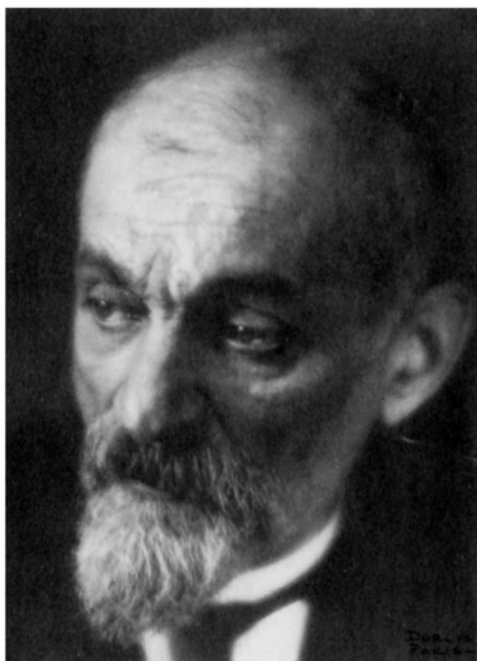

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ



Л. И. ШЕСТОВ

PRO ET CONTRA



Л. И. ШЕСТОВ: PRO ET CONTRA

Антология

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2016

Серия «РУССКИЙ ПУТЬ»

Серия основана в 1993 г.

Редакционная коллегия серии:

*Д. К. Богатырев (председатель), В. Е. Багно, С. А. Гончаров,
А. А. Ермичев, митрополит Иларион (Алфеев),
К. Г. Исупов (ученый секретарь), А. А. Корольков,
Р. В. Светлов, В. Ф. Федоров, С. С. Хоружий*

Ответственный редактор тома

Д. К. Богатырев

Составитель

Т. Г. Щедрина

Научный редактор тома

Т. Г. Щедрина

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда,
проект № 16-03-16046*

Л 34 **Л. И. Шестов: pro et contra, антология** / Сост., вступ. статья,
комментарии Т. Г. Щедриной. — СПб.: РХГА, 2016. — 719 с. —
(Русский Путь).

ISBN 978-5-88812-764-3

В Антологии представлен «русский» контекст восприятия Льва Исааковича Шестова. В нее включены статьи и главы из книг как современников, так и философов второй половины XX века, дающих оценку его личности и учения, реконструирующих его сферу разговора, объясняющих причины его влияния на русскую культуру, выявляющих истоки его философских взглядов и своеобразного стиля мышления. Наибольшее внимание уделяется его философско-экзистенциальным поискам. Антология представляет динамику восприятия творчества и личности мыслителя и охватывает хронологически 1899–1979 гг.

Книга рассчитана на всех интересующихся творчеством Л. И. Шестова, а также может служить учебным пособием для студентов-гуманитариев.

ББК 87.3(2)6

На фронтисписе:

Лев Шестов. 1927 г. Фотостудия Dorlys, Париж

© Т. Г. Щедрина, составление, вступ. статья, комментарии, 2016

© А. Люран, Т. Балаховская, фото, наследники, 2016

© Русская христианская гуманитарная академия, 2016

© «Русский Путь», название серии, 1993



ДОРОГОЙ ЧИТАТЕЛЬ!

Вы держите в руках книгу серии «Русский Путь», посвященную рецепции личности и творчества Льва Исааковича Шестова в России.

Позволим себе напомнить читателю замысел и историю реализации серии «Русский Путь», более известной широкой публике по подзаголовку «pro et contra».

Современное российское научно-образовательное пространство сложно себе представить без антологий нашей серии, общее число которых превысило уже семьдесят томов. В научно-педагогическом аспекте серия представляет собой востребованный академическим сообществом метод систематизации и распространения гуманитарного знания. Однако «Русский Путь» нельзя оценить как сугубо научный или учебный проект. В духовном смысле серия являет собой феномен национального самосознания, один из путей, которым российская культура пытается осмыслить свою судьбу.

Изначальный замысел проекта состоял в стремлении представить отечественную культуру в системе сущностных суждений о самой себе, отражающих динамику ее развития во всей ее противоречивости. На первом этапе развития проекта «Русский Путь» в качестве символизации национального культуротворчества были избраны выдающиеся люди России. «Русский Путь» открылся антологией «Николай Бердяев: pro et contra».

Личность и творчество Н. А. Бердяева в оценке русских мыслителей и исследователей». Последующие книги были посвящены творчеству и судьбам видных деятелей отечественной истории и культуры. Состав каждой из них формировался как сборник исследований и воспоминаний, емких по содержанию, оценивающих жизнь и творчество этих представителей русской культуры со стороны других видных ее деятелей — сторонников и продолжателей либо критиков и оппонентов. В результате перед глазами читателя предстали своего рода «малые энциклопедии» о П. Чаадаеве, А. Пушкине, Н. Гоголе, М. Лермонтове, В. Белинском, Н. Чернышевском, А. Герцене, А. Сухово-Кобылине, К. Леонтьеве, Вл. Соловьеве, П. Флоренском, В. Розанове, В. Эрне, Н. Гумилеве, М. Горьком, Ф. Тютчеве, М. Салтыкове-Щедрине, А. Чехове,

Вяч. Иванове, А. Ахматовой, А. Блоке, Б. Пастернаке, В. Набокове, Е. Замятине, А. Твардовском, Н. Заболоцком, М. Зощенко, С. Эйзенштейне и др.

РХГА удалось привлечь к сотрудничеству замечательных ученых, деятельность которых получила поддержку Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), придавшего качественно новый импульс развитию проекта. «Русский Путь» расширился структурно и содержательно. «Русский Путь» исходно замышлялся как серия книг не только о мыслителях, но и — шире — о творцах отечественной культуры и истории. К настоящему времени увидели свет два новых слоя антологий: о творцах российской политической истории и государственности, в первую очередь — о российских императорах — Петре I, Екатерине II, Павле I, Александре I, Николае I, Александре II, Александре III, государственных деятелях — П. Столыпине, И. Сталине (готовится к печати книга о А. Керенском, Л. Троцком, Г. Жукове), об ученых — М. Ломоносове, Н. Карамзине, В. Ключевском, В. Вернадском, И. Павлове.

Другой вектор расширения «Русского Пути» связан с сознанием того, что национальные культуры формируются в более широком контексте, испытывая воздействие со стороны творцов иных культурных миров. Ветвь этой серии «Западные мыслители в русской культуре» была открыта антологиями «Ницше: pro et contra» и «Шеллинг: pro et contra», продолжена книгами о Платоне, бл. Августине, Н. Макиавелли, Б. Паскале, Б. Спинозе, Ж.-Ж. Руссо, Вольтере, Д. Дидро, И. Гете, И. Канте, Ф. Ницше, А. Бергсоне. Антологии о Сервантесе и Данте, Боккаччо являются достойным продолжением этого ряда. Готовятся к печати издания, посвященные Г. Гегелю, З. Фрейдю.

Новым этапом развития «Русского Пути» может стать переход от персоналий к реалиям. Последние могут быть выражены различными терминами — «универсалии культуры», «мифологемы-идеи», «формы общественного сознания», «категории духовного опыта», «формы религиозности». Опубликованы антологии, посвященные российской рецепции православия, католицизма, протестантизма, ислама.

Обозначенные направления могут быть дополнены созданием расширенных (электронных) версий антологий. Поэтапное структурирование этой базы данных может привести к формированию гипертекстовой мультимедийной системы «Энциклопедия самосознания русской культуры». Очерченная перспектива развития проекта является долгосрочной и требует значительных интеллектуальных усилий и ресурсов. Поэтому РХГА приглашает к сотрудничеству ученых, полагающих, что данный проект несет в себе как научно-образовательную ценность, так и жизненный, духовный смысл.





Т. Г. Щедрина **ОТ РЕДАКТОРА**

Перед вами очередной том серии «Русский Путь: pro et contra». Его героем стал Лев Исаакович Шестов, чьи философские идеи и труды широко известны как в России, так и за рубежом. В 2016 году исполнилось 150 лет со дня рождения этого прославленного мыслителя. Однако эта книга — не только юбилейное издание, в ней представлен исторический опыт «разговора» на философские темы, опыт «странствования по душам». Как любил «странствовать по душам» и «разговаривать» со своими заслуженными собеседниками Лев Шестов, так и его друзья и коллеги снова и снова возвращались к его рассуждениям. Он умел писать «правдиво», для тех, кто не боится головокружений, и потому всегда вызывал живой отклик. Причем его труды вызывают отклики с разных сторон и по разным поводам: среди его «рецензентов» публицист П. Перцов, литературный критик Б. Грифцов, философ-рационалист Г. Шпет...

Что же в данном случае объединяет таких несхожих мыслителей? Этот вопрос задавала себе и Евгения Герцык, свидетельница многих философских бесед, проходивших в московских квартирах Шестова, Бердяева, Шпета, Гершензона, Вяч. Иванова и др. И возможно, ее вариант ответа — это повод задуматься над основаниями русской философии общения: «Это не группа идейных союзников, как были в прошлом, например, кружки славянофилов и западников. И все же связывала их не причуда личного вкуса, а что-то более глубокое. Не то ли, что в каждом из них таилась взрывчатая сила, направленная против умственных предрассудков и ценностей старого мира, против иллюзий либерализма, но вместе с тем и против декадентской мишуры, многим тогда казавшейся последним

словом? <...> У каждого было свое видение будущего, стройное, строгое, определяющее весь его творческий путь»¹.

Когда собираешь критические отклики разных эпох в одной книге, становятся очевидными тематические предпочтения и интеллектуальные созвучия. Присущее Шестову постоянство, о котором говорили критики разных эпох, во многом обусловило сферу разговора этого мыслителя. Он был близок «всем» и одновременно оказывался «одиноким мыслителем». Этот «антиномизм», который является характерной чертой традиции положительной философии на русской почве, Шестов воплощал не только интеллектуально, но и экзистенциально.

Раскрывая общую идейную направленность отечественной философии в контексте западноевропейской мысли того времени, Н. Я. Грот в программной, по существу, статье в первом номере журнала «Вопросы философии и психологии» следующим образом определял ее основную задачу: «...построить цельное, чуждое логических противоречий, учение о мире и о жизни, способное удовлетворить не только требованиям нашего ума, но и запросам нашего сердца»². Этот философский проект, именовавшийся «положительной философией», принимался очень многими русскими философами, весьма и весьма различавшимися в иных отношениях. В основание «положительной философии» был положен фундаментальный принцип, предполагающий духовный рост и обогащение этой традиции через обращение к историческому опыту отечественной культуры, естественным образом включавшей в себя и религиозные идеи, и моральные установки, и принципы социального устройства общества. Между прочим, такой подход находил себе выражение и в отношении русских философов к их профессиональной деятельности — они воспринимали ее не как отвлеченную, но как способ конкретного существования, способ жизни в философии.

И неудивительно, что в такой профессиональной среде традиционная в общем для философии проблема общения ставилась особо, по-своему. Причем проблема эта формулировалась русскими мыслителями в зависимости от того, какой смысл вкладывался в понятие «общение». Феномен общения выступал и как внутренний элемент познания (как имманентный элемент познавательного процесса, в котором происходит экспрессия, понятая не как выразительность,

¹ Герцык Е. К. Воспоминания. Париж, 1973. С. 162.

² Грот Н. Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. № 1. С. IX.

но как выражение), и как условие возможности познания. В философских построениях Шестова присутствуют оба указанных здесь смысла общения, причем в его рассуждениях они переплетены на манер петли Мёбиуса. Нравственным преломлением этой проблемы был вопрос о правде, о правдивости во взаимоотношениях людей, обнаруживающий в то же время явные эпистемологические коннотации.

Философский образ Шестова тоже имеет своеобразные очертания в современном культурно-философском и научном сознании. Его воспринимают либо как «русского экзистенциалиста», «открывшего» Западу русского Кьеркегора (Достоевского)³, либо продолжают видеть в нем «антирационалиста», «пробуждающего, приводящего мысль в себя из самозабвения в научной и всякой иной одномерной метафизике»⁴. А между тем его философские идеи, так же как идеи Бердяева, нуждаются не в простом усвоении, но в проблемной переработке и дальнейшем углублении.

Можно ли размышления Шестова считать развитием положительной философии на русской почве, когда со всех сторон раздавалась критика в его сторону, обвинения его в скептицизме и пессимизме? (Хотя, заметим, сам Шестов недоуменно восклицал: «Это я — скептик? <...> — когда я только и твержу о великой надежде, о том, что именно гибнущий человек стоит на пороге открытия, что его дни — великие кануны»⁵.) Однако сошлемся здесь на такого критика Шестова, как Шпет — он, во всяком случае, оценивал эпистемологический поиск Шестова в области моральной философии как ориентированный на положительную философию. В черновом отклике на статью Шестова, посвященную феноменологии Гуссерля, Шпет писал: «С Шестовым я никогда не решился бы спорить, — не только потому, что разделяю, но и потому еще, что у меня не было бы нужного тона, тона настоящей “мудрости”, не хватило бы слов для выражения своих серьезнейших запросов, которые так мастерски умел рассказать Шестов»⁶. И далее: «Его

³ *Маколлин А.* Опыт прочтения Кьеркегора в России и в Советском Союзе: От Льва Шестова до Пямы Гайденко // Вопросы философии. 2004. № 1. С. 148.

⁴ *Ахутин А. В.* О втором измерении мышления: Л. Шестов и философия // Ахутин А. В. Тяжба о бытии. Сборник философских работ. М., 1997. С. 280.

⁵ *Герцык Е. К.* Воспоминания. Париж, 1973. С. 109–110.

⁶ *Шпет Г. Г.* Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова «Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)» и «Самоочевидные истины» // Шпет Г. Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2010. С. 211.

собственная “положительная” мораль: “все” человечество, действительно, “все” положительно, “должно быть”, “может быть” или на языке Шестова просто “может” и т. п.»⁷. А Бердяев видел положительный смысл философии Шестова не только в том, что его мысль, «направленная против общеобязательности, невольно сама принимала форму общеобязательности», но и в том, что в ней процесс познания был непосредственно связан «с целостной судьбой человека»⁸. «У нас были разные мирозозерцания, — вспоминал Бердяев, — но в шестовской проблематике было что-то близкое мне. Это было не только интересное умственное общение, но и общение экзистенциальное, искание смысла жизни»⁹.

Специфика русской эпистемологической традиции обнаруживается здесь, по приведенным суждениям Шестова о философском познании, в постоянных апелляциях к плану общения (и, соответственно, выражения) как важнейшему имманентному элементу познания. И в этом смысле эпистемологический поиск русских философов, нацеленный на постановку и разрешение проблемы общения, позволял им преодолеть упрощенные трактовки субъект-объектного отношения. Действительно, Шестов хорошо видел этические, социальные и экзистенциальные трудности и тупики, в которые такая трактовка заводит познание. Он осознавал, что вне общения объект не дан субъекту как объект познания. И важнейшую эпистемологическую проблему он видел в том, чтобы прояснить, как, каким образом общение выступает в качестве сущностного элемента и предпосылки познания, в том числе и познания специально-научного.

Очевидно, однако, что при такой постановке проблемы наибольшую значимость приобретает экзистенциальная трактовка «опыта». Недаром Шестов ставил в упрек Гуссерлю возвеличивание идеи науки и научности в ущерб экзистенциально-этической проблематике. Гуссерль был интересен ему не столько в связи с развитием идей феноменологии, сколько с точки зрения личностно-психологических особенностей Гуссерля как субъекта философского познания, субъекта философствования. В одном из писем он спрашивает Шпета о Гуссерле: «У меня большое желание узнать, что он для себя думает, какое отношение и связь имеют его *Untersuchungen* с теми

⁷ Там же. С. 220.

⁸ Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова // Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 106. (Впервые: Путь. № 58. Ноябрь-декабрь. 1938.)

⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской биографии. Париж, 1949. С. 133.

волнениями и беспокойствами, которые в нем вызывают Толстой и Достоевский. Хотел бы знать — если будет случай, спросите, что он думает об Ибсене и Нитше. Может, таким образом, подберем, наконец, ключ к его интуиции. Зачем она ему? Чтоб спасти науку или открыть новый путь человеческим достижениям?»¹⁰

Эти вопросы легли в основу нескольких опубликованных Шестовым статей, где он (как и Бердяев) ставит Гуссерлю в упрек поиск путей объективного познания человеческой субъективности. Ответ на эти вопросы Шестов получил лично от самого Гуссерля, который, в данном случае, счел необходимым именно в личном общении определить сущность разногласий со своим «другом и антиподом»¹¹. Он сказал Шестову во время одного из разговоров: «Вы как будто не заметили, что принудило меня так радикально поставить вопрос о существовании нашего знания и пересмотреть господствующие теории познания. <...> Если усилиями нашего разума не будут преодолены возникшие во мне сомнения, если мы обречены по-прежнему только более или менее тщательно замазывать трещины и щели, открывающиеся нам каждый раз в наших гносеологических построениях, то в один прекрасный день все наше познание рухнет, и мы очутимся пред развалинами былого величия»¹². Шестов воспринял этот ответ сквозь призму проблем своей экзистенциальной философии. Он акцентировал в признании Гуссерля личностно-трагический момент переживания кризиса европейской науки, общезначимые утверждения которой оказались не общезначимыми. «Л. Шестов не видит, что Э. Гуссерль с огромными трудностями, издержками, через сомнения и парадоксы пролагает путь рационализму нового типа»¹³, и не принимает направление гуссерлевских усилий. В статье «Памяти великого философа» он написал: «Абсолютизируя истину, Гуссерль этим самым релятивизировал бытие, точнее, человеческую жизнь»¹⁴. В отличие от Гуссерля, полагавшего, что философия

¹⁰ Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2005. С. 333.

¹¹ Так обратился Гуссерль к Шестову в одном из писем. См.: Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. В 2 т. Т. 2. Париж, 1983. С. 33.

¹² Шестов Л. И. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 145.

¹³ Мотрошилова Н. В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 142.

¹⁴ Шестов Л. И. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль. Черновой вариант // Bibliothèque de la Sorbonne. Archives Léon Chestov. Ms. 2108. f. 80. (Впервые опубликовано в журнале «Русские записки». 1938. № 12, 13). В опубликованном варианте написано: «Абсолютизируя истину, Гуссерль принужден был релятивизировать бытие, точнее, человеческую жизнь».

есть рефлексия, Шестов рассматривал философское познание как «великую и последнюю борьбу», целью которой является понимание себя как другого. Может быть, поэтому Шпет выбирает эпиграфом к своей недописанной рецензии на статью Шестова «Memento mori (По поводу теории познания Гуссерля)» слова Кириллова из «Бесов» Достоевского: «Меня Бог всю жизнь мучил»¹⁵. И в дальнейшем изложении Шпет констатирует, что Шестов не понял Гуссерля: «В целом, чего же хочет Шестов? Чтобы “личность обращалась к личности”? Но, продолжает Гуссерль: “Только тот должен обращаться с поучением в стиле такой философии к широким кругам общественности, кто призван к тому своей исключительной своеобразностью и мудростью или является служителем высоких практических — религиозных, этических, юридических и т. п. — интересов”¹⁶, именно, но не тот, кто пишет академическую статью!..»¹⁷ Проанализировав эпистемологические предпосылки Шестова, Шпет делает вывод: «<Шестов> гуссерлианец, или... ломится в открытую дверь!»¹⁸.

Бердяев, исходя из истоков русской философской традиции, определяет основную идею философии Льва Шестова так: «Мы тут стоим перед очень глубокой и малоисследованной проблемой сообщаемости творческой мысли другому. Сообщаемо ли самое первичное и самое последнее или только вторичное и переходное? Эта проблема по-настоящему ставится экзистенциальной философией. Для нее это есть проблема перехода от “я” к “ты” в подлинном общении»¹⁹.

Тема «сообщаемости» как выражения своей мысли другому является одной из важнейших тем в философских рассуждениях Шестова, который писал в «Апофеозе беспочвенности»: «Самые важные и значительные мысли, откровения являются на свет голыми, без словесной оболочки: найти для них слова — особое, очень трудное дело, целое искусство»²⁰. Но Шестов эту проблему скорее переживал, чем разрабатывал ее эпистемологические аспекты²¹.

См.: Шестов Л. И. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 154.

¹⁵ Шпет Г. Г. Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова... С. 323.

¹⁶ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 53.

¹⁷ Шпет Г. Г. Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова... С. 333.

¹⁸ Там же. С. 331.

¹⁹ Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова... С. 106.

²⁰ Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. И. Сочинения в двух томах. Т. 2. Томск, 1996. С. 38.

²¹ Хотя, конечно, можно предположить, что в этом переживании — ключ к методологическому принципу историко-философских исследований Шестова.

Для Шестова, идущего по зову экзистенциального философствования, источник познания там, где кончаются разум и опыт, — в вере: «Вера и есть та свобода, которую Творец вдохнул в человека вместе с жизнью. И экзистенциальная философия — в противоположность умозрительной — уже не ищет знания и не видит в знании последний и единственный путь к истине: для нее само знание превращается в проблему, становится проблематическим»²².

Книга посвящена «вечным» проблемам философии: в ней обсуждаются добро и зло, смысл и беспочвенность, жизнь и смерть, вера и разум. И каждый раз толчком к обсуждению становятся поиски Шестова. Здесь собраны отзывы и рецензии на его труды разных лет. Одни из них известны широкому кругу читателей, другие — только сегодня начинают выходить из небытия.

* * *

От всей души благодарю внучку Л. Шестова Катрин Скоб, его правнучатых племянниц Анну Лоран и Татьяну Балаховскую за предоставление материалов семейного архива и помощь в подготовке данного издания.

Хочу сказать спасибо моей дочери Ирине Щедриной, с которой мы вместе работали в семейном архиве Льва Шестова; она оказала действенную помощь в архивной и научно-библиографической работе.

С чувством глубокой признательности благодарю Петра Георгиевича Щедровицкого, оказавшего финансовую поддержку исследований семейного архива Льва Шестова в Париже.

Особо хочется поблагодарить тех, кто помогал искать и готовить к печати материалы о Льве Шестове: Евгению Баленко (НИУ ВШЭ, Москва), Ксению Ворожихину (ИФ РАН, Москва), Татьяну Грызлову (НИУ ВШЭ), Дмитрия Гурина (БФУ им. И. Канта, Калининград), Павла Даценко (ГАУГН, Москва), Серафиму Демидову (МИСИС,

Ведь многие его работы построены таким образом, как будто он «разговаривает» с собеседником, и в этой беседе ему, как исследователю, открывается нечто такое, что откроется не каждому. Исследователь творчества Шестова Курабцев называет эту манеру «герменевтическим поиском (или методом)», под которым понимает «глубинно-психологическое отгадывание тайны души какого-либо мыслителя». См.: Курабцев В. Л. Философская биография Льва Шестова и особенности его философии // Вопросы философии. 2006. № 4. С. 137.

²² Шестов Л. И. Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия // Современные записки. 1938. № 67. С. 221-222.

Москва), Александра Загуменного (ВоГУ, Вологда), Анастасию Королеву (НИУ ВШЭ, Москва), Романа Николаева (НИУ ВШЭ, Москва), Дарью Ратушину (МПГУ, Москва), Рустама Сабанчиева, Алину Судакову (РГГУ, Москва), Ирину Щедрину (ГАУГН, Москва).

Благодарю Российский гуманитарный научный фонд, без финансовой поддержки которого эта книга не была бы подготовлена и не увидела бы свет.



I

1899–1909



<Ю. И. АЙХЕНВАЛЬД>

Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес

Эту книгу открывает направленный против датского критика эпитет из Ницше: «Ich hasse die lesenden Müssiggänger»¹. Известный труд Брандеса о гениальном драматурге, очевидно, послужил г. Шестову только внешним поводом для изложения своего общефилософского миросозерцания². Внимательным разбором главных творений и типов Шекспира и опровержением такого же разбора, сделанного Брандесом, автор стремится доказать, что величайший художник, вопреки утверждениям его новейших комментаторов, и в частности, Брандеса, не успокоился на пессимизме, а уверовал в разумную целесообразность мира и в добрую природу человеческой души. «Целые годы призрак случайности человеческого существования преследовал его, и целые годы великий поэт бесстрашно всматривался в ужасы жизни и постепенно уяснял себе их смысл и значение»³.

Брандес является в глазах г. Шестова типичным образчиком того «человека науки», который обесцветил жизнь и «...ни об одном жизненном явлении не может говорить, если предварительно не умертвит его». «Наука и ее двигатели уже не хотят только служить жизни, подчиняя ей внешний мир, — они ищут перекроить жизнь сообразно тому идеалу, который они нашли там, в этом внешнем мире, где многого, что есть в нашей, человеческой, жизни, нет, но где царит безмятежный покой ровного существования. Там цели нет, там смысла нет, там нет чувства восторга, там нет холода отчаяния, — всего этого нет и не нужно. Все это следует вырвать из груди человека, чтобы высечь его “до природы”... в которой человеческих чувств, сколько не ищи, никогда не найдешь». Взгляд на Шекспира как на сторонника механистического мировоззрения имеет своего основателя в Тэне⁴, который не только сам «изгнал мораль и Бога из жизни», но и Шекспиру приписывает такое же миропонимание и, «где возможно... старательно “обосновать” это».

На самом деле «на место “случая”, который является для современного ученого коррелятивом “причины и следствия”, у Шекспира является закон нашего внутреннего мира».

Презрительное отношение к Тэну и Брандесу проходит через всю книгу г. Шестова — книгу, во всяком случае, интересную, искреннюю и литературно написанную. Но если с Тэна и Брандеса автор и не переносит своего презрения на науку вообще, то несомненно все-таки,

что различие, которое он делает между наукой и жизнью, между разумом и чувством, не отличается ни глубиной, ни новизной. Некоторые обвинения г. Шестова против науки и философии совершенно неосновательны; таково, например, старое и ложное утверждение, что «кёнигсбергский профессор Кант “мыслил” до тех пор, пока по пути... не отрубил голову Богу... Ему Бог помешал, Он стал на пути к системе, и философ с таким же спокойствием уничтожил Его, с каким создал свою “Ding an sich”. И убивши Бога, он легко и беззаботно продолжал жить, т. е. мыслить до глубокой старости».

Р. ГЕБГАРД

Гамлет*

В 1898 году вышла в свет книга датского критика Георга Брандеса «Уильям Шекспир», в которой автор задался целью посредством подробного разбора всех драм Шекспира восстановить перед нами личность поэта в возможной полноте и для каждой драмы в отдельности найти в Шекспире соответственное настроение в данный период его жизни.

В ответ на это сочинение в том же году вышла книга русского критика г. Л. Шестова, озаглавленная «Шекспир и его критик Брандес», в которой г. Шестов, возражая Брандесу, находит его взгляды и всю систему его книги несостоятельными.

Разбор и критика этих сочинений, конечно, выходит далеко за пределы журнальной статьи. Заметим лишь, что относительно Гамлета взгляды русского и датского критиков диаметрально противоположны. Брандес, отождествляя Шекспира с личностью Гамлета, уверяет нас, что устами Гамлета говорит сам Шекспир; Гамлет, по его мнению, излюбленное детище поэта. Все свои личные взгляды на жизнь, всю свою жизненную мудрость, все жгучие, мучительные вопросы жизни Шекспир выразил в этой пьесе и оповестил миру устами датского принца.

По мнению г. Шестова, это не так. Шекспир вовсе не симпатизировал и не сочувствовал Гамлету; в его глазах Гамлет не более как слабый и жалкий человек, не знающий жизни, не способный ни к чему, кроме праздного философствования. Погрузившись в книги и науку,

* Очерк г. Гебгарда, молодого русского шекспиолога, заслуживает бесспорного внимания как попытка критически отнестись ко многим ходячим представлениям об этом мировом характере. Разбор г. Гебгарда представит много интересного и для артистов, и для публики. — *Прим. ред. журнала «Театр и искусство»*

он, вследствие этого, стал неспособным к действительной жизни; он «читающий тунеедец», каковым эпитетом, впрочем, Шестов награждает не только Гамлета, но и самого Брандеса. Когда умирает Брут, то Антоний над его трупом говорит:

Прекрасна была жизнь Брута; в нем стихии
Так соединились, что природа может,
Восстав, сказать пред целым миром: «это
Был человек».

Про своего покойного отца сам Гамлет говорит:

Да, он был человек во всем значеньи слова,
Мне не найти подобного ему¹.

«Почему же, — спрашивает г. Шестов, — почему Горацио, все время безмолвствовавший и впервые открывший свои уста после смерти принца, говорит о чем угодно, только не о том, что Гамлет “был человек”, что “его жизнь была прекрасна”?»

Но неужели от внимания г. Шестова ускользнуло то, что над трупом Гамлета Горацио говорит:

Вот сердце благородное угасло!
Покойной ночи, милый принц, спи мирно
Под светлых ангелов небесный хор!

Название человека «благородным сердцем», во всяком случае, не меньшая похвала, чем эпитет «человек». Но поэт этим вовсе не ограничивается. Когда Офелии кажется, что Гамлет впал в полное умственное расстройство, она восклицает:

Какой благородный дух погиб здесь!
Воителя отвага,
Ум мудреца, способность царедворца,
Отчизны цвет, надежда всей страны,
Прекраснейший пример для подражания...

Здесь уже поэт положительно не знает предела при перечислении всех доблестных качеств, всех лестных эпитетов, которыми он наделяет своего героя. Он все в одном лице: воитель, царедворец и мудрец; это высшая похвала человеку. Офелия при этом думает, что все названные качества в Гамлете уже погибли навсегда. Но мы знаем, что Офелия ошибается, так как Гамлет в действительности в здравом уме, и в его характере никакой существенной перемены не произошло. Поэтому если он раньше обладал этими способностями, то он обладает ими и теперь.

Датский народ любит Гамлета. В четвертом действии король недаром объясняет Лаэрту, что он не решается выступить решительно против Гамлета, дабы этим не возбудить ропота и негодования народа, который беспредельно предан Гамлету. Таким образом, оказывается, что Гамлет в Дании популярная личность. Датский народ признает за ним великие достоинства, хотя Шекспир и не говорит нам, какие именно.

Далее Лаэрт, злейший враг Гамлета, у которого Гамлет убил отца, сестру которого Гамлет довел до сумасшествия, чувствуя приближение смерти, говорит: «Обменяйся со мной прощением, благородный Гамлет!» Из уст умирающего врага это слово должно конечно иметь великое, совершенно особое значение.

Мало того, после смерти Гамлета другой враг и противник его, Фортинбрас, уверяет нас, что Гамлет

Все величие царское явил бы,
Когда б остался жив».

Таким образом, невинная девочка Офелия, спокойный философ Горацио, рыцарь чести Лаэрт, суровый воин Фортинбрас, наконец, весь датский народ — все эти лица, не имеющие между собой ровно ничего общего, сходятся в одном: они всегда лестно и с высоким почтением отзываются о личности Гамлета. Ни в одной драме Шекспира мы не слышим столько лестных суждений о личности героя из уст окружающих его лиц. Поэтому, вопреки мнению Шестова и вполне соглашаясь с Брандесом, мы должны признать, что нет характера, который был бы так близок сердцу Шекспира, с которым бы он настолько слился, как Гамлет.

Вопрос о том, как относился к Гамлету сам Шекспир, может, таким образом, считаться решенным. Но нерешенным остается другой вопрос: что такое Гамлет?

«Великое дело возложено на человека, которому не дано от природы сил к совершению его», — сказал некогда Гёте². К этому мнению всецело присоединяется и знаменитый толкователь шекспировских драм Гервинус³, который анализируя драму, следует при этом великому немецкому поэту, как верный оруженосец следует своему рыцарю, и при этом уверяет нас, что теперь никому не приходит желание прибавить что-нибудь к тому определению, которое дал Гёте. Это воззрение затем упрочилось и ныне стало общим местом как среди литературной критики, так и среди читающей публики. Дань этому воззрению отдал и г. Шестов, который, подобно Гервинусу, развивая и обобщая вышеприведенную мысль Гёте, приходит к выводу, что Гамлет не способен не только к совершению возложенной на него задачи, т. е. к кровавой мести, но и к действию вообще.

Между тем как ни общераспространенно это мнение, оно нам кажется неверным. Упорно и постоянно шествуя по стопам Гёте, на-

учная критика, по нашему глубокому убеждению, приняла неверное направление.

Начать с того, что мнение Гёте страдает неполнотой. Когда нам говорят, что Отелло человек, убивающий свою жену из ревности, что Макбет и Ричард III люди, стремящиеся к престолу и к власти и с этой целью совершающие целый ряд убийств, что Шейлок кровожадный еврей-ростовщик, готовый изрезать на куски тело своего должника-христианина, что Леди Макбет демонически злая женщина, подстрекающая своего мужа к совершению кровавых злодеяний, то все это ясно и определено, так как здесь указывается на определенные действия всех этих лиц и на определенные свойства их характера. Но когда нам говорят, что Гамлет — это человек, не способный выполнить возложенную на него задачу, «вызванный на мщение и тем не менее не мстящий», то это и неопределенно, и неполно, ибо одно указание на то, чего человек не делает, не дает нам никакого представления о его характере, о том, что это за человек.

Но, независимо от этой внешней неполноты, мнение это нам кажется неверным и по существу.

«Гамлет неспособен к мести». Разве? В конце пятого действия Гамлет яростно бросается на короля, закалывает его на месте и затем одной рукой хватая за горло сопротивляющегося и громко взывающего о помощи короля, другой рукой берет кубок и, насильно вливая королю в рот тот яд, который был предназначен для него самого и говорит ему: «Здесь убийца, кровосмеситель, проклятый датчанин! Пей этот яд! Следуй моей матери!» Король умирает.

Казалось бы, что тень покойного короля, каждую ночь блуждающая около дворцовой террасы и не находящая покоя в могиле, может теперь возвратиться в эту могилу и почить вечным, мирным сном, ибо сам этот мужественный король-воин, король-богатырь, не мог бы даже придумать более страшной и жестокой мести.

И тень действительно успокоилась, но не упокоилась литературная критика, до наших дней упорно продолжающая видеть в Гамлете человека сильного только на словах, но неспособного к действию.

Указывают на то, что Гамлет, хотя и мстит, но мстит слишком поздно, что благодаря его нерешительности и его постоянным колебаниям в конце концов погибают все одинаково — и виновные, и невинные, что Гамлет в последнюю минуту убивает короля только из личных видов, в порыве внезапно возникшего в нем раздражения, а не по приказанию покойного отца, как бы следовало.

Все эти возражения, однако, лишены основания. Гамлету не назначен никакой срок для исполнения мести. Если в конце драмы сцена походит на поле битвы с многими невинными жертвами, то в этом виновен не Гамлет, а король, так как и королева, и Лаэрт, и Гамлет погибают от яда, приготовленного королем. Наконец, Гамлет, убивая

короля, произносит многозначительные слова «кровосмеситель», «убийца» и «датчанин», из чего ясно видно, что он убивает короля не за какую-нибудь обиду, нанесенную ему, Гамлету, лично, а за преступления, т. е. за кровосмешение и убийство, совершенные им в качестве короля Дании. Гамлет сознательно исполняет свою высокую миссию.

«Гамлет неспособен к действию». Это положение совершенно не мирится с происходящими в драме фактами. Гамлет бросается на Полония, думая, что это король, и закалывает его на месте. Он преспокойно шлет на верную смерть своих школьных товарищей Розенкранца и Гильденштерна, предварительно совершив с этой целью хитрый подлог. Он мужественно вступает в схватку с корсарами, один впереди других заходит на корсарский фрегат и попадает в плен.

Если Шекспир действительно хотел изобразить Гамлета неспособным к действию, то тогда, в виду имеющихся на лицо фактов, его придется упрекнуть в большой непоследовательности при изображении главного характера драмы, так как этот якобы неспособный к действию человек совершает целый ряд таких действий, для которых требуется быстрая решимость, мужество и рассудительность, доходящая до коварства и жестокости. Ни «бледность мысли», ни размышления при этом не мешают ему действовать. Вопреки собственным его словам, вли в нем не блекнет и не бледнеет.

Напрасно при этом уверяют нас, что Гамлет действует только под влиянием каких-то внезапных внушений или в состоянии крайнего раздражения, не отдавая себе отчета в своих действиях. Еще до отъезда в Англию он предупреждает свою мать, что против интриг Розенкранца и Гильденштерна он примет свои меры, под их подкоп он подведет другой, аршином глубже. Этот план детально обдуман.

Очень много говорили, писали и рассуждали о том, что мог бы совершить Гамлет и чего он не совершил. Но то, что он действительно совершил, осталось недостаточно разъясненным и отчасти непонятым.

В доказательство своей основной теории о неспособности Гамлета к мести все критики, начиная с Гёте и кончая Шестовым, приводят почти исключительно некоторые его монологи, в которых, действительно, Гамлет обвиняет себя в лени, бездействии, трусости, отсутствии энергии и решительности. Но как ни ярко высказывает Гамлет эту мысль в своих монологах, принять их за доказательство вышеупомянутого мнения мы не можем по следующим причинам.

Из одного факта, что Гамлет упрекает самого себя, еще не следует, чтобы эти упреки были заслуженными. Такой вывод был бы преждевременным не только относительно Гамлета, но и относительно всякого человека вообще. Упреки эти только тогда могут иметь значение, когда они находят себе подтверждение в действиях данного лица. Но Гамлет, как мы уже видели, свои слова постоянно опровергает своими же действиями.

Как уже заметил Брандес, эти самоупреки Гамлета не выражают ни воззрения Шекспира на Гамлета, ни приговора над ним; они не доказывают его вины. Это совершенно верно. Но Брандесу следовало бы прибавить, во-первых, что почти во всех из этих монологов Гамлет высказывает логические несообразности, лишаящие эти монологи всякого значения, во-вторых, что в своих самообвинениях Гамлет не знает границ и постоянно впадает в преувеличение.

В самом главном монологе — «Быть или не быть» — Гамлет ничего не говорит о мести. Между тем он высказывает здесь решительно все, что его мучит; здесь и бич и посмеяние века, и бессилие прав, и притеснение тиранов, и обиды гордого, и забытая любовь и презрение к заслугам, но о мести, о короле мы не слышим ни слова. Не значит ли это, что он эту месть или забыл, или считал неважной? Ведь если месть и совершится, то мрачная картина жизни, которую рисует нам Гамлет, не станет от этого светлее.

В конце второго действия Гамлет, выслушав декламацию актеров, завидует им за их способность потоплять сцену в слезах, действовать своей игрой на ум и сердце слушателей, воодушевляться Гекубой, чем-то отвлеченным, для них совершенно чуждым. Но эта зависть совершенно безосновательна. Гамлет сам только что воодушевлялся Гекубой, воодушевлялся до крайности, декламируя «сурового Пирра», так красиво и выразительно, что даже тупой Полоний должен был воскликнуть: «Превосходно, принц, прочитано мастерски, с ударением, с чувством!» Но если у него такой драматический талант, почему же он завидует актеру? И при чем, вообще, здесь актеры, когда речь идет о необходимости совершить месть, кровавую месть!

В четвертом действии Гамлет отправляется в Англию, встречается с войском Фортинбраса. При виде этих 20000 человек, вооруженных до зубов, Гамлет впадает в длинные рассуждения о том, что мы должны развивать наш богоподобный разум, иначе он истлеет и мы превратимся в животных. Но какое отношение имеет богоподобный разум к этому двадцатитысячному войску, для нас совершенно непонятно. «Велик тот истинно, кто без великой цели не восстает», — говорит Гамлет, между тем эти воины восстали именно без великой цели, «из-за скорлупы», как он сам говорит. Велик тот истинно, «кто бьется за песчинку, когда задета честь»; но у воинов честь не задета, и не из-за чести они бьются. В чем же состоит «великий пример», поданный будто бы этими воинами?

Произнося эти монологи, Гамлет находится в состоянии раздражения, при этом преувеличивает и искажает факты. Одни уже эти логические несообразности делают эти монологи непригодными для характеристики Гамлета. Но, независимо от сего, монологи не разрешают нам и самого основного вопроса. Намерен ли вообще Гамлет мстить? Если Гамлет в течение первых четырех действий не мстит,

имея к этому полную возможность, то не потому ли, что он этой мести не желает, что он сам в ней не заинтересован? Если он не мстит, то происходит ли это от неспособности к мести или от нежелания мстить?

Для того чтобы ответить на этот крайне существенный и поныне недостаточно разъясненный в литературной критике вопрос, мы предварительно постараемся дать краткую характеристику самого Гамлета. Для этого мы не встречаем надобности в анализе всей драмы, так как уже в первой сцене характер Гамлета достаточно ясно очерчен. Шекспир обыкновенно с первой же сцены ясно и определенно намечает характер действующего лица, ибо характер этот не развивается у него под влиянием внешних событий, а составляет нечто постоянное, наперед данное. Подобно тому, как Ричард III, только что выступив на сцену, произносит слова: «Я решился быть злодеем» и этим самым намечает в виде как бы программы весь дальнейший ход пьесы, так и здесь в первой сцене перед нами уже весь Гамлет, и из первого произнесенного им монолога, начинающегося словами:

О, если б вы, души моей оковы,
Ты, крепко сплоченный состав костей,
Ниспал росой, туманом испарился...

уясняются все основные свойства его характера.

Гамлет крайне, чрезмерно восприимчив. Поступок матери, ее поспешный брак после смерти мужа с братом покойного — поступок, который в каждом из нас в крайнем случае вызвал бы только умеренное порицание, — доводит Гамлета до злости, до отчаяния. В нем возникает ненависть к отчиму, ненависть к матери, еще шаг, и эту ненависть он переносит уже на женщин без исключения, имя которым «ничтожество».

Гамлет пессимист от природы. Мрачное настроение духа, резкая ненависть к человечеству, отвращение от жизни, выражающееся в желании умереть, все это в молодом, полном жизни и силы человеке, каким является Гамлет, не может быть вызвано одним только браком матери. Почва для такого настроения должна была в нем существовать уже раньше, издавна. Жизнь давно уже тяготит его без всякой внешней, заметной для нас причины и никогда не казалась ему светлым, солнечным днем. Некоторые критики утверждают, что Гамлет до брака матери находился в состоянии «естественного равновесия», из которого он выведен внезапным событием, браком матери. Но такой вывод произвольный, так как об этом состоянии равновесия, в котором Гамлет будто бы находился еще перед началом самой драмы, нигде не говорится. В действительности брак матери только укрепляет и усиливает в нем существовавшее уже раньше мрачное настроение, обусловленное его прирожденным пессимизмом.

Гамлет питает глубокое отвращение ко всякому притворству, всякой лжи и неправде. Он ясно говорит, почему он лишился уважения к матери, этого священного в каждом человеке чувства. Мать его после смерти отца горевала и плакала; печаль ее казалась неутешимой. Но вот прошел месяц, и она уже кидается в объятия другого. Оказывается, что ее слезы, ее горе и даже ее любовь к мужу в действительности были притворными. Слезы, пролитые ею по смерти мужа, — «притворные» слезы.

Природа одарила Гамлета волшебным даром ясновидения. Он отлично понимает, что дело здесь не в одном браке матери. Под этим наскоро заключенным браком скрывается, по мнению его, что-то недоброе, что-то другое, сокрытое от глаз всего света. Этот брак носит в себе зародыш дальнейших, великих, бедствий. «Здесь нет добра, и не будет его!» — пророчески восклицает он. Он уже ненавидит своего отчима, хотя об убийстве и преступлении еще ничего не знает. Он чувствует приближение грозы, когда небо еще ясно и когда окружающие лица о ней и не думают. И все эти дурные предчувствия Гамлета блестяще подтверждаются дальнейшими событиями драмы. Дар ясновидения — это преимущество Гамлета перед всеми другими и — скажем здесь же — его проклятие.

Таков в общих чертах характер Гамлета.

Питая отвращение ко всякой лжи и неправде, обладая в то же время даром ясновидения, Гамлет видит ложь, притворство и фальшь там, где они для простого человеческого глаза незаметны. Его взгляд проникает в человеческую душу, в тайники ее, видит все скрытые от других изгибы этой души и останавливается преимущественно и притом с некоторым злорадством на отрицательных свойствах человеческого характера, на человеческих слабостях.

Когда Гамлет приходит в спальню к своей матери, он ей открыто и прямо объявляет цель своего прихода.

Ты с места не сойдешь,
Пока я зеркало тебе не покажу,
В котором ты свою увидишь душу.

Это зеркало Гамлет показывает не только своей матери, но и королю, и Офелии. И все эти лица при виде этого зеркала содрогаются и с ужасом узнают самих себя, видят в этом зеркале свою собственную душу, неприкрытую ничем — ни улыбкой, ни придворной лестью, ни внешним, напускным достоинством.

Во время драматического представления король Клавдий, видя перед собой совершенное им самим злодеяние, внезапно встает и, не говоря ни слова, быстро удаляется в свои покои. Здесь, оставшись наедине, он сразу сбрасывает ту маску, которую он так долго носил перед всеми, и совесть, долго в нем подавленная, вдруг заговаривает.

Смрад моего греха доходит к небу;
На мне лежит древнейшее проклятие —
Убийство брата.

Кидаться на своего врага с кинжалом может всякий. Для этого не требуется ни ум, ни ловкость, ни нравственная сила. Мы знаем, что и Гамлет это отлично умеет. Но влиять на своего врага так, чтобы в нем, в закоренелом, бездушном злодее, заговорила совесть, чтобы в нем совершился цельный нравственный переворот, чтобы совесть его до того спокойная, превратилась в «когтистого зверя, скребущего сердце», — это высшее назначение мстителя, это в то же время самая величественная и возвышенная месть.

В разговоре со своей матерью Гамлет с демонической злобой изображает перед нею ее жизнь в самых отвратительных красках — ночью, в постели, в объятиях сладострастного кровосмесителя, — он безжалостно объясняет ей, что она, несмотря на преклонный возраст и жизненный опыт всегда и везде повиновалась только одному — чувственности, грубому, животному инстинкту. Каждое слово Гамлета, как кинжал, попадает в его несчастную жертву. И королева, слыша эти слова, видя перед собой это зеркало, в котором изображена ее душа, приходит в ужас и страх; она умоляет сына молчать:

Умолкни, Гамлет! В глубь моей души
Ты обратил мой взор: я вижу пятна;
Их черный цвет впитался так глубоко,
Что их не смыть волнами океана.

Этих черных пятен королева раньше никогда не замечала и ничего о них не знала. Как король, так и она начинает сознавать свою слабость и порочность. Смысл древнегреческого изречения γινῶσι σαῦτον — «узнай самого себя!» становится ясным. Узнать себя очень трудно в жизни. В жизни ложь, месть и притворство на каждом шагу. Все несовершенства искусно прикрываются и становятся незаметными. В жизни короля все считают за умного, мудрого правителя, королеву за любящую жену и нежную мать. И Гамлет, один только Гамлет, может довести этих лиц до сознания своего ничтожества. Только он один видит сокрытые от всех черные пятна в их душе.

Обращаясь к Офелии, Гамлет говорит: «Бог дает вам лицо, а вы делаете себе другое, вы пляшете, вертитесь, шепчете, созданиям Божиим даете имена в насмешку... и выдаете вашу чувственность за незнание». Здесь опять Гамлет попадает в большое место. В этих немногих словах, удивительных по их силе и яркости, но, к сожалению, всегда неверно переводимых, выжжено как раз то, что в наше время понимают под словом «кокетство». И под внешней оболочкой этого кокетства, этой

невинной, чарующей девичьей прелести, Гамлет видит то, что лежит в основании ее, то, чем женщина живет и дышит, — чувственность.

На первый взгляд может казаться, что по отношению к Офелии такой взгляд чересчур мрачен. Но дальнейший ход драмы вполне подтверждает пессимизм Гамлета. Офелия сходит с ума: в состоянии умственного расстройства маска, которую она постоянно носила, падает, все ее тайные мысли всплывают наружу, и она, нисколько не стесняясь, к ужасу всех окружающих ее придворных, поет циническую песню о молодце, впустившем к себе в комнату деву, но выпустившем ее уже не девой.

Но в драме выступают еще и другие лица, Полоний, Розенкранц, и Гильденштерн. Как относится к ним Гамлет?

Мы знаем не только из «Гамлета», но и из других драм Шекспира, что придворная жизнь внушила ему полное отвращение. В «Зимней сказке», в «Цимбелине», в «Как вам понравится» двору с его фальшью и неестественностью противопоставляется жизнь в лесу, на лоне природы, где везде царствует простота и мир, правда и откровенность. При дворе это не так; здесь постоянная борьба; всякий преследует исключительно личные выгоды, для достижения которых он всячески угрождает сильным мира сего. При дворе царствует лесть, обман и лицемерие. Датский двор в этом отношении не составляет исключения. На престоле восседает король-убийца, тщательно скрывающий от всех совершенное им злодеяние. Его самый близкий человек, Полоний, — сплетник, льстец и шпион. Не довольствуясь им, король приглашает ко двору Розенкранца и Гильденштерна, просит их наблюдать за Гамлетом, следить за каждым его движением, передать ему немедленно все, что они заметят, быть услужливыми шпионами, каковую роль они охотно исполняют. Все эти лица притворяются, их «язык медовый лижет прах с презренного богатства», вся их натура состоит из фальши и лжи, и поэтому Гамлет их ненавидит. Убив нечаянно Полония, он говорит: «Прощай презренный, навязчивый глупец! Прими свою судьбу! Ты видишь, быть слишком *деятельным* — это опасно». На вопрос Горацио, неужели Розенкранц и Гильденштерн погибнут, Гамлет отвечает:

Они получают то, к чему пошли
Навстречу сами! Гибель их нimalo
Мою не мучит совесть. Их сгубило
Излишнее желание *подслужиться*.

Гамлет видит в смерти этих лиц не несчастный случай, а заслуженную кару. Они подслуживаются, слишком много действуют. Гамлет простил бы им всякую другую слабость, но этой не прощает.

Тот же Гамлет бескорыстной дружбой привязан к Горацио: в этом бедном, незнатном человеке он высоко ценит правдивость и честность. Он дружественно беседует с простыми солдатами, радушно принимает актеров, называет их своими друзьями. Прекрасны его слова:

И сколько бедный человек, как Гамлет,
Вам может оказать любви и дружбы,
Он вам окажет их, Бог даст.

Гамлет любит всех хороших, правдивых и честных людей. Но он беспощаден и жесток там, где чует ложь и лицемерие.

И здесь мы получаем ответ на поставленный нами вопрос.

Гамлет в действительности с начала драмы до самого конца ее стремится не к мести, а к совершенно другой цели — к изобличению лжи и неправды в окружающей его среде.

Вместо Гамлета слабого, незнергичного, неспособного к действию, вместо книжника, погрязшего в философских аксиомах, не знающего и не понимающего жизни, перед нами Гамлет в полном обаянии своей великой этической миссии, состоящей в изобличении лжи, неправды и порока везде, где бы они не проявлялись.

Изобличая окружающих его лиц, Гамлет следует упомянутым уже выше основным свойствам своего характера. Он делает это отчасти сознательно, отчасти даже бессознательно.

Если он не мстит, то не потому, что он был неспособен к мести, а потому, что он *пренебрегает* этой, возложенной на него задачей, а сам следует другой цели, которая в его глазах более высокая.

Все разоблачения его покойного отца о гнусном убийстве, совершенном королем Дании, не подстрекают его к мести, как принято думать, а только дают пищу, дают богатый материал природному свойству его характера — стремлению к изобличению лжи и неправды. Это стремление усиливается, находит под собой почву и разрастается до страшных размеров.

Когда тень отца его перед ним исчезает со словами: «Прощай, прощай и помни обо мне!» — он, оставшись наедине, берет свой бумажник и записывает в нем: «Можно улыбаться, улыбаться — и быть злодеем». Тень покойного отца не для того вышла из могилы, чтобы высказать эту, как Гамлету, так и всему миру, давно известную истину. Но Гамлет субъективно, чисто лично толкует слова отца, и от всего столь страшного в своих подробностях рассказа отца в его воображении остаются только преступная женщина и улыбающийся злодей. О мести он не говорит ни слова. Его интересует одно — улыбающийся злодей. Все свои усилия он направляет на то, чтобы сорвать с этого злодея маску и выставить его во всей своей отвратительной наготе, о чем отец его вовсе не просил; при этом он жестоко нападает на свою мать, которую отец просил его не трогать.

Во втором действии он патетически восклицает: «Месьть!» Но, воскликнув это*, он тотчас же спохватившись, зовет к своей голове

* В переводах это слово почему-то пропускается.

и обдумывает хитрый план драматического представления, цель которого опять-таки изобличение «улыбающегося» злодея.

Изобличение это удается как нельзя лучше. Тогда Гамлет отправляется к матери, к преступной женщине, с твердым намерением изобличить ее также, но воздержаться при этом от всяких насильственных действий, и вдруг видит перед собой своего врага — в молитве. Момент благоприятный. Но ведь он ополчился против злодея — коварного, хитрого, улыбающегося злодея, а перед ним злодей — молящийся Богу, кающийся грешник. Тогда он чувствует, что в душе этого человека, стоящего перед ним на коленях, в этот момент происходит нечто великое, возвышенное, перед которым на время должны смолкнуть ненависть и вражда. Не неспособность к мести, а уважение к молитве заставляет его вложить свой меч обратно в ножны и оставить врага живым. Такие мысли делают ему честь. Их не следует ставить ему в укор.

Короля молящегося Гамлет убивать не решается. Но короля-отравителя, короля-убийцу он убивает без всяких колебаний.

Если он долгое время воздерживается от мести, то потому, что он ее не желает. Но нежелание не есть неспособность. Главная ошибка литературной критики в том и состояла, что нежелание действовать смешивалось ею с неспособностью к действию.

«В герое нет плана, но в пьесе есть план», — сказал Гёте⁴. Мы со своей стороны видим в действиях Гамлета один план: неуклонное, беспощадное бичевание лжи, притворства и неправды. Личность его есть пропасть против этих пороков.

Гёте говорит, что на Гамлета его покойным отцом возложена «великая задача»⁵. Может быть, кровавая месть и есть великая задача. Но та задача, которую взял на себя Гамлет, еще выше, ибо, исполняя ее, Гамлет является не только мстителем, но и судьей. Убийство короля есть физический подвиг, изобличение его — нравственный подвиг. Гамлет совершает и тот, и другой.

Гамлет равным образом одарен физически, нравственно и умственно. Так смотрел на него и сам Шекспир, и как бы для того, чтобы отнять у нас последнее сомнение в его способностях и его силе, он заканчивает драму словами:

Он все величие царское явил бы,
Когда б остался жив.

З. А. ВЕНГЕРОВА

Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес

Хотя в России литература о Шекспире далеко не так широко развита, как в Англии, Германии и даже во Франции, но и у нас есть много авторитетных трудов, посвященных и общему характеру творчества Шекспира, и отдельным вопросам, связанным с его произведениями. Ввиду этой широкой разработанности шекспировского вопроса, новая книга о великом драматурге вызывает скорее недоверие. Кажется, что ничего нового не может быть уже сказано после того, как почти каждая мысль и каждый стих Шекспира толковался и перетолковывался учеными и критиками, из которых многие делали Шекспира предметом изучения всей своей жизни. Но в том и заключается великое значение всемирных гениев, что каждое время может найти в них нечто еще не замеченное или недостаточно освещенное предшествующими эпохами. Гениальные произведения живут своей органической жизнью, и чем более развивается и утончается сознание с развитием культуры, тем более ему открывается истин в великих произведениях прошлого. Поэтому и о Шекспире в наше время можно сказать еще много нового и поучительного, и всякая попытка взглянуть на Шекспира самобытно, не руководясь общепринятыми рассуждениями, заслуживает внимания.

К таким попыткам принадлежит недавно появившаяся книга Л. Шестова. Она интересна уже тем, что автор не примыкает ни к одной из образовавшихся в шекспирологии школ. Он не идет по следам сухих немецких ученых, превративших творения Шекспира в какую-то энциклопедию, требующую систематических каталогов, т. е. комментариев немецких профессоров. Еще менее приближается он к французским критикам, сводящим, как например Мезьер, критику Шекспира к характеристике различных общественных типов, встречающихся у него¹. Для Л. Шестова интерес произведений Шекспира не только в частных истинах, им высказанных, и даже не в поэтических красотах, а в общем мирозерцании, стройном и законченном, из которого уже вытекают и его психологические откровения, и его вечные художественные образы. Л. Шестов очень своеобразно понимает философию Шекспира — и если не всегда можно согласиться с его посылками и выводами, то во всяком случае оригинальность его взглядов заслуживает внимания, и его убежденно и обстоятельно изложенная книга читается с большим интересом.

Несколько лет тому назад вышла в свет сенсационная книга Брандеса о Шекспире. Знаменитый датский критик, продолжатель Тэна, задумал подвести Шекспира под некоторые философские веяния новейшего времени. Одна из исторических заслуг Брандеса заключается

в том, что он первый в Европе заговорил о Ницше². Конечно, заслуга эта случайная, и если бы Брандес не открыл Ницше, то великий философ все-таки был бы открыт и владычествовал бы как и теперь над умами. Но Брандес твердо помнит свою заслугу и считает себя некоторым образом хозяином Ницше. Поэтому он и хочет приобщить к нему не только всю современность, но и все, что было великого в прошлом. Он начинает с Шекспира и целым рядом софизмов и ораторских приемов извлекает из уст излюбленных шекспировских героев поучения ницшеанского характера. Шестов справедливо восстает против этого насилия над Шекспиром и, опровергая Брандеса, показывает, в чем заключается философия Шекспира и почему она скорее полная противоположность ницшеанства, а не предвозвестница его.

Полемика против Брандеса проведена Шестовым с большою убедительностью, хотя и с недостаточной полнотой. Он прав, утверждая, что Брандес искусственно навязывал Шекспиру свои идеалы, но напрасно он не показывает, что идеалы Брандеса в сущности очень поверхностно связаны с Ницше. Брандес скептик и пессимист. Вместо того чтобы углубиться в смысл жизни, он с презрением отворачивается от нее. Из Ницше при этом он извлек только одну для себя пользу. Вместо того чтобы стыдиться своего презрения как слабости, он стал считать его признаком аристократичности духа и, не вникая в учение Ницше по существу, причислил себя к «сверхчеловекам», выдал себе право надменно презирать и поэтически скорбеть о том, чего он не понимает, т. е. о тайне жизни. Так поступают многие ницшеанцы, которые останавливаются на пессимизме Ницше и не в состоянии подняться вместе с философом на высоты его идеализма. Напрасно Шестов, встающий против ницшеанского толкования Шекспира, не выясняет, что никакого ницшеанства тут собственно нет.

Шестов гораздо более прав, говоря о родстве Брандеса с Тэном. Для позитивиста Тэна смысл жизни в законах, управляющих материальным прогрессом. Внутренний мир человека, управляемый психологическими законами и подчиненный неосязаемым законам нравственности, входит в его схему как нечто частичное, не имеющее отношения к цели жизни, понимаемой только как развитие материи. Человеческая жизнь со всеми ее страданиями есть как бы «цветение на поверхности», добавление к развивающейся материи. Никаких законов, управляющих внутренним миром поэтому нет, побуждениями людей управляет слепой случай, т. е. опять-таки закон материи, и поэтому поэт, рисующий внутренний мир человека, может быть только пессимистом, скорбящим о бессмысленности и ненужности человеческих страданий. Таким пессимистом Тэн считает Шекспира, и таким же вслед за ним признает его и Брандес.

Опровергая Брандеса, Шестов выставляет свое собственное толкование Шекспира, доказывая, что великий драматург занимается

не только психологией страстей, приводящей его к пессимистическому взгляду на бессмысленность страданий, но что у него есть чисто философский запрос, т. е. что он спрашивает не только «почему» люди страдают, но еще ставит вопрос: зачем? — т. е. вопрос о цели человеческой жизни. В творчестве Шекспира выступает главным образом значение трагического начала страданий, приносимых жизнью. Для позитивиста страдания — случайность. Камень падает и в своем падении уничтожает человека. Это — безразличная подробность, важен только тот физический закон, который заставил камень упасть. Так как этим законом обуславливается материальное бытие мира и подтверждается строгое соотношение между причиной и следствием, то ничего трагического в задавленном человеке материалист-философ не видит. Шестов указывает на глубокую пропасть, разделяющую самую сущность трагического творчества Шекспира от хладнокровного отношения материалистов к страданиям человека, и считает поэтому Шекспира совершенно неподсудным материалистическому пониманию Тэна и его преемника Брандеса. Все внимание Шекспира обращено именно на роковое значение случая, создающего страдания и непобедимого для воли и разума человека. Критик видит все величие Шекспира в том, что он проникся сознанием страданий и понял их не только умом, но и всем своим существом, т. е. что он пережил сам трагедию, и тогда только стал изображать ее со всей ее бездонной глубиной. Брандес связывает творчество Шекспира с его жизнью и объясняет его произведения психологически, пользуясь для этого теми весьма скудными биографическими данными, которые существуют о Шекспире. Шестов тоже считает психологию поэта крайне драгоценной для объяснения его произведений. Он утверждает, что, только пережив на самом себе нечто глубоко трагическое, писатель может понять значение жизни и отразить свое понимание в художественных произведениях. Одно теоретическое представление о значении страданий, одно только философствование на эту тему не может создать великого произведения. Истинно великими стали только те гениальные писатели, которые сами в себе пережили глубины падений, прошли через ад нравственных мук, не в области мысли, а в жизни, испытали все, что непонятный и необъяснимый нравственными законами случай может внести в душу человека. К таким просветленным страдальцам Шестов причисляет Шекспира и, соглашаясь с ним, мы могли бы включить в ту же категорию Достоевского, Ницше, Гоголя. Относительно них обилие биографического материала подтверждает наглядным образом связь творческого подъема с трагическими переживаниями в жизни. Но о жизни Шекспира приходится только догадываться по его произведениям, так как положительного о нем ничего неизвестно. Шестов справедливо обвиняет Брандеса в том, что он решается делать какие-либо выводы из различных сказок, распространяемых о жизни

Шекспира. Но отказываясь останавливаться на каких-либо фактах, критик утверждает, основываясь только на различных произведениях Шекспира, что в жизни великого драматурга был страшный перелом, катастрофа, изменившая его мирозерцание, его отношение к жизни и сделавшая его из теоретика, довольно легкомысленно рассуждавшего о чувствах и страданиях, бессмертным трагиком, постигшим смысл жизни. Шестов отличает два резко разграниченных периода в творчестве Шекспира. В первом из них обнаруживается только его художественный талант, а сами суждения о жизни еще поверхностны. Типическим образцом этого первого периода является комедия «Как вам угодно»³ с ее героем, легкомысленным пессимистом Жаком. Жак, по объяснению Шестова, тот же Гамлет, но еще не познавший страдания на самом себе. Поэтому все его блестящие тирады, в которых жизнь человека сравнивается с театральным представлением, не что иное, как остроумные схемы жизни, без всякого проникновения в суть того, что жизнь содержит. После этой комедии в жизни Шекспира произошло нечто, нам совершенно неизвестное, но глубоко трагическое, и, испытав на себе власть случая, Шекспир понял, что есть нечто стоящее выше безучастного философствования, т. е. понял глубину жизни и необходимость действия. Тогда он написал «Гамлета».

Трудно согласиться с тем толкованием, которое Шестов дает центральной трагедии Шекспира, но это толкование — прямой вывод из всего его мирозерцания. Он ставит жизнь и страдания, связанные с жизнью, выше отвлеченной мысли; последняя только классифицирует явления и элементы жизни, отводя всему свое место в стройной цельности мироздания, и не останавливается на безысходности «надрывов», не плачет и не иступляется вместе со страждущим человечеством. Шестов видит в Гамлете осуждение праздного философствования, не способного на действие. Гамлет кажется ему отрицательным типом. Значение мучительных переживаний датского принца в том, что случай поставил его в необходимость не рассуждать о страданиях других людей, как это может делать Жак. Жизнь подступила к нему самому, он сам переживает власть случая и должен решать вопрос о жизни. Этим подтверждается необходимость личного переживания трагедии, для того чтобы понять жизнь и уметь с ней справиться. В «Гамлете» однако поставлен только вопрос и не дано его разрешение, именно потому, что так силен еще в благородном принце элемент рефлексии, аристократическое пренебрежение к жизни и действию. Критик показывает, что в дальнейшем творчестве Шекспир все более уяснял себе необходимость действия. Непосредственно за «Гамлетом» он написал «Юлия Цезаря» и воплотил в Бруте все то, что не доставало слабому мечтательному Гамлету. Кориолан, Макбет и наконец король Лир — дальнейшие ступени, по которым поднимался великий драматург в своем всестороннем и проникновенном понимании

жизни как совокупности страдания в борьбе с всевластным случаем. В разборе каждой из этих трагедий критик развивает свою основную мысль о противоположении мысли и действия, философии и жизни и связывает ответы, которые дает драматург, с собственной психологией Шекспира, с тем, что он понял в себе значение трагедий в жизни.

Такова основная мысль Шестова в его толковании Шекспира. В ней, конечно, много спорного, но изложенная горячо и убедительно, она интересна в своей оригинальности. Нам кажется, что в психологическом отношении критик прав, что в самом деле писатель, испытавший сам на себе трагедию сомнений и падений, тем глубже может проникнуть в смысл жизни. Но эта правда — психологическая, а не отвлеченно философская, понимание страданий и переживание их есть только путь к правде, а не сама правда. Жизнь при всей ее полноте не заключает в себе конечного смысла бытия. Есть нечто, с чем она граничит и что становится понятным лишь в том случае, если уяснить себе связь между видимым и непознаваемым. Шекспир — психолог, объясняющий жизнь, но нужно пойти еще дальше и видеть в его изображениях отражение истины, лежащей вне жизни и ее понимания.

<Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ>

Георг Брандес. Шекспир, его жизнь и произведения. Том 1; Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес

Громкое имя автора дает возможность новой книге Брандеса обойтись без особенных рекомендаций: она в них не нуждается, но надо сказать правду, она и заслуживает их далеко не в такой степени, в какой их стоили прежние произведения датского критика и историка европейской литературы. Редактор русского перевода, сказав в похвалу ей, что она «считается как самый интересный культурно-исторический роман», в сущности, приблизил нас к жестокой правде: наше исследование Брандеса слишком похоже на роман: его «умение читать между строками» не раз переходит в вылавливание между строк Шекспира того, чего там по существу вовсе нет: автобиографических признаний и указаний. Неудивительно что книга, основанная на таком неустойчивом фундаменте, более близка к культурно-историческому роману, чем к научному исследованию. Но, что ж, роман — подходящая форма для гипотез и парадоксов, а гипотезы и парадоксы — лучший способ привлечь и увлечь обширный круг читателей. Брандес не всегда прав в своих взглядах на Шекспира, но он не только любит Шекспи-

ра, но и знает его — у нас же принято преклоняться в кредит: можно знать, можно и не знать. Знают то, что входит в репертуар заезжих трагиков, ищут драмы под названием «Фальстаф» и смешивают «Как вам угодно» и «Что хотите».

В этой атмосфере безразличия книга г. Шестова производит своеобразное и значительное впечатление; она проникнута таким серьезным, деятельным и горячим отношением к великому поэту, что захватывает даже там, где вас возмущают воззрения автора. Если хотите, это книга не о Шекспире и не о Брандесе: замечания о творчестве Шекспира и труде Брандеса — только форма, в которую, быть может и не случайно, уместились волновавшие автора мысли: это — рассуждения о нравственной философии, это бурный и, нам кажется, основанный на недоразумении протест против рационализма, это книга о себе, пожалуй, больше, чем о Шекспире; но за всем этим было бы несправедливостью не заметить тех резких и справедливых возражений, какие получают в работах г. Шестова теории Брандеса. Частные вопросы изучения Шекспира, занимающие датского критика, его не интересуют. Он предполагал лишь «выяснить, что видит Брандес в Шекспире и чем был Шекспир», — и надо сказать, в тех рамках, какие он себе поставил, это удалось ему. От маленького модернизованного Шекспира, созданного Брандесом по образу и подобию своему, он возвращает нас к Шекспиру поистине могучему и вечному, от сверхчеловека — к всечеловеку. Несмотря на хорошие знания, вложенные в книгу, от нее отдает не книжной ученостью, а свободной и пытливой мыслью, которая и заблуждается лишь потому, что не стоит на месте, а тянется вверх и ищет.

Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ

«Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» Л. Шестова

Рекомендую вниманию читателя другую книгу — «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» Л. Шестова. Странная это книга. Интересная и красиво написанная, она написана точно где-то на облаках, и красивые контуры этих облаков местами заволакивают мысли автора, и с той высоты, на которой они плывут над землей, много на этой земле — в том числе в сочинениях Толстого и Ницше и во всем, что к ним относится — представляется автору в совершенно неверном освещении, фактически неверном. Так, например, г. Шестов утверждает, что «многие читатели готовы отрицать художественный гений за гр. Толстым. Им представляется, что назвать гр.

Толстого гением значит оскорбить нравственность, ставящую впереди всех своих требований уметь сочувствовать несчастью ближнего. Они считают своей важнейшей обязанностью переводить гр. Толстого в разряд второклассных писателей, не могущих сравниться с Диккенсом или Тургеневым» (стр. 16). В числе личных знакомых г. Шестова, может быть, такие читатели и есть, но чтобы «многие» считали своей «важнейшей» обязанностью переводить Толстого в разряд «второстепенных» художников — это может показаться только с заоблачной высоты, откуда не все ясно видно. Впрочем, на этот раз мы не коснемся гр. Толстого и ограничимся второй частью книги г. Шестова, трактующей о Ницше.

«Для огромного большинства людей книги Ницше не нужны, даже вредны, — говорит г. Шестов, — так что приходится только жалеть, что журналы и газеты так хлопочут ознакомить большую публику “в общих чертах”, т. е. в доступном, иначе говоря, в совершенно искаженном виде с физиономией нового философа. Все почти, о чем писал Ницше, слишком далеко от обычных предметов человеческих размышлений и от переживаний большинства людей, и поверхностное знакомство с его сочинениями ничего, кроме ложных и неправильных суждений о нем, дать не может» (стр. 177–178). И вот почему г. Шестов издает книгу в 200 страниц, из которых половина посвящена гр. Толстому, а другая — знакомит публику «в общих чертах» с философией Ницше; в общих чертах значит, по толкованию самого г. Шестова, в искаженном виде, с «ложными и неправильными суждениями»... Не думаю, чтобы такое искажение было обязательно для всякого изложения взглядов Ницше, но в изложении г. Шестова, несмотря на его глубокое уважение к несчастному немецкому мыслителю, действительно есть много ложного и неправильного. Зависит это отнюдь не от того, что будто бы невозможно обойтись в данном случае без искажений. Невозможно передачей «в общих чертах» заменить подлинник, но это относится не только к Ницше; невозможно с полной ясностью изложить некоторые взгляды Ницше, но это зависит от условий нашей печати; невозможно, наконец, на 100 страницах равномерно изложить все стороны философии Ницше, но и это не аргумент в пользу неизбежности искажений. У г. Шестова искажения объясняются, мне кажется, тем, что при всем его глубоком уважении к Ницше, он желает внушить читателю еще более уважительное отношение, чем какое питает сам. Поэтому он затушевывает мало симпатичные или совсем не симпатичные ему взгляды Ницше и выдвигает вперед те, которые ему, г. Шестову лично, особенно дороги. Он не останавливается перед средствами, довольно-таки рискованными, хотя я, разумеется, не думаю заподозривать его в умышленном извращении; нет, это делается само собой, в силу увлечения, закрывающего глаза на одно, широко раскрывающего их на другое.

Г. Шестов пишет: «Ничего не льстит больше его (Ницше), измученной душе, как надежда остаться неразгаданным. Когда Брандес назвал его учение “аристократическим радикализмом”, т. е. применил к Ницше два пошлых или опошленных слова (у датского критика непочатый угол таких слов), даже с внешней стороны не характеризующих философию Ницше, этот последний был в восторге и утверждал, что это самое умное, что он слышал о себе. Вернее, в словах Брандеса Ницше видел лишь доказательство, что его цель достигнута, что люди настолько ослеплены его литературой, что не думают о нем самом. А это именно ему и нужно было. Он всего более боялся быть разгаданным и потому придавал своим признаниям такую форму, будто они никакого отношения к нему не имели. Брандес, сам всегда пишущий о том, что к нему никакого отношения не имеет, спокойно поверил, “что аристократический радикализм” — это все, что можно найти у Ницше» (стр. 163–164).

Что писатель может писать о своих муках и радостях для себя, чтобы излить переполненную душу, замаскировывая это переполняющее для постороннего глаза, — это знает, вероятно, каждый писатель, — разумею, конечно, настоящего, «кровного», как говорил Салтыков, писателя, который живет в литературе. Но в писателе плодovitом это частный случай, а чтобы вообще он желал «остаться неразгаданным» и чтобы он был в восторге от того, что его кто-нибудь переврал, чтобы в этом он видел «достижение своей цели» — этому, конечно, поверить нельзя. Этого не бывает и быть не может. Есть, конечно, лжецы и лицемеры, которые не хотят быть разгаданными, потому что они гробы повапленные, потому что под яркими «вапами»¹ в них скрывается тлен и смрад, но Ницше не лжец и не лицемер. И почему он достиг цели, когда его Брандес переврал (если переврал)? Брандес переврал, а вот г. Шестов разгадал, значит, цель все-таки не достигнута. И почему Ницше признал именно определение Брандеса верным, тогда как другие отгадывания сурово отталкивал? Казалось бы, если он желал вообще оставаться неразгаданным, так ему безразлично было, кто и в какую сторону неверно его толкует. Однако этого не было...

Я не знаю книги или статьи Брандеса о Ницше, но осмеливаюсь думать, что г. Шестов несколько преувеличивает (или приуменьшает), говоря, что, по мнению датского критика, «аристократический радикализм — это все, что можно найти у Ницше». Сомневаюсь, чтобы таково действительно было мнение Брандеса. А затем решительно, без всяких сомнений утверждаю, что — пошлые ли это слова: «аристократический радикализм» или только опошленные — а ими верно характеризуется значительная часть духовного багажа Ницше. И отнюдь не потому обрадовался он им, что увидел в них свидетельство своей неразгаданности. Напомню г. Шестову его собственные слова: Ницше был «слишком пронизителен и честен по натуре своей, чтобы обманывать себя и других» (стр. 179).

Чрезвычайно интересно и для всей книги г. Шестова характерно то обстоятельство, что в ней ни разу не поминается термин «Wille zur Macht», жажда власти, столь часто встречающийся в сочинениях Ницше². А между тем эту жажду власти Ницше считал коренным свойством человеческой природы — правда, таким, которому только в избранных, в *Uebermensch*'ах³ должен быть предоставлен простор. Есть известие, что Ницше когда-то мечтал быть основателем, где-нибудь за морем, колонии, в которой он был бы полновластным владыкой на благо покорному населению. И это вполне соответствует его философии. Он так настойчиво и красноречиво говорил о бессилии мысли как таковой, о необходимости претворения ее в дело и из того в общественное дело, а г. Шестов, проставив в подзаглавии своей книги слова «философия и проповедь», преклоняется перед Ницше-философом и отмечает почти презрительно Ницше-проповедника, считая вообще «проповедь» делом вздорным и ненужным. Но у Ницше труднее, чем у кого-нибудь, отделять философию от проповеди, и как бы ни старался г. Шестов выкинуть из философии Ницше его «аристократизм», «пафос расстояния», «сверх-человека», как вещи внимания не стоящие, они составляют необходимый элемент этой философии. Г. Шестов с величайшей уверенностью говорит, например: «Ницше ставит в вину христианству широкое распространение современной идеи о равенстве людей и об этом говорит часто, много и *как будто* бы страстно, хотя в *сущности* он к общественным вопросам был равнодушен до наивности» (стр. 115). Обратите внимание на подчеркнутые мною слова: человек говорит часто, много и, конечно, неподдельно страстно, а г. Шестов утверждает: «как будто» страстно; на каком основании — неизвестно. И как проник г. Шестов в «сущность» этого упорно желавшего оставаться неразгаданным человека, опять-таки неизвестно. Очевидно, г. Шестов распоряжается в душе Ницше как хозяин в собственном доме: по своему личному вкусу изменяет назначение комнат, заколачивает двери и пробивает новые, переставляет мебель и проч.

Возражая Рилу⁴, г. Шестов пишет: «Ницше говорил об основной, наиболее занимавшей его проблеме — проблеме нравственности, что она была его личным вопросом, что с ней была связана его судьба. Очевидно, не о “мыслях как переживаниях” шла у него речь, хотя он и был философом, т. е. человеком, умеющим отдавать себе отчет в своих мыслях и чувствах. Его “переживания” связаны не с отвлеченными, лежащими вне интересов других людей вопросами, а с тем, из чего складывается вся наша жизнь» (стр. 102–103). Именно. Но поэтому-то Ницше никоим образом не мог быть равнодушен к общественным вопросам.

Биография Ницше не богата какими-нибудь яркими событиями; кроме болезни, из нее даже нечего рассказать. Но г. Шестов рассказывает. Он говорит: «Когда Ницше поразил гром (т. е. болезнь) — небо

было над ним ясно и чисто; он не ждал ниоткуда опасности, был доверчив и спокоен, как малое дитя. Он служил “добру”, он вел чистую и честную жизнь немецкого профессора, искал идеалов у греческих философов и новейших музыкантов, изучал Шопенгауэра, вел дружбу с Вагнером⁵ и во имя всего этого — что почиталось им тогда самым важным и нужным — отказывался от действительной жизни... Но в то же время, как он ради этих добродетелей, ради “добротного имени” ушел от жизни, чтобы в тиши своего кабинета создавать новые теории (так понимал он тогда служение добру), он не знал, не подозревал даже, что придется так неслыханно расплачиваться за свою добросовестность... Он все задушил в себе, все природные инстинкты и запросы, которые обыкновенно умеют заставить подчиниться себе и самые добродетельные души... Он учился и учил — всему, что считал важным, нужным, серьезным, и за этим делом совсем позабыл о жизни. Даже при появлении первых грозных признаков болезни Ницше не обеспокоился. Он наскоро глотал разного рода лекарства, чтобы не возиться со сложным лечением, и не отрывался от своего служения; и продолжал свои философские и профессорские занятия до тех пор, пока недуг не свалил его окончательно. Только тогда понял, наконец, Ницше, что добродетель не защитит его от всего. Но уже было слишком поздно» (стр. 21–23). «Ницше был и остался до конца своей жизни нравственным человеком в полном смысле — самом обыденном — этого слова» (стр. 111). «Ни пьянства, ни разврата, ни дуэлей, ни всего прочего, чем была наполнена жизнь гр. Толстого, у него не было. Он служил добру». И добро сыграло над ним коварную шутку. Пока он был молод, силен, здоров, пока он мог обойтись и без утешения добра, т. е. пока он имел в своем распоряжении все, чему обыкновенно радуются и чем живут люди, и добро приносило ему свои дары. Когда же все у него было отнято, когда он остался один — и добро, как неверный друг покинуло его» (стр. 113–114). На стр. 162 г. Шестов говорит о «праведной жизни» Ницше, на стр. 163 о его «безысходном отчаянии, что нельзя смыть с себя позор прошлой добродетельности»...

Вы видите, как быстро растет, под пером г. Шестова, «добродетельность» Ницше. Сперва мы имеем нравственного человека «в самом обыденном смысле этого слова», характеризующегося преимущественно отрицательными чертами: ни пьянства, ни разврата, ни дуэлей. Но затем эта обыденно-нравственная жизнь превращается в жизнь праведника... В действительности, никаких подвигов добродетели Ницше не совершал и от жизни не сторонился: он любил общество, любил музыку, был санитаром-добровольцем в франко-прусскую войну. Но он много работал, и это — хотя тут были, может быть, и другие причины — повело к переутомлению, окончившемуся страшною болезнью. Что при этом «добро» покинуло его, это не верно, потому что при нем неотлучно оставалась его мать, а потом сестра, самоотверженно при-

ковавшая себя к одру болезни Ницше. Вообще личная история Ницше так глубоко печальна, что нет никакой надобности сгущать ее краски. Как бы то ни было, именно ею г. Шестов объясняет восстание Ницше против Бога, «добра», науки, за которых он поочередно хватался как за опору жизни. В том мнении есть известная доля правды, но это далеко не вся правда. Хотя бы уже потому, что в его первом произведении, *Geburt der Tragödie*, — значение которого, мимоходом сказать, г. Шестов напрасно умоляет, считая его лишь «типическим образцом талантливой ученой *causerie* в пессимистическом стиле», — содержатся зародыши его позднейшего мирозерцания, насколько его можно освободить от противоречий. Но главная беда г. Шестова состоит в том равнодушии к общественным вопросам, которое он напрасно усваивает Ницше. Благодаря этому равнодушию, он склонен объяснять возникновение философии Ницше, так сказать, путем самозарождения: точно у него не было предшественников; не было и нет людей (кроме г. Шестова), сочувственно воспринимающих и понимающих те или другие стороны его учения; не было и нет, наконец, общественных условий, подготовлявших, вскормивших и вспоивших это учение. А все дело будто бы в личной истории Ницше: высоко даровитый человек служил «добру», на этом служении свихнулся, восстал и сказал нечто совершенно чужое всем современникам; до такой степени чужое, что его и понять никто не может, да и сам он не хотел быть понятым, и очень это хорошо, что его не понимают, что он всем чужой... Это, конечно, неверно. Как ни экстравагантны некоторые взгляды Ницше, но он вполне сын своего времени.

Исторические взгляды Ницше как раз прямо противоположны тем, какие мы видели у г. Энгельгардта⁶. Где-то, когда-то сильные, смелые, жестокие, жизнерадостные, «злые» люди, люди-«господа» столкнулись со слабыми, смиренными, трусливыми, «добрыми» людьми, людьми-«рабами», и покорили их. Но с течением времени покоренные сами одержали над покорителями победу, заразив их своею «рабскою» моралью. «Рабы», в виду своей слабости и трусливости, естественно жалась друг к другу, действовали скопом и потому выработали принципы солидарности, любви к ближнему, сострадания, милосердия, смирения, уступчивости, «доброты» и т. п., совершенно чуждые «господам». Однако последние заразились этой альтруистической моралью, осложнившейся с течением времени соображениями пользы и разумности в теории и подавлением жизненной энергии на практике. Таким образом, и Ницше скорбит о нравственном упадке человечества, но он ставит плюсы там, где у г. Энгельгардта стоят минусы, и наоборот, и самый ход истории представляется ему в обратном порядке: не от солидарности и взаимной любви к эгоизму и жестокости, а, напротив, от эгоизма и жестокости — к прискорбному, по его мнению, смягчению нравов. О фактическом обосновании своей теории Ницше

не очень заботился. Что касается настоящего и будущего, то, по мнению г. Энгельгардта, задача современной цивилизации состоит в том, чтобы «...сохранив интеллект европейца, вернуться к нравственному типу первобытного человека» (стр. 87). Ницше не пожелал бы с такой решительностью сохранения интеллекта современного европейца, ибо видит в нем очень существенные изъяны, но согласился бы на возвращение к нравственному типу первобытного человека — только под типом-то этим он понимает нечто противоположное идеалу г. Энгельгардта...

У г. Энгельгардта есть любопытное рассуждение об Эмиле Золя. Он громит «пошлость», «лицемерие», «негуманность» критиков этого талантливого писателя. «Читать Золя тяжело, — пишет г. Энгельгардт. — Он не успокаивает. Он не возбуждает ни к чему не обязывающих и никому ненужных “добрых чувств”, приятных слез, сладкой горести. <...> Это не любезно, это обидно, это дерзко наконец! То ли дело Диккенс, например. <...> Понятно, что такой писатель, как Золя, не мог не вызвать ожесточенной брани» (стр. 191). В этом рассуждении (я его сильно сократил) хорошо отражаются приемы мысли г. Энгельгардта. Он закрывает глаза на тот поток хвалы, который выпал на долю Золя, и видит только ожесточенную брань, которой, пожалуй, и совсем не было. Затем «лицемерно», «пошло», «негуманно», как доказывает г. Энгельгардт, все современное общество, а не только литература, и тем паче не только литература о Золя. А между тем едва ли есть или, по крайней мере, очень недавно был писатель, который читался бы так нарасхват, как Золя. А из этого следует, кажется, заключить, что читать Золя не так уж тяжело, как думает г. Энгельгардт. В чем тут дело — это другой вопрос, но ясно, что какими-то своими сторонами Золя совпал с какими-то, может быть неслышными, может быть очень разнородными, но широко распространенными течениями.

То же самое следует сказать о Ницше. Огромный успех его сочинений, широко распространенная слава его имени свидетельствует о том, что он отнюдь не такой всем чужой человек, как думает г. Шестов. Одно из течений, к которым примыкает философия Ницше, я уже указал — это дарвинизм. Автор предисловия к *Also sprach Zarathustra*, некий Гаст⁷, утверждает, что Ницше первый отнесся известным образом к христианской этике и демократизму, показав, дескать, их внутреннюю связь и вредоносность. Это, конечно, неверно, и гораздо правильнее поставил дело другой последователь Ницше, Тилле, озаглавивший свою книгу словами «*Von Darwin bis Nietzsche*»⁸, хотя и он не упоминает о наиболее характерных для его темы дарвинистах. Сюда примыкает «аристократический радикализм» Ницше, который он сам признал, и, не в обиду г. Шестову будь сказано, признан совершенно вольно. Чтобы понять то оригинальное, что внес в этот аристократический радикализм Ницше, надо остановиться на знаменитом заглавии его

книги «Jenseits von Gut und Böse», которое и г. Шестов, подобно г. Во-лынскому и действующим лицам «Накипи» Боборыкина, переводит словами «по ту сторону добра и зла»⁹. Мне уже неоднократно случалось указывать на неправильность этого перевода и теперь я остановлюсь на нем несколько дольше.

«По ту сторону добра и зла» значит по ту сторону нравственно хорошего, одобрительного, и нравственно дурного, неодобрительного. А так как Ницше и сам любил называть себя «имморалистом», то разные мозгляки и пакостники сочли себя вправе его именем совершенно расстегнуться: нет, дескать, никаких нравственных норм; избранным, кандидатам в сверхчеловеки нечего стесняться, и даже «пороки» предпочтительнее «добродетели» (и вот почему наш Осип Яковлев восклицает: «Я хочу, я хочу быть порочным»¹⁰, хотя в желаемом им «полночном объятье» ничего порочного, может быть нет). Слышал ли Ницше о происходящих во имя его мерзостях или нет, но в книге «Zur Genealogie der Moral» он пожелал объяснить. Первый отдел этой книги озаглавлен: «Gut und Böse, Gut und Schlecht», а на странице 17 читаем: «Jenseits von Gut und Böse»... Dies heisst zum Mindesten nicht «Jebseits von Gut und Schlecht». Как бы ни относились мы к взглядам Ницше, но нельзя же клеветать на него: не упразднить нравственность считал он себя призванным, а реформовать, поставить на новые, более прочные основания. Г. Шестов цитирует из «Genealogie der Moral» одно выразительное место; цитирует он его в немецком подлиннике, справедливо опасаясь испортить переводом энергию и страстность оригинала. Не риску и я перевести и приведу лишь сущность. Ницше предлагает некоторому любопытствующему смельчаку послушать, как «фабрикуются на земле идеалы». Тот слышит «осторожный лукавый шепот», и по чрезвычайной слащавости этого шепота заключает, что в нем ложь. Затем различает: «слабость» обращается в «заслугу», неспособное бессилие — в доброту, преклонение перед чем-то ненавистным — в послушание, низость — в смирение, дряблость — в терпение, неумение мстить — в нежелание мстить или даже в прощение, даже в любовь к врагу. А между тем все эти лгущие люди полны мести и ненависти (voll Rache und Hass). Как бы ни мотивировал Ницше эту «месть и ненависть» «добрых» людей, ясно, что он не имморалист в смысле отрицания какой бы то ни было морали. Прежде всего мы видим тут отвращение к лицемерию, к мести и ненависти, прикрытой «добротой», а затем — желание найти основание для морали не «по ту сторону добра и зла» — там никакой морали нет и быть не может, — а «по ту сторону доброты и злобы», вне их.

В чем же нашел Ницше основание для новой морали? Я приведу несколько афоризмов из его последнего сочинения «Der Antichrist»: «Что хорошо (gut)? Все, что поднимает чувство мощи в человеке, жажду мощи (или “волю к мощи”), самую мощь». «Что дурно (schlecht)? Все,

истекающее из слабости». «Что такое счастье? Чувство, что мощь растет, что преодолено препятствие». «Не довольство, а усиление мощи: не мир вообще, а война; не добродетель, а сила». «Слабые и неудачники должны гибнуть: первое положение нашей любви к человечеству; и им следует в этом помогать». «Что вреднее какого бы то ни было порока? Действенное сострадание всем неудачникам и слабым».

Мощь, сила ума и характера, сила духа и тела — вот та точка в пространстве по ту сторону доброты и злобы, вне их, опираясь на которую Ницше критиковал и рассчитывал преобразить современную мораль. «Порочность» он отнюдь не проповедовал, и, несмотря на некоторые чрезмерности его страстной, местами полубезумной речи, развинченные декадентики, восхваляющие или и практикующие «пороки», не имеют никакого права на него ссылаться. Не отрицает он и «любви к человечеству», но понимает ее не в форме любви к «ближнему», каков бы ни был этот ближний, а в форме любви к «дальному», к грядущему воплощению все большей и большей мощи, ради которого он и осуждает на гибель всех слабых и неудачников, Из этой чисто дарвинистской идеи проистекает весь «аристократический радикализм» Ницше. Он презрительно относится к массам, к «народу», который есть, по его мнению, не более, как «удобрение», нужное для произрастания нескольких великих людей; о рабочих он говорит: «побрал бы их черт и статистика!». Женщин, как существа слабые, он осуждает навеки играть подчиненную роль и чуть не пеной у рта говорит о так называемой «женской эмансипации» и т. д.

Обличая современное буржуазное общество в лицемерии, г. Энгельгардт не делает какого-нибудь открытия: лицемерие это общеизвестно. Принципы любви, долга, самоотвержения, сострадания и проч., исповедуемые вслух, для огромного, подавляющего большинства отнюдь не служат практической руководящей нитью в жизни. И в верхних, и в средних, и в нижних слоях европейского общества есть множество людей, тяготящихся теми узлами, которые их связывают в разнообразные целые, теми правилами жизни, которые налагаются фактом принадлежности к семье, известному кругу, национальности, государству и проч.; а все эти правила имеют в своем основании любовь, долг, самоотвержение. В сущности, все это давно изъедено молью истории и держится только круговой порукой лицемерия. Но не все же лицемеры. Есть и такие, что несут выпавшее на их долю бремя со смирением волов, добросовестно исполняющих свою работу за пропитание, пока сил хватает; а есть и такие, что не выносят лицемерия и открыто, дерзко, словом или делом нарушают правила общежития в широком смысле этого слова. Но это только одна сторона дела. Читатель благоволит обратить внимание на странно враждебное отношение разного рода рабочих на печатающихся в этой же книжке «Русского Богатства» страницах романа Грушецкого «Углекопы»¹¹. Литейщики и углеко-

пы, углекопы и шлепры¹², поляки и силезцы (собственно поляки же, только из Силезии) точно только и ждут случая, чтобы сцепиться группами, именно как углекопы и литейщики, как поляки и силезцы. В принадлежности к какой бы то ни было общественной группе, большой или маленькой, есть какая-то магическая сила, стирающая личное сознание и навязывающая личности групповые нравы, обычаи, групповую ненависть, часто совершенно бессмысленную. Лондонская уличная толпа, в составе которой, наверное, есть люди, жестоко обиженные родиной, при известиях с театра южно-африканской войны¹³, вдруг чувствуют себя англичанами как англичанами, в унисон режут от воинственного восторга или злобы против буров и венчают лаврами виновника войны, Чемберлена, хоть война ляжет на них тяжким бременем¹⁴. Но чтобы наблюдать эту магическую силу коллективного сознания, поддерживаемого нравственной заразой, нет надобности останавливаться на крупных исторических событиях, — мы ее ежедневно во всех мелочах нашей жизни кругом себя видим. И только сильное личное сознание может ей противодействовать, поднимаясь в ту же высшую сферу, где нет эллина и иудея, литейщика и углекопа, нет и нравственных обязанностей, налагаемых исключительно принадлежностью к эллинам или иудеям, литейщикам или углекопам: где человеческая личность простора требует, где она вне принадлежности к какой бы то ни было группе опирается на одно, что ей действительно принадлежит: творчество, труд вообще, — ибо все остальное есть дело случайностей рождения или капризов судьбы.

Таким образом, мы имеем в современном европейском обществе два противоположных течения: общество налагает на личность известные обязанности, личность частью подчиняется им, частью обходит путем лицемерия, частью же открыто протестует. Но эта борьба личности и общества, «борьба за индивидуальность», не есть особенность нашего времени, она ведется с незапамятных времен. В ней, а не в смене жестокости и смягчения нравов, как думают с разных точек зрения Ницше и г. Энгельгардт, заключается весь смысл истории. Надо только иметь в виду, что «общество» состоит из целого ряда концентрических кругов, в свою очередь борющихся между собой: и это тоже не со вчерашнего дня. Когда семья выделялась из более обширной и более древней группы рода, это был один из труднейших и мучительнейших исторических процессов: род и семья долго и страстно боролись за верховенство над личностью. В настоящее время «общество» настолько сложилось, над личностьюросло столько концентрических кругов, узоры жизни стали до такой степени пестры, что это маскирует основной фон борьбы за индивидуальность. Но борьба эта идет, как шла и прежде, с переменным успехом: то в одном отношении, то в другом, то один из концентрических кругов, одна из групп одерживает победу над личностью, то другая, то терпят от нее поражение. Быть может, борьба эта никогда не кончится, быть

может, не увидит ее конца и застывшая или сожженная земля. Но человеку, в котором мысль, чувство и воля достаточно деятельны, нельзя в ней не участвовать, и надо выбирать. Задача не в том, чтобы соединить интеллект современной европейца с нравственным типом первобытного человека, и не в том, чтобы ценою жизни и достоинства миллионов человеческих существ выработать «сверхчеловека». Задача в том, чтобы найти и осуществить такую форму общежития, которая не налагала бы на личность цепей, которые она сама признает цепями. Повторяю, может быть, эта задача неосуществима даже на протяжении тех сотен тысяч или миллионов лет, которые еще остается жить человечеству, но отказаться от нее нельзя, нельзя, по крайней мере, не участвовать в ее разрешении активно или пассивно. Логический, если не фактический источник философии Ницше побудил его принять в этой борьбе сторону личности, притом с намеком на возможность безнадежной борьбы, на трагический исход ее. Такой именно смысл имеют многие страницы еще *Geburt der Tragödie*. И позже Ницше выражал согласие «погибнуть на великом невозможном», лишь бы душа вся жила, всею роскошью своих сил и способностей, всею доступною человеку полнотой жизни. Главного и, пожалуй, единственного, хотя и многообразного в своих разветвлениях, врага этой полноты жизни Ницше видел в узах, налагаемых на личность обществом, по крайней мере существующими общественными формами, равно как и теми идеальными формами, которые рисуются умам социалистов и коммунистов. Те высшие, метафизические фикции, на которые, по мнению г. Шестова, были направлены единственно стоящие внимания удары Ницше, — в совершенно верной мысли самого Ницше суть продукты главным образом все тех же общественных уз. Этот-то индивидуализм, эти-то страстные выпады в защиту верховенства личности, не признающей над собой никого и ничего, никакой власти, ни земной, ни небесной, и притянули к Ницше анархистов. Но, как уже сказано, он сурово оттолкнул их, обозвал «собаками» и «тарангулами». Дальнейшее течение мысли привело его к предоставлению полноты жизни не всем и каждому, а лишь избранным, «господам», «сверхчеловекам» или кандидатам в сверхчеловеки. А все остальные должны довольствоваться ролью «удобрения». Это была измена индивидуализму, так как личность приносилась в жертву «совокупности жизни», некоторому высшему целому, в действительности принявшему форму аристократического общества. Кто же решит, кому быть наверху, кому внизу в этом идеальном общественном строе? Решит судьба или естественный ход вещей. Надо лишь не только не препятствовать свободному течению дел, а и помогать ему. А для этого прежде всего надо покончить с состраданием и с так называемыми альтруистическими чувствами вообще.

В книге г. Шестова находим следующий любопытный комментарий к этим идеям Ницше: «Если сама природа так мало заботится о том,

чтобы охранить от гибели и крушения свои творения, если смерть, разрушение, уничтожение оказываются безразличными явлениями в массе других безразличных явлений, если, более того, сама природа пользуется для своих целей убийством и разрушением, то что дает нам право возводить в закон “добро”, т. е. отрицание насилия? Гром убивает человека, болезни измучивают его, другие животные отнимают у него пищу — все это естественно, все это в порядке вещей, все это закон природы. И как неумолима, как беспощадна эта природа, Ницше, к сожалению, слишком хорошо знал из своего опыта. В то время, как он, обессиленный, опозоренный, разбитый, с безумным ужасом глядел в свое неизвестное будущее, ни один добрый гений, ни один голос во всей вселенной не отозвался на его несчастье. И вдруг мы решаемся называть так систематически практикуемую природой жестокость противоестественной, незаконной, коль скоро она получает свое проявление в действиях человека. Грому можно убивать, а человеку — нельзя. Засухе можно обрекать на голод огромный край, а человека мы называем безбожным, если он не подает хлеба голодному! Должно ли быть такое противоречие? Не является ли оно доказательством, что мы, поклоняясь противному природе закону, идем по ложному пути, и что в этом тайна бессилия “добра”, что добродетелям так и полагается ходить в лохмотьях, ибо они служат жалкому бесполезному делу» (стр. 190–191).

Здесь мы подходим к учению о «добре» гр. Толстого, как его понимает г. Шестов. Но гр. Толстой слишком крупная фигура, а у меня остается слишком мало времени и места; тем более что хотелось бы поговорить и о «Воскресении», а потому пока кончаю. По поводу же приведенных слов г. Шестова замечу здесь одно: неправда, что «ни один добрый гений, ни один голос во всей вселенной не отозвался на несчастье» Ницше. Это звучит трагически красиво, но это неправда...

Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ

Л. Шестов о гр. Л. Толстом

Двадцать пять лет тому назад я писал о «деснице и шуйце гр. Л. Толстого¹» и с тех пор не раз имел случай подтвердить на новых произведениях великого писателя свой взгляд на него. Никому не уступлю я в глубоком уважении к его деснице, но у него есть и шуйца, преклонение перед которой, даже умолчание о которой я считал бы недостойным как его самого, так и меня холопством.

В «Воскресении» есть такое рассуждение: «Одно из самых обычных и распространенных суеверий то, что каждый человек имеет одни свои

определенные свойства, что бывает человек добрый, злой, умный, глупый, энергичный, апатичный и т. д. Люди не бывают такими. Мы можем сказать про человека, что он чаще бывает добр, чем зол, чаще умен, чем глуп, чаще энергичен, чем апатичен, и наоборот; но будет неправда, если мы скажем про одного человека, что он всегда добрый или умный, а про другого, что он всегда злой или глупый... Каждый человек носит в себе все задатки всех свойств людских, и иногда проявляет одни, иногда другие, и бывает часто совсем не похож на себя, оставаясь все одним и самим собой. У некоторых людей эти перемены бывают особенно резки. И к таким людям принадлежал Нехлюдов»².

И к таким людям принадлежит гр. Толстой. Не то чтобы он бывал то умен, то глуп, то добр, то зол — это слишком грубое деление, не говоря о грубости слов, — но его настроение и связанные с ним взгляды на все, что на белом свете делается, меняются необыкновенно быстро. В книге «Литературные воспоминания и современная смута», так возмущившей моего корреспондента, приведены обильные фактические тому доказательства³. Но в этом вихре сменяющихся настроений и взглядов Толстой остается все-таки Толстым; все происходящее в нем быстрые перемены представляют собою вращение около одной и той же оси, противоположные концы которой я пытался найти в его деснице и шуйце. В виду вышеприведенного наглядного свидетельства того, что у нас даже «почитатели» разве только почитывают, мне следовало бы, может быть, во избежание недоразумений, с подробностью выяснить, что я разумею под десницей и шуйцей Толстого. Но это скучно, и я предпочитаю привести краткое резюме, уже сделанное в книге «Литературные воспоминания и современная смута».

«В общих чертах дело состоит в том, что в гр. Толстом сидят два равные человека, имеющие очень мало общего между собою. Один (“десница”) — смел, решителен, жаждет деятельности, не принимает ничего на веру, и всякий факт, как бы он ни был освящен преданием или другим каким авторитетом, готов подвергнуть самому беспощадному допросу: не выдержал факта допроса разума и совести, и гр. Толстой отменяет его, как никуда негодную ветошь, хотя бы за него горы горой стояли. Другой (“шуйца”) — робок, боится ответственности или, по крайней мере, сильно не любит тех, кто решается действовать на свой страх, видит в фактах какую-то таинственную и непреодолимую мощь и силу, которым нельзя и не следует противиться ни словом, ни делом, ни помышлением»⁴.

К этому надо прибавить еще исключительно богатую натуру гр. Толстого; богатую не только художественным талантом. Перевалив за семьдесят лет, он оказывается деятельнее, энергичнее, моложе многих двадцатипятилетних. Он и землю пашет, и верхом ездит, и музицирует, и выпускает одно за другим произведения, так или иначе волнующие весь цивилизованный мир. И эту разностороннюю энергию

он обнаруживал всегда, таково стихийное требование его природы. Это очень важно заметить. Г. Шестов полагает, что гр. Толстой обратился к «мужицкому труду» после того, как повидал московскую гольтьбу, изображенную в «Мыслях, вызванных переписью»*. Это одна из многих хронологических неточностей или неясностей г. Шестова. Гр. Толстой пахал землю еще в конце пятидесятых годов, без малого лет за тридцать до «Мыслей, вызванных переписью», и, что особенно любопытно заметить, усиленно занимался в то же время гимнастикой: его мускулы всегда требовали большой, тяжелой работы, так сказать, жаждали напряжения. И точно также его нервы и мозг. Отсюда и те эксцессы молодости, которых прах он отрясает от ног своих в «Исповеди»; отсюда и гигантская умственная работа, как художественная, так и публицистическая, непрерывно продолжающаяся почти полвека и, можно сказать, до сего дня каждый раз вызывающая всеобщее внимание. (Отметим, кстати, еще одну хронологическую неточность г. Шестова. Он называет «Мысли, вызванные переписью в Москве» «первым значительным публицистическим произведением гр. Толстого». Странная ошибка: первые, в высокой степени замечательные и для всей деятельности Толстого чрезвычайно характерные публицистические статьи относятся к 60-м годам.)

Эта изумительная сила, эта необычайная жизнеспособность и разносторонняя полнота жизни внушают гр. Толстому столь же необычайную самоуверенность. Но, к сожалению, самоуверенность эта переходит за пределы сил гр. Толстого, как бы ни были они огромны. Он слишком «сам», слишком полон собой и потому не терпит предшественников, собственноручно то и дело открывая или давно открытые или несуществующие Америки, всех и все властно меряет на свой личный аршин и решает вопросы мировой важности исключительно для своего личного обихода; его огромное я слишком заслоняет для него собою весь белый свет. Это, по-видимому, противоречит его столь часто и красноречиво заявляемой им любви к человечеству и характерным для него взрывам смирения, самоуничижения, покаяния. Однако это так. За фактическими доказательствами отсылаю читателя опять-таки к первому тому книги «Литературные воспоминания и современная смута» и здесь приведу лишь один пример.

Статья «О переписи в Москве» оканчивается чрезвычайно энергичным призывом. Выразив надежду, что переписчики своим любовным отношением к московской гольтьбе «сделают то, что в Москве не будет ни одного раздетого, ни одного голодного, ни одного проданного за деньги человеческого существа, ни одного несчастного, задавленного судьбой человека, который бы не знал, что у него есть братская помощь»,

* Статья эта в собрании сочинений гр. Толстого (т. XII) озаглавлена «Так что же нам делать?». Ей предшествует статья «О переписи в Москве».

гр. Толстой заключает: «Пускай механики придумывают машину, как приподнять тяжесть, давящую нас, — это хорошее дело; но пока они не выдумали, давайте мы по-дурачки, по-мужицки, по-крестьянски, по-христиански наляжем народом, не поднимем ли. Дружней, братцы, разом!»⁵ Статья эта написана в 1882 году, гр. Толстому было 55 лет. А между тем с какою до наивности юношеской отвагой и энергией берется он за дело! Ему говорят о непреодолимой трудности предприятия, — он не хочет слышать этих предупреждающих голосов. Он знает, что «в больших городах и в Лондоне есть пролетариат», но он предлагает: «забудемте про это... и не будемте говорить, что это так надо; этого не надо и не должно, потому что это противно и нашему разуму, и сердцу; и не может быть, если мы живые люди»⁶. Такова по существу всегда (к счастью, не всегда она так наивна) десница гр. Толстого: чьи бы то ни были советы, какие бы то ни были авторитеты, какой бы то ни был исторический опыт, — все бледнеет перед судом его разума и сердца; на все дерзает он, имея при этом двусмысленно смиренный вид; *двусмысленно* смиренный, потому что прислушайтесь к этому призыву: «по-дурачки, по-мужицки, по-христиански», — разве это, в самом деле, похоже на смирение? Но вот, затея не удалась, гр. Толстой видел много ужасов в московских ночлежных домах и трущобах и убедился, что эти ужасы не так-то легко прикончить «по-дурачки». Но, ужаснувшись, он очень быстро нашел новый способ покончить с нищетой, людским унижением и горем. Решив, что «так жить нельзя», т. е. жить в оправе из ляпинских нищих⁷, голодных, пропащих пьяниц, проституток, — гр. Толстой уехал в деревню и, по его собственным словам, «для себя разрешил страшный вопрос, стоящий перед *всем миром*»⁸. Он стал работать мужицкую работу, не покидая и умственной деятельности, и в этой полноте жизни, в этом удовлетворении всегдашних алканий своих мускулов и мозга нашел и спокойную совесть, взбудораженную было зрелищем московских трущоб, нравственное удовлетворение вообще, с придачей физического здоровья. Он сам рассказал нам о *своем* великом счастье. Правда, он прибавляет, что его примеру «очень скоро» последуют многие, очень многие, наконец, все, и таким образом все будут так же счастливы, как и он... Вы видите, что это та же самоуверенность, с которою он приглашал людей приняться за дело «по-дурачки».

В книге г. Шестова читатель найдет много любопытных указаний в этом направлении — именно по поводу душевных движений у гр. Толстого, вызванных московской переписью. Приведа слова гр. Толстого: «я был вознагражден вполне за то, что не заробел перед выводами разума и пошел туда, куда они вели меня», — приведа эти слова, г. Шестов спрашивает: «В чем же оказалась награда? В том, что ляпинские жители стали иными, что их судьба стала менее ужасной? Нет, само собою разумеется, ляпинцы забыты: лучше стал сам гр.

Толстой». И далее: «Оказывается, что не только не “нельзя жить” нам ввиду ляпинской нужды, но можно жить отлично — радостно, весело, бодро, совсем так, как в свое время жил Левин или Пьер Безухий после женитьбы». Все это и многое другое в этом роде очень верно, но г. Шестов упускает из виду, что обращение к мужицкому труду после московской переписи не свидетельствует о каком-нибудь очень крупном перевороте в гр. Толстом: его мускулы всегда и прежде стихийно требовали работы, которую и получали то в виде гимнастических упражнений, то в виде мужицкого же труда. Менялись только, смотря по обстоятельствам, те теоретические взгляды, которые освещали это алкание мускулов для самого гр. Толстого. И эти перемены сводятся в общем к усилению деятельности то десницы, то шуйцы графа, хотя обе они действуют, по крайней мере иногда, и одновременно.

В книге г. Шестова есть одно в высшей степени интересное указание. Интересно не только указание на факт, но и его истолкование г. Шестовым. Дело идет о Соне в «Войне и мире». Вы помните эту хорошенькую, неглупую, добродетельную, самоотверженную и однако жестоко обделенную судьбой девушку; помните ее трогательную детскую любовь к Николаю Ростову, который впоследствии дрался из-за нее с Долоховым, ее самоотверженный отказ от брака с Николаем и, наконец, ее бледную, тусклую роль приживалки в семье Ростовых и Безухих в конце романа. Г. Шестов приводит следующий разговор Наташи и графини Марьи:

«— Знаешь что, — сказала Наташа, — ведь ты много читала Евангелие: там есть одно место прямо о Соне.

— Что? — с удивлением спросила графиня Марья.

— Имущему дастся, а у неимущего отнимется, помнишь? Она — неимущий: за что? не знаю; в ней нет, может быть, эгоизма, — я не знаю, но у нее отнимается и все отнялось. Мне ее ужасно жалко иногда; я ужасно желала прежде, чтобы Nicolas женился на ней; но я как-то всегда как бы предчувствовала, что этого не будет. Она *пустоцвет* (курсив гр. Толстого), как на клубнике»⁹.

Г. Шестов замечает по этому поводу: «Соня пустоцвет; ей ставится в вину отсутствие эгоизма, несмотря на то, что она вся преданность, вся самоотвержение. Эти качества, в глазах гр. Толстого, не качества, ради них не стоит жить; кто только им не обладает, тот лишь похож на человека, но не человек... Кто, соблазнившись учением о долге и добродетели, проглядит жизнь, не отстоит вовремя своих прав, тот “пустоцвет”. Таков вывод, сделанный гр. Толстым из того опыта, который был у него в эпоху созидания “Войны и мира”. В этом произведении, в котором автор подводит итог своей 40-летней жизни, добродетель *an sich*, чистое служение долгу, покорность судьбе, неумение постоять за себя — прямо вменяются в вину человеку».

Повторяю, указание интересно, но не слишком ли обширен вывод из указанного факта? Видя в подчеркнутом названии «пустоцвет» и во всей печальной судьбе Сони отрицательное отношение к ней автора, г. Шестов находит в «Войне и мире» еще только одно лицо, к которому гр. Толстой относится явно отрицательно: это — Наполеон. Вне этих двух исключений, «всякий, кто жил, как бы он ни жил, даже безнравственно, пошло, грубо, не вызывал негодования гр. Толстого». К одним он относился с добродушной и веселой насмешкой, к другим (даже к «злодею Долохову») с уважением и т. д. «Спорить» нужно только с Наполеонами, желающими отнять у нас человеческое достоинство; да с Сонями, так неудачно втирающимися своими безрезультатными добродетелями в богатую и полную жизнь». Я подчеркнул слово «спорить», потому что спорит ли Толстой с Соней, по крайней мере, так, как он спорит с Наполеоном? Относительно Сони он просто констатирует факт, который, мимоходом сказать, г. Шестов совершенно напрасно противопоставляет факту благополучия графини Марьи: в девушках последняя претерпевает даже гораздо более ярко унижительные положения из-за «добродетели an sich, чистого служения долгу, покорности судьбе, неумения постыдиться за себя», и это не помешало ей кончить благополучием. В Соне же, как говорит гр. Толстой, «было все, за что ценят людей, но было мало того, что могло бы заставить Ростова любить ее»¹⁰. С чем же тут «спорить»? Другое дело Наполеон. Но он далеко не единственное лицо, к которому автор относится явно враждебно. Оставим в стороне семью Курагиных (хитрого и неразборчивого в средствах князя Василия, распутную, глупую и жестокую красавицу Элен, такого же распутного красавца Анатоля, идиота Ипполита), жестокого и грубого Аракчеева, влюбленную Веру Ростову и т. п. действующих лиц, которых автор то и дело ставит в унижительно смешные или позорные положения. Остановимся только на Сперанском, Раstopчине, Милорадовиче, Толе и других генералах — составителях «диспозиций». Все это — явно нелюбимые Толстым люди. И не любит он их именно за то же самое, за что казнит Наполеона, хотя они и не так заметны на мировой сцене. Вот что он говорит в одном месте об этих сравнительно маленьких людях: «Люди эти, увлекаемые своими страстями, были слепыми исполнителями только самого печального закона необходимости; но они считали себя героями и воображали, что то, что они делали, было самое достойное и благородное дело»¹¹. Переходя затем к нареканиям на Кутузова, гр. Толстой пишет: «Такова судьба не великих людей, не grand-homme, которых не признает русский ум, а судьба тех редких, всегда одиноких людей, которые, постигая волю Провидения, подчиняют ей свою личную волю... Для русских историков — странно и страшно сказать — Наполеон, это ничтожнейшее орудие истории... есть предмет восхищения и восторга, он grand. Кутузов же, тот человек, который... являет необычайный

в истории пример самоотвержения и сознания в настоящем будущего значения события, Кутузов представляется им чем-то неопределенным и жалким... А между тем трудно представить себе историческое лицо, деятельность которого так неизменно постоянно была бы направлена к одной и той же цели. Трудно вообразить себе цель более достойную и более совпадающую с *волею всего народа*»¹².

Обращаю внимание читателей на подчеркнутые мною слова: «закон необходимости», «воля Провидения», «орудие истории», «воля всего народа». Это все разные названия для одной и той же высшей инстанции, в которую гр. Толстой апеллирует всякий раз, как получает преобладание его шуйца, — в противоположность суду собственного разума и сердца во всех тех случаях, когда преобладает десница. Не следует однако думать, чтобы граф Толстой не только на всем протяжении своей деятельности, но и в каждый данный момент был свободен от противоречий, то есть выдвигал только свою шуйцу или десницу. В общем «Война и мир» написана шуйцей (и это очень радует г. Шестова), но даже в незаслоненном великолепными художественными образами и картинами философско-историческом послесловии к этому перлу русской литературы есть места от десницы. Например: «Благо тому народу, который в минуту испытания, не спрашивая о том, как по правилам поступали другие в подобных случаях, с простотою и легкостью поднимает первую попавшуюся дубину и гвоздит ею до тех пор, пока в душе его чувство оскорбления и мести не заменится презрением и жалостью»¹³. Чтобы оценить все значение этих строк, надо припомнить сказку гр. Толстого «Об Иване дураке и его двух братьях». Там подданные Ивана-дурака заслуживают благоволение автора тем, что встречают солдат тараканского царя не дубиной, а, напротив, тем, что предоставляют им грабить и убивать себя, — и «благо» им, потому что в конце концов тараканским солдатам «гнусно стало», и они «не пошли дальше, и все войско разбежалось». Покорись течению обстоятельств, судьбе, воле провидения, закону необходимости, — и как бы еще ни переодевалась эта высшая инстанции — и благо тебе будет: — таково требование шуйцы гр. Толстого. Не покоряйся ничему, кроме голоса своего разума и сердца, пишет, напротив, его десница. Но в обоих случаях он остается все тем же властным и самоуверенным гр. Толстым.

Еще одно любопытное замечание г. Шестова, касающееся эпиграфа к «Анне Карениной»: «Мне отмщение и Аз воздам». «Мы привыкли, — говорит г. Шестов, — истолковывать его (эпиграф) в том смысле, что окончательный суд над людьми может и должен быть произнесен не человеком и что удача или неудача нашей земной жизни не служит доказательством правоты или неправоты нашей. Но в «Анне Карениной» чувствуется совершенно иное понимание евангельского текста. Уже в этом романе гр. Толстой не только изображает человеческую жизнь,

но судит людей. И судит не так, как должен судить беспристрастный, спокойный судья, не ведающий жалости, но не знающий и гнева, а как человек, глубоко и страстно заинтересованный в исходе разбираемого им процесса. Каждая строчка этого замечательного произведения направлена против неведомого, но определенного врага или в защиту неведомого же, но вполне определенного союзника».

«Уже в этом романе»... Но когда же гр. Толстой творил иначе? Припомните старые произведения, хоть, например, «Люцерн» или «Казачки» или «Два гусара». Везде он тот же властный художник, которому принадлежит «отмщение», который «воздаст». Таков, я думаю, всякий художник, ибо всякому художнику дана страшная власть в меру его сил вязать и решить, казнить и миловать свои создания. Только одни слишком уже подчеркивают свои казни и милости, а другие не пользуются данною им властью, ограничиваясь фотографиями. Гр. же Толстой никогда от своей власти не отказывался (разница была только в степени страстности суда, да в его объектах), хотя это и прикрывалось для постороннего глаза художественным мастерством. Ну а в публицистических статьях или в таких экскурсах, как философско-историческое послесловие в «Войне и миру»... Здесь уже, разумеется, с окончательною ясностью выступают его симпатии и антипатии, а вместе с тем и его полнота собою, его самоуверенность. Особенно бросается в глаза это последнее свойство, когда на гр. Толстого нападает стих смирения и покаяния. В каждом своем произведении он выступает носителем полной и несомненной истины; нужды нет, что истина эта заменится, может быть, завтра же другою, даже противоположною, — довлеет дневи злоба его, завтра граф все-таки окажется обладателем полной и несомненной истины. И когда он, например, в один прекрасный день «вместо своего образования признал свое невежество», — он тут же отнюдь не со смирением решал весьма сложные и трудные вопросы, решение которых мало совместимо с «невежеством». Когда он в «Войне и мире» приглашал всех смиренно признать себя равно необходимыми «орудиями истории», он жестоко казнил Наполеона, Растопчина и других, имевших дерзость считать себя не только орудиями, а и деятелями истории, хотя они, по его собственному мнению, иначе и не могли исполнить свою роль орудия.

Но возвратимся к «Анне Карениной», в которой, по словам г. Шестова, «каждая строчка направлена против невидимого, но определенного врага или в защиту невидимого же, но тоже вполне определенного союзника». Кто же этот враг и кто этот союзник? Союзник — «правило», отвечает г. Шестов, враг — нарушение правила. Анна, как самая крупная фигура из нарушителей правила, терпит и самую ужасную казнь: гр. Толстой смертью «отмщает», «воздаст» ей за нарушение правила супружеской верности; он еще подчеркивает непреложность этого правила тем, что сухой автомат Каренин не пара Анне, и все-таки

Анна должна понести казнь. Затем, чем мельче нарушители, тем меньше им и «воздается». «Все действующие лица “Анны Карениной” разделяются на две категории. Одни следуют правилу, правилам и вместе с Левиным идут к благу, к спасению; другие следуют своим желаниям, нарушают правила и, по мере смелости и решительности своих действий, подпадают более или менее жестокому наказанию».

Мне кажется, это — как и многое другое в книге г. Шестова. — слишком прямолинейно и слишком произвольно. Вспомним хоть Долли, которая уж кажется никаких «правил» не нарушает, а терпит муку мученическую, в то время как ее муж с чрезвычайным весельем нарушает их на каждом шагу, никакой казни за это не получая. Да и в чем состоят эти «правила», за нарушение которых гр. Толстой «отмщает» и «воздает»? В числе казимых г. Шестов отмечает Вронского, а между тем у этого центавра есть целый кодекс совершенно точно определенных «правил», который (кодекс) г. Шестов сам цитирует: «Жизнь Вронского, — говорит гр. Толстой — тем была особенно счастлива, что у него был свод правил, несомненно определяющих все, что должно и не должно делать... Правила эти несомненно определяли, что нужно заплатить шулеру, а портному не нужно, что лгать не надо мужчинам, а женщинам можно, что обманывать нельзя никого, а мужа можно, что нельзя прощать оскорблений, но оскорблять можно». Из самой формулировки этих «правил» видно, что гр. Толстой их отнюдь не одобряет, напротив, за них-то и казнит Вронского; значит, есть правила, нарушение которых даже желательно или обязательно с точки зрения гр. Толстого. С другой стороны, жить без всяких правил, следуя только своим «желаниям», немножко мудрено, по самому существу дела. Например, г. Шестов очень ценит наречения Ницше: «что слабо, то нужно толкнуть», «не желай быть врачом у безнадежно больного». Но разве это не «правила»? И нуждаются в этих правилах, очевидно, те, кто не *желает* толкать слабого и желает быть врачом у безнадежного больного, чтобы облегчить ему последние минуты жизни. Из всего этого видно, что г. Шестов говорит не о правилах вообще, а только об известных правилах, которых, однако, ближайшим образом не определяет.

В числе благополучных действующих лиц «Анны Карениной», пользующихся явным расположением Толстого и неповинных в нарушении правил, г. Шестов ставит на первом месте Левина. Для характеристики же Левина он приводит следующие слова гр. Толстого: «Прежде (это началось почти с детства и все росло до полной возмужалости), когда он (Левин) старался сделать что-нибудь такое, что сделало бы *добро* для всех, для человечества, для России, для всей деревни, он замечал, что мысли об этом были приятны, но самая деятельность всегда была нескладная и сходила на нет; теперь же, когда он, после женитьбы, *стал более и более ограничиваться жизнью для себя*, он, хотя и не испытывал

более никакой радости при мысли о своей деятельности, чувствовал уверенность, что она спорится гораздо лучше, чем прежде, и что она становится все больше и больше. Теперь он, точно *против воли*, все глубже и глубже врезывался в землю, как плуг, так что уж и не мог выбраться, не отвернув борозды». И его жизнь «не только не бессмысленна, как была прежде, но имеет *несомненный смысл добра*»¹⁴.

Как видите, это история, весьма похожая на ту, которую пережил сам гр. Толстой во время московской переписи и после нее: подобно Левину, он старался сделать что-нибудь такое, что было бы «добром» для всех, но когда это вышло нескладно и сошло на нет, стал жить *для себя*, и это, как и с Левиным было, имело «несомненный смысл добра». Но Левин живет все-таки не так, как живет гр. Толстой. В чем же состоит то «добро», о котором так много говорят и гр. Толстой, и г. Шестов, в самом заглавии своей книги поставивший «добро в учении гр. Толстого и Ницше»? Г. Шестов оперирует этим словом на всем протяжении своей книги, но определение «добра» дает лишь в конце ее (стр. 190): «добро, т. е. отрицание насилия». Очевидно однако, что и это определение не годится, оно слишком узко для уразумения хотя бы того добра, которое гр. Толстой и Левин собирались делать, и того, которое делали или делают. Выходит что-то очень смутное, и смутность эта находится, я думаю, в прямой связи с указанным мною в прошлый раз недоразумением, которое хорошо выражается переводом слов «Jenseits von Gut und Böse» словами: «по ту сторону добра и зла»¹⁵. Поэтому повторяю: никогда Ницше не думал становиться по ту сторону добра и зла, он предлагал для познания истинного добра и истинного зла стать по ту сторону доброты и злости; никогда не отрицал он «правила» вообще, он предполагал упразднить старые, ходячие правила и дать новые.

На этом я кончу с г. Шестовым и перейду к «Воскресению».

П. П. ПЕРЦОВ

«Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» Л. Шестова

Вот безусловно талантливая книга, и в лице ее автора, имя которого не встречалось нам ранее, можно с полной уверенностью приветствовать серьезную умственную силу. Положительно весело смотреть на эти зеленые молодые побеги, которые за последнее время выбегают то здесь, то там из-за каменных пустырей и унылых солончаков нашей правоверной «толстой» журналистики, на страницах которой, конечно, невозможно было бы появление и работы г. Шестова. Что г. Шестов есть

действительно «начинающий», за это до известной степени ручаются некоторые внешние черты его работы — неясность и даже скомканность общего плана, неоднократная тавтология и, наконец, отсутствие своего языка при несомненном присутствии своих мыслей. Книга написана общелитературным, «гладким» языком, — а все, вполне доросшее до самого себя, тем самым вращается и в своеобразную внешнюю оболочку. Этого «своеобличья» пока нет еще у г. Шестова, но некоторые внутренние черты его индивидуальности проступают уже и теперь, и по ним можно заключить, что автор будет хорошо и «целесообразно» вооружен для битв, ему предстоящих.

Подзаголовок книги выражает и главное ее содержание: философия или проповедь? — таков вопрос, которым автор измеряет глубину и цельность чужого идеализма, и, вместе с тем, таково требование, которое им, очевидно, предъявляется самому себе. «Холодное» искание истины или «горячая» пропаганда морали? — в чем больше правды и высшей смелости духа, в чем больше «пользы» наконец? Само собою разумеется, что огромное большинство «мыслителей», особенно у нас в России, где начали мыслить со вчерашнего дня, решит этот вопрос в пользу «реальной деятельности» проповедников и против отвлеченного «кабинетного мышления» философов. Этические проблемы и чисто-этическое их разрешение есть первое, с чего начинается деятельность мысли, и в аттической философии Сократ предшествовал Платону и Аристотелю.

Впервые отделяющемуся от мира, от «реальной действительности» духу естественно искать разрешения своих сомнений вблизи себя, в той же действительности, и, по неопытности, преувеличивать свои силы и свое реформаторское на действительность влияние. Только после приходят сомнения и в мире, и в себе, уже не успокаиваемые исключительной верой в добро и проповедью добра, противоречия жизни раскрываются — и нужен предвечный Эрос Платона или миро-державный Разум Аристотеля, чтобы дать уже не столько успокоение, сколько примирение.

Наши русские философы все еще не увидели с полной ясностью роковую для них, как для философов, «невозможность служить добру, не жертвуя собой», т. е. не жертвуя всей полнотой и силой своей мысли. Они все еще «проповедуют» «оправдание добра» и «религию, как свет и радость».

Г. Шестов показался нам в этом смысле «новым» человеком, и мы выше потому и назвали его хорошо вооруженным для битв, ему (как философу) предстоящих: в его книге мы нашли полное понимание задачи и совершенное предпочтение истины добру — предпочтение не только философское, но, в конце концов, и этическое, т. е. религиозное, потому что религия как таковая должна включать в себя не только «свет» и «радость», но и мрак, и горе, как включает их в себя

мир. На частных примерах Толстого и Ницше — первого, укрывшегося от бездн философского сомнения под гостеприимную сень самоудовлетворенного проповедничества, — и второго, более смелого в своем искании, часто выдерживавшего весь свет божественных лучей, но, в сущности, также заслонившегося экраном с «этическим» девизом «*Übermensch*», — на этих ярких современных явлениях показывает г. Шестов относительное могущество и значение критерия истины и добра в нашем мирозерцании.

Поднятые им вопросы заслуживали бы долгой и сложной беседы, которой здесь, конечно, не место. В тесных рамках журнальной рецензии нам хотелось только наметить главный, на наш взгляд, нерв писателя, насколько он сказался в этом его опыте. Не можем, однако, не указать также на прекрасное, вполне независимое отношение г. Шестова к избранным им писателям. Такого спокойного, достойного тона по отношению к Толстому и такой чуткой добросовестности по отношению к Ницше мы почти не запомним в текущей нашей литературе, где холопство перед первым и заушения по адресу второго сделались обычными явлениями (вплоть даже до иных наших философов включительно). Между тем, рано или поздно, придется же изменить точку зрения на гениального немецкого философа, нам, правда, пока почти неведомого.

М. Х.

Л. Шестов. «Достоевский и Ницше» (Философия трагедии)

Книга Шестова очень любопытна, несмотря на растянутость изложения, массу отступлений в сторону. Сопоставление Достоевского и Ницше не ново, и Шестов не старается доказать его, а берет это уже как факт. Очень оригинально и смело объяснение «христианского» мировоззрения Достоевского. По мнению Шестова, Достоевский по своему существу есть «подпольный» человек, это сам Раскольников, Иван Карамазов и т. п., а вся его положительная мораль — это симуляция или самообман, в лучшем случае. «Записки из подполья» — это было публичное, хотя и не открытое отречение от всего прошлого. С этого времени Достоевский переродился, и вся его дальнейшая литературная деятельность была направлена на то, чтобы рассказать правду подпольного человека, рассказать свои сомнения в тех идеалах, которые считаются незыблемыми, святыми. «До Достоевского никто не осмелился высказывать такие мысли, хотя бы и с соответствующими

примечаниями. Нужно было великое отчаяние для того, чтобы такие мысли возникли в человеческой голове, нужна была сверхчеловеческая дерзость, чтобы явиться с ними перед людьми» (стр. 50). При таких условиях он терял связь с людьми. И Достоевский понимал, что «ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти». «Вот на этот случай, — говорит Шестов, — и требуется общепринятый мундир, ведь не явиться же на люди со словами подпольного человека, с преклонением пред каторгой, со всеми “оригинальными” мыслями, наполнявшими голову Достоевского. Люди такого ближнего не захотят слушать, прогонят. Людям нужен идеализм, во что бы то ни стало. И Достоевский швыряет им это добро целыми пригоршнями, так что под конец и сам начинает временами думать, что такое занятие и в самом деле чего-нибудь да стоит. Но только временами, чтобы потом самому же посмеяться над собой» (стр. 112). Чем глубже расходился с обычными идеалами, «тем истеричнее выкрикивал он их» (стр. 56).

Несомненно одно, что Достоевский глубоко проник в ту часть нашей души, которая не хочет подчиниться совести и разуму. Все идеалы, все запросы морали, которые поставил Ницше, переживались и переживались глубоко Достоевским. Но это был «бес», который мучил его и с которым он не мог согласиться, так как в душе он переживал еще другое, совершенно противоположное, мировоззрение и переживал его глубоко, как это видно на его образах Сони, Алеши и др., как это видно на его публицистических статьях. В душе Достоевского действительно жили две души: одна рвалась к небесам, другая хотела здесь на земле жить. Обладая живым темпераментом, Достоевский не мог жить одной теорией, и для жизни ему необходимы были свои положительные идеалы, и он их чувствовал так же сильно, как и противоположные. Достоевский переживал в себе действительно и мораль обыденности и мораль трагедии.

В своей книге Шестов старается вникнуть в психологию перерождения Достоевского, но это не удалось ему. Так, разрыв Белинского с Достоевским он объясняет тем, что Достоевский почувствовал непоследовательность в Белинском. «Познается, — говорит в одном месте Достоевский, — что самый забитый, последний человек есть тоже человек и называется брат твой». Это были первые идеи, с которыми вступил Достоевский на литературное поприще. Выразителем этих идей тогда был главным образом Белинский. Последний стремился, по крайней мере в литературе, провозгласить «декларацию прав» человека. Белинский понимал все-таки, что «естественный порядок вещей» смеется над гуманностью. Отсюда его письмо к Гоголю, в котором он требует отчета за «каждого брата по крови». Это значило, что противоречие ему уже выяснилось и что гуманность его уже больше не удовлетворяла. Достоевский же этого не понимал, не мог понять,

и в результате «без важных причин» ученик разошелся с учителем. Это, по-нашему, не так. Достоевский и Белинский — это две глубоко противоположные натуры. Белинский был революционером в душе. Достоевский же никогда им не был, хотя и увлекся в Белинском именно его революционностью или, вернее говоря, его верой в революционность. И так как по складу своего характера и воспитания Достоевский был другой человек, то он не мог себя чувствовать в среде Белинского своим. Стоит прочесть опубликованный года два тому назад один из протоколов Достоевского по делу петрашевцев, чтобы увидеть, как разнился Достоевский от своего учителя. Достоевский не изменил своих взглядов, а только провозгласил их потом, а они у него были, если хотите, с детства. «Бедными людьми» и Алешей Карамазовым мост построить очень легко. Христианская мораль была вынесена Достоевским еще из дому, и, по-видимому, она глубоко въелась в него, потому что потом, когда его искушал другой моральный бес, он не мог выкинуть из своей души своих верований.

Книга Шестова заслуживает прочтения уже по одному тому, что она заставляет нас переживать Достоевского. А это оригинальнейший и глубочайший писатель не только земли Русской. Несмотря на то, что он всегда хотел быть русским или, вернее, даже православным христианином, его произведения более международны, чем других корифеев нашей литературы. Оценка Достоевского еще не дана. Его лира звучит теперь сильнее, чем когда-либо. Горький, Андреев — все это ближайшие родственники Достоевского¹.

М. ГОЛЬЦЕВ

Л. Шестов. Достоевский и Ницше (Философия трагедии)

Автор этой книги принадлежит к числу наших «новых» полуфилософов, полукритиков. Этот жанр, наиболее талантливым представителем которого является г. Мережковский, культивируется по преимуществу в «Мире Искусства»¹, в котором предварительно печатались и очерки г. Шестова. Среди своих коллег г. Шестов выделяется очень симпатичными чертами. В нем чувствуется несомненная искренность, способность к философскому мышлению, без тех ужимок и фокусов, которые усвоили себе новые «жрецы» литературной критики. Прорицательский тон, страсть искать повсюду аналогий и сопоставлений, часто чисто внешних, и потом глубокомысленно стараться находить таинственный смысл в этих сопоставлениях — эта литературная манера, которой

так злоупотребляет, например, г. Мерезковский, почти отсутствует у г. Шестова. Он только не мог отделаться от свойственных новой школе постоянных повторений одной и той же мысли в разных словесных формах, не мог отделаться и от несколько таинственного вида, с которым излагаются часто совсем не таинственные вещи. В предисловии, например, г. Шестов, между прочим, высказывает положение, что, может быть, предел человеческой жестокости и бесчувственности придется психологически искать не у палачей, не у героев меча и костров, а среди героев духа, среди проповедников добра и истины, среди людей, считавшихся исключительно призванными к борьбе со злыми и «дурными» проявлениями человеческой природы. И вот по поводу этой мысли г. Шестов принимает вид таинственный. «Имен, — говорит он, — я называть не буду, и у меня есть на то свои очень важные основания. Ибо если уже говорить, то пришлось бы сказать многое такое, о чем до времени не мешало помолчать». Если у г. Шестова есть истина, над которой должен висеть покров Иисуса², то зачем об этом возвещать читателям. И не так, вероятно, уж страшны эти тайны, чтобы от обнаружения их могло произойти что-нибудь с г. Шестовым. Но такова манера «новых»!

В своей книге г. Шестов обнаруживает большую вдумчивость в сочинении Достоевского, и попытка разъяснить смысл их на основании анализа воззрений самого Достоевского представляется интересною. Достоевский, по мнению г. Шестова, — представитель той внутренней трагедии души, которая ничего общего не имеет с трагедией страстей и внешних коллизий жизни. Начало деятельности Достоевского отражает в себе веру и в истину, и в гуманность. «Познается, что самый забитый последний человек есть тоже человек и называется брат твой». Этими словами, по мнению автора, исчерпывается идея первого периода жизни и литературного творчества Достоевского. По возвращении из каторги, Достоевский стремится сохранить эту веру; он не смеет думать, что вера в гуманность и идеалы его оставили. Но уже началось перерождение его убеждений, началась, по терминологии г. Шестова, эпоха «подполья». «Записки из подполья», рассказ, появившийся в 60-х годах, представляют, по мнению Шестова, публичное отречение от прошлого. Герой этих записок (он, по мнению г. Шестова, несмотря на все оговорки, тождествен с Достоевским) с неслыханным дерзновением позволяет себе оплевывать то, что считается самым святым в человеческих чувствах. Достоевский не мог больше притворяться: «идеалы и умиление по поводу их вызывают в нем чувство отвращения и ужаса»; ему нужно было дать исход этому, и он начинает осыпать их градом ядовитейших сарказмов. В глубине своей души Достоевский потоптал и разум, и совесть и, впав в глубокое отчаяние, стал выше добра и зла. «...добро, гуманность, идеи — весь сонм прежних ангелов и святых, оберегавших невинную человеческую душу от на-

падений злых демонов скептицизма и пессимизма, бесследно исчезает в пространстве, и человек пред лицом своих ужаснейших врагов впервые в жизни испытывает то страшное одиночество, из которого его не в силах вывести ни одно самое преданное и любящее сердце. *Здесь-то и начинается философия трагедии*. Этот скептицизм и пессимизм возбуждают ужас в душе почувствовавшего их, но вернуться назад, победить идеализмом свои несчастья и сомнения невозможно. Идеализм сам обращается в подсудимого. Обнажаются сокровеннейшие глубины человеческой души, чтобы показать, что именно чувство героя «подполья» — это и есть настоящая правда о человеке. Эту правду Достоевский вынес из каторги, и он не мог от нее отделаться никогда; она давила, она мучила его, тем более, что ее приходилось скрывать от людей, что в запасе для людей приходилось иметь показные идеалы, которые Достоевский тем истеричнее выкрикивал, чем глубже они расходились с сущностью его заветных желаний. Поэтому-то все его произведения отличаются особой двойственностью. Любимой его темой после каторги является преступление и преступники, карамазовщина, вся та темная, враждебная идеализму сила, которую он с такой жестокой болью рисует в своих произведениях. Алеши, старцы Зосимы — в реальность их не верит в сущности и сам Достоевский. Философия Ивана Карамазова — вот идеи самого Достоевского. Отсюда, по мнению г. Шестова, и объясняется, почему Достоевский, певец униженных и забытых, со странным упорством отказывался благоговеть перед гуманными идеями, господствовавшими в 60-х годах; отсюда его постоянная вражда ко всякого рода идеалам всеобщего человеческого благожития, вражда к либералам, прогрессистам. Если внешним образом Достоевский как бы боролся со злом, то при этом он выдвигал в защиту зла такие могучие аргументы, о которых никогда не мечтали и ярые защитники его.

Рисуя ужасы жизни, Достоевский — как, например, в эпилоге к «Преступлению и наказанию» — вспоминает, что все-таки ведь он — учитель добра, что для людей ему нужно показать новую нравственную жизнь Раскольниковова; он обещает это сделать, повторяет такое же обещание и в «Братьях Карамазовых», но обещаний своих он никогда не выполнил. Все его положительные типы — князь Мышкин, Зосима, Алеша — поражают, по мнению г. Шестова, своей банальностью. Вся эта проповедь любви является у Достоевского только тем общепринятым мундиром, без которого нельзя явиться в люди. «Ведь не явиться же в люди со словами подпольного человека, с преклонением перед каторгой, со всеми “оригинальными” мыслями, наполнявшими голову Достоевского! Люди такого ближнего не захотят слушать, прогонят. Людям нужен идеализм, во что бы то ни стало. И Достоевский швыряет им это добро целыми пригоршнями, так что под конец и сам временами начинает думать, что такое занятие и в самом деле чего-нибудь стоит.

Но только временами, чтобы потом самому же посмеяться над собой». Если Иван Карамазов заявляет: «я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то по-моему невозможно любить, а разве дальних», то в этих словах выражается мнение самого Достоевского. «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит?» — Этот страшный вопрос Карамазова и есть вопрос самого Достоевского. Тут Достоевский подходит уже совершенно к Ницше. У последнего эта фраза превращается в научную систему «по ту сторону добра и зла». Основная мысль статьи Раскольников, приводимой в «Преступлении и наказании», тоже поразительно совпадает с учением Ницше. Добро и зло не существуют. «Их заменили выражения “обыкновенность” и “необыкновенность”, причем с первым соединяется представление о пошлости, негодности, ненужности; второе же является синонимом величия».

Рассматривая сочинения Ницше, г. Шестов и находит, что этот мыслитель переживал настроения и впечатления очень близкие к тем, которые отразились в первых произведениях Достоевского. В молодости Ницше был и мечтателем, и романтиком; потом в душе его произошел внезапный перелом, и он вступил на путь того сомнения, на путь познания, который требовал переоценки всех ценностей; он восстал против морали. Добро стало синонимом бессилия; добрые — это немощные, но хитрые завистники, решившиеся ни перед чем не отступить, чтобы только выместить на своих противниках, «злых», несчастье своей бедной и жалкой жизни. Сверхчеловек, стоящий вне добра и зла, это тот символ у Ницше, в котором он пытался воплотить всю силу своего восстания против рабской морали. В форме борьбы с моралью Ницше боролся с позитивизмом и идеализмом, как и Достоевский. Что бы из этого ни вышло, Ницше, как истинный человек трагедии, не может отказаться от своих прав и не променяет их на «идеалы» сострадания и все прочие блага в том же роде, специально для него изготовленные современной философией и моралью. Достоевский со стыдом и с ужасом решался высказывать эти истины, и то не от имени своего, а от лица героев своих романов. Ницше провозгласил ее громко, торжественно, открыто, в виде новой декларации прав человека.

В чем заключается значение той трагедии, представителями которой являются и Ницше, и Достоевский? Г. Шестов дает ответ на это в следующих неясных словах: «Трагедии из жизни не изгонят никакие общественные переустройства, и, по-видимому, настало время не отрицать страдания, как некую фиктивную действительность, от которой можно, как крестом от черта, избавиться магическим словом “ее не должно быть”, а принять их, признать и, быть может, наконец, понять. Наука наша до сих пор умела только отворачиваться от всего страшного в жизни, будто бы оно совсем не существовало, и противопоставлять ему идеалы, как будто бы идеалы и есть настоящая реальность... И лишь

тогда, когда не останется ни действительных, ни воображаемых надежд найти спасение под гостеприимным кровом позитивистического или идеалистического учения, люди покинут свои вечные мечты и выйдут из той полутьмы ограниченных горизонтов, которая до сих пор называлась громким именем истины, хотя знаменовала собой лишь безотчетный страх консервативной человеческой природы пред той таинственной неизвестностью, которая называется трагедией <...> Так или иначе — философия трагедии находится в принципиальной вражде с философией обыденности. Там, где обыденность произносит слово “конец” и отворачивается, там Ницше и Достоевский видят начало и ищут».

М. О. ГЕРШЕНЗОН

Литературное обозрение <О книге Л. Шестова «Достоевский и Ницше»>

Как ни ошибочна, на наш взгляд, новая книга г. Шестова (*Достоевский и Ницше. Философия трагедии*. С.-Петербург, 1903), однако же мы горячо рекомендуем ее вниманию всякого серьезно мыслящего человека. Не знаем, испытал ли сам автор одну из таких жизненных трагедий, в которых он видит единственный источник истинной, реальной философии; во всяком случае, эта его книга, как и две предшествовавшие ей, исполнена духом страстного, до боли напряженного искания, притом искания не «обмана», хотя бы убедительного и возвышающего нас, а трезвых истин, хотя бы и «низких»¹: всякая новая истина, говорит в одном месте г. Шестов, всегда безобразна, как новорожденный ребенок. Именно это придает высокую ценность его книгам. Она представляет собою, говоря словами Герцена, попытку проверить, не должны ли мы признать за фантастически освещенный туман то, что человеческому сознанию в течение тысячелетий казалось грозными седыми утесами, о которые бились все дерзавшие думать². Доказать это ему не удалось ни по существу, ни формально (по крайней мере в отношении Достоевского); но он *пережил* свое сомнение, его мысль — плод душевной боли, а не холодного созерцания, и потому в его книге есть нечто большее, чем литература, — в ней дышит жизнь.

Я попытаюсь изложить мысли г. Шестова о Достоевском, насколько это позволяют значительная неясность и капризный ход его изложения, беспрестанно отклоняющегося в сторону, загроможденного туманными намеками и ненужными, хотя подчас блестящими отступлениями, наконец, несвободного и от внезапных скачков, пре-

рывающих логическую последовательность. Если всякий философ, по словам Ницше, — «адвокат своих тончайших сердечных желаний»³, то г. Шестов — адвокат пылкий и своенравный.

I

«Познается, что самый забытый, последний человек есть тоже человек и называется брат твой»⁴. Этими словами, говорит г. Шестов, вполне исчерпывается та идея, ради которой впервые вступил на литературное поприще Достоевский. Все, что было написано им до каторги, имело целью проповедь гуманности, провозглашение тех «прав человека», передовым глашатаем которых являлся тогда в нашей литературе Белинский⁵. По собственному позднему признанию Достоевского, он тогда «страстно принял» учение Белинского⁶, и даже так страстно, что стал в тягость учителю. Наряду с идеей гуманности Белинский перенял с Запада как последнее слово науки и идею естественной необходимости, детерминизма; под конец жизни ему уже была слишком ясна непримиримость этих двух принципов: он видел, как бессильна гуманность пред естественным порядком, и если в своих статьях, обращенных к публике, не вскрывал этого противоречия, то наедине с собою не мог не сознавать его, как это видно и из его писем к друзьям, например, из того известного письма, где он требует отчета за каждого «брата по крови»⁷. Достоевский же этого не понимал и не мог понять; еще не искушенный опытом, он со всем жаром неопита исповедовал прямолинейный, не тронутый сомнением идеализм.

Первой пробой, которую пришлось выдержать этому идеализму, был разрыв с Белинским: он выдержал ее с честью. Не поколебал его и второй, следовавший затем, более тяжелый удар — арест по делу петрашевцев⁸; как признавался позднее сам Достоевский, это испытание не сломило его, а даже представлялось ему чем-то очищающим, мученичеством, за которое многое должно было ему проститься. Затем следовала каторга. На первый взгляд, может показаться, что она не пошатнула идеалистической веры Достоевского. Первое его значительное произведение после каторги — «Село Степанчиково» — полно самой невозмутимой веры в торжество добра: после всяческих мучений все улаживается к общему благополучию, и сам тиран Фома Фомич, в конце концов, «создает всеобщее счастье»⁹. Нет пессимизма и в «Записках из мертвого дома», несмотря на все изображаемые в них ужасы. Можно подумать, что идеализм Достоевского выдержал пробу личного большого страдания, мало того — что именно «убеждение» не дало зачерстветь его душе и сохранило в норме среди невыносимых страданий чуткую отзывчивость ко всему человеческому. Но внимательный анализ показывает другое. Достоевского в каторге поддерживала надежда: «не навсегда же я здесь, а только на несколько лет»¹⁰; не идеализм дал

ему силу вынести ужасную действительность, а надежда на то, что для него она скоро кончится. В свете этой надежды видел он каторжный мир, и именно она придала «Запискам из мертвого дома» их мягкий колорит. Он рассказывает нам, что лучшими минутами его жизни были те, когда он писал своих «Бедных людей», обливаясь слезами над Макаром Девушкиным. То был вымысел; теперь, когда страшная правда жизни встала пред ним воочию и наложила руку на него, он испытывает одно желание — бежать. Значит, не «убеждение» поддерживало в нем надежду, а надежда — убеждение. И когда двери тюрьмы открылись, когда он вышел на свободу — он хочет одного: забыть все вынесенные ужасы, — он с упоением бросается в объятия жизни. Что за дело до того, что там, где он томился, теперь еще томятся, и всю жизнь будут томиться другие? Он свободен, — и он спешит забыть о том «последнем человеке», который остался доживать свои дни в мертвом доме.

Достоевский всей душой хотел примириться с жизнью, но жизнь не захотела с ним мириться. В 1863 году, т. е. в те дни, когда «гуманность» праздновала полную свою победу, когда всенародно были признаны права «последнего человека», и мечты Белинского осуществлялись в таких размерах, о каких он сам не мог мечтать, — в эти дни Достоевский пишет свои «Записки из подполья»¹¹. Это произведение, — говорит г. Шестов, — «раздирающий душу вопль ужаса, вырвавшийся у человека, внезапно убедившегося, что он всю свою жизнь лгал, притворялся, когда уверял себя и других, что высшая цель существования, это — служение «последнему человеку». Пусть торжествует гуманность, пусть заводят правый суд, у него на душе от этого не становится веселее; он ясно чувствует, что, в сущности, ему нет никакого дела до идей и до последнего человека, да и никогда не было, что в то время, когда он плакал над Макаром Девушкиным, он нимало не думал об этом несчастном и только рисовал картины на утешение себе и публике. Что делать человеку, который открыл в себе такую безобразную мысль? Достоевский сам содрогаются, ему страшно остаться без старой веры. Почти одновременно с «Записками из подполья» он пишет своих «Униженных и оскорбленных»: он еще молится прежнему богу, ему все кажется, что это только искушение, что сомнение пройдет.

«Познается, что последний человек есть тоже человек и называется брат твой»: вот учение, которое он исповедовал до сих пор. Но что могло оно дать человеку, который вдруг сам почувствовал себя последним человеком, который увидел ничтожество и бессмысленность своего существования? Могло ли утешать его сознание, что гуманные души будут проливать над ним слезы, как он сам некогда плакал над Макаром Девушкиным? Или надежда на отдаленное будущее, когда на земле водворится всеобщее благополучие? Сколько бы ни отрекивался Досто-

евский от «Записок» в своем примечании к ним, он рассказывает в них свою собственную историю. Он не в силах был справиться с безобразным чувством, проснувшимся в нем и внушившим ужас ему самому, — и он дал ему волю: с каким-то сладострастием, упиваясь мстостью и злобою, он оплевывает и топчет в грязь ту самую «идею», которой служил до сих пор. «Это прекрасное и высокое сильно-таки надавило мне затылок в мои сорок лет»¹²: он расплачивается за свое рабство «идеалу», осыпая его самыми ядовитыми сарказмами. Он решился вслух сказать то, что до сих пор тщательно скрывал и от самого себя: что понимание всех тонкостей «прекрасного и высокого» отнюдь не мешало ему всю жизнь делать неприглядные деяния, «увязать в тине»; мало того — что эти деяния, как нарочно, приходились у него именно на те минуты, когда он всего тоньше сознавал «все прекрасное и высокое». Сначала это причиняло ему адские муки; он не верил, чтобы так бывало с другими, и потому всю жизнь таил это про себя. Теперь он не только верит — он возводит это во всеобщий закон. И потому он не верит в «идеалы»; он предвидит, что когда выстроится ожидаемый хрустальный дворец, «вдруг ни с того, ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен, с неблагородной, или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с той целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и чтобы нам опять по своей глупой воле пожить?»¹³ И ведь непременно найдет последователей.

А чего хочет его «свободное хотенье»? «Подпольный человек» говорит девушке из публичного дома, пришедшей к нему за нравственной поддержкой: «На деле мне надо, знаешь чего: чтобы вы провалились, вот чего! Мне надо спокойствия. Да я за то, чтобы 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 чтобы мне чай всегда пить». И он прибавляет, что остальные люди вовсе не лучше его, но, «черт знает отчего, никогда не конфузятся»¹⁴.

«До Достоевского, — говорит г. Шестов, — никто не осмеливался высказывать такие мысли, хотя бы и с соответствующими примечаниями. Нужно было великое отчаяние для того, чтобы такие мысли возникли в человеческой голове, нужна была сверхчеловеческая дерзость, чтобы явиться с ними пред людьми. Вот почему Достоевский никогда не признавал их своими и постоянно имел в запасе показательные идеалы, которые он тем истеричнее выкрикивал, чем глубже они расходились с сущностью его заветных желаний и, если хотите, с желаниями всего его существа. Его поздние произведения все до одного почти проникнуты этой двойственностью».

Итак, идеализм из безгрешного судьи обратился в подсудимого. Он оказался не в силах победить несчастье и сомнение; человек ясно

увидел, что добро, гуманность, всякие идеи — ложь, ничего не дающая страдающему и придуманная мудрецами не для нуждающихся в утешении, а для самих утешителей. Ему закрыт путь обратно к «идеалам» и не остается выбора, как пойти за пессимизмом и скептицизмом, которые с исчезновением веры в «идеалы» овладевают им безраздельно; с дерзостью отчаяния он сразу переходит роковую черту и безоружный стоит перед настоящей, ужасной действительностью. Жить по старому закону он уже не может, а жить надо, — значит, он должен создать себе свой собственный, новый закон. Здесь-то, говорит г. Шестов, и начинается *философия трагедии*.

Достоевский сделал все, чтобы забыть каторгу; но каторга не забыла его. И сам не отдавая себе отчета, он, как некогда от Белинского, так теперь принял от каторжников их учение о жизни. Ницше спрашивает в одном месте: «знаешь ли ты... муки твоей справедливости быть справедливым к тем, кто презирает тебя?»¹⁵ Эту чашу в полной мере испил на каторге Достоевский. Едва ли не каждая страница «Записок из мертвого дома» свидетельствует о том, что каторжники презирали его, а он невольно, по непреклонному требованию своего внутреннего голоса, вынужден был признать в них высший, чем он сам, тип человека. Отныне, говорит г. Шестов, его любимая тема — преступление и преступник. «Пред ним неотступно стоит один вопрос: что это за люди, каторжники? Как это случилось, что они показались мне, продолжают казаться правыми в своем презрении ко мне, и отчего я невольно чувствую себя перед ними таким униженным, таким слабым, таким, страшно сказать, *обыкновенным*. И неужели это истина? Этому нужно учить людей?» Устами Раскольникова он делит людей не на добрых и злых, а на обыкновенных и необыкновенных: обыкновенные — это те, которые по своей духовной бедности подчиняются нравственным законам, необыкновенные — те, которые сами создают законы, которым «все позволено». Добро и зло уже не существуют: есть что-то высшее, что стоит «по ту сторону добра и зла».

Истинная трагедия Раскольникова не в том, что он решил преупить закон, а в том, что он сознает себя неспособным на этот шаг. И он, и Иван Карамазов убедились, что разговоры об идеалах — пустая болтовня; их «наказание», ожидающее рано или поздно всякого «идеалиста», — в невозможности начать новую, иную жизнь. «О, как я понимаю, — говорит Раскольников, — “пророка”, с саблей на коне: велит Аллах, и повинуйся, дрожащая тварь! Прав, прав пророк, когда ставит где-нибудь поперек улицы хор-рошую батарею и дует в правого и виноватого, не устаивая даже объясниться. Повинуйся, дрожащая тварь, и не *желай*, потому не твое это дело! О, ни за что, ни за что не прощу старушонке»¹⁶. Эти-то угрозы совести без вины и составляют содержание романов Достоевского; «в этом — он сам, — говорит г. Шестов, — в этом — действительность, в этом — настоящая жизнь.

Все остальное — “учение”. Все остальное — наскоро сколоченный из обломков старых строений жалкий шалаш».

Иван Карамазов ставит Алеше свой знаменитый вопрос — согласился ли бы он купить счастье всего человечества ценою страданий одного ребенка, — и Алеша отвечает: нет. Раскольников же требует отчета не за ребенка, вообще не за кого другого, а за себя самого; он сознавал, что никакое торжество идей, никакая будущая гармония не дают смысла его собственной трагедии, и, стало быть, не разрешают главного вопроса жизни.

Для Достоевского, как для Раскольникова и Ивана Карамазова, «распалась связь времен», и распалась навеки; он всеми силами старается показать, что на восстановление ее не может быть никакой надежды. Иван Карамазов никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Их уже потому нельзя любить, что им невозможно помочь. Умиление над «последним человеком» уже больше не удовлетворяет; ему хотят во что бы то ни стало помочь, а так как это неосуществимо, то любовь посылается к черту, тем более, что она при всей своей бесплодности обходится не дешево: «Достоевский уже не верит во всемогущество любви и не ценит слез сочувствия и умиления. Бессилие помочь является для него окончательным и все уничтожающим аргументом. Он ищет силы, могущества. И у него вы открываете, как последнюю, самую задушевную, заветную цель его стремления, *Wille zur Macht*, столь же резко и ясно выраженную, как у Ницше! И он мог бы в конце любого из своих романов напечатать, как Ницше, эти слова огромными черными буквами, ибо в них смысл всех его исканий!»

II

Таково содержание той части книги г. Шестова, которая посвящена Достоевскому. Во второй части — пред нами совершенно сходный процесс перерождения убеждений под влиянием личного несчастья, другой идеалист, ставший таким же, как Достоевский, но только более смелым «подпольным человеком», — Ницше. Попытаемся теперь формулировать основные положения книги г. Шестова.

Современный ум не выносит философии, основанной на нескольких принципах: он жаждет во что бы то ни стало единства. Ему нужна такая система, которая представляла бы надежный оплот против новых, диких, дерзко требующих к себе внимания явлений. Таким оплотом и является столь пышно расцветший за последние два века идеализм. Он обзавелся категорическим императивом, в силу которого и признает себя самодержавным властелином, а всех отказывающих ему в повиновении — безумцами или бунтовщиками; он ставит людям задачи и превозносит тех, кто соглашается признать законность его требований, тех же, которые отказывают ему в повиновении, предает проклятию. Он

связывает людей по рукам и ногам, но зато, перенеся все страшнейшие антиномии действительности за ее пределы, в область *Ding an sich* дает людям возможность спокойно жить среди зловещей таинственности происходящих на их глазах ужасов. Это — философия обыденности.

И Достоевский, и Ницше — ее питомцы; с юных лет они впитали в себя идеализм, и долгие годы служили ему глашатаями. Если бы их жизнь прошла без случайных осложнений, если бы не каторга у одного и не ужасная болезнь у другого, — весьма вероятно, что они никогда не почувствовали бы тяжести цепей, налагаемых моралью, учили бы людей мириться с ужасами жизни и покоряться необходимости. Но судьба решила иначе: каждого из них постигло тяжелое личное испытание, трагедия; вместо того, чтобы предоставить им до конца жизни спокойно заниматься будущностью человечества, судьба предложила каждому из них один простой вопрос: о его собственном будущем.

Казалось бы, именно теперь представлялся им случай доказать, что их проповедь не была пустой фразой, доказать на деле, что идея самоотречения действительно способна воодушевлять человека и дать ему силу перенести несчастье; можно было ждать, что они стоически покорятся и, несмотря на личное горе, будут радоваться светлым надеждам человечества. И вдруг они с ужасом убеждаются, что «учение» неспособно поддержать их, мало того — они видят, что оно спадает с них как ветхая одежда, а на его месте встает, заслоняя в их глазах весь мир, один колоссальный и неукротимый эгоизм. Другой человек, может быть, глубоко устыдился бы такой своей порочности; но они недаром сами были учителями. Оглядываясь на свое прошлое, они, естественно, говорят себе: вот я сам столько лет проповедовал добро и самоотречение; между тем теперь, под влиянием личного несчастья, я чувствую, во мне говорит один эгоизм. Не то же ли случилось бы и со всяким учителем добродетели? И не скрывается ли эгоизм под всеми красивыми фразами учителей?

Да и что может им дать идеализм? Милостыню сострадания? За нее они обязаны будут заплатить признанием, что они вполне удовлетворены, что эта любовь к ним ближних и есть осуществление высшего идеала, т. е. крайнего требования, какое человек вправе предъявить к жизни: слишком дорогая цена за жалкое лекарство, которое бесцельно исцелить их страдания. А идеализм еще сурово осуждает этот проснувшийся в них эгоизм и говорит им: ты погиб, ты осужден навеки. Человеческая мудрость, человеческая нравственность стоят над ними грозным судьей, дено и ночью над ними звучит страшное заклинание: *ossa arida audite verbum Dei*. Очевидно, от людей им нечего ждать. Весь мир встал против них; весь мир и один человек столкнулись между собою, на стороне мира — все традиции, на стороне страдальца — только отчаяние.

Тогда человек разрывает с прошлым и уходит в «подполье». Идеализм не выдержал напора действительности; столкнувшись волею судеб лицом к лицу с настоящей жизнью, человек убедился, что все «учение» было ложью. Синтетические суждения а priori, добро и гуманность — все то, что до сих пор оберегало его душу от скептицизма и пессимизма, — бесследно исчезли, и человек впервые в полном одиночестве стоит пред ужасом действительности. Жизнь говорит ему: познай или погибни; к старому идеалу нет возврата, и он идет вперед с мужеством отчаяния, почти уже не справляясь о том, что его ждет. Он решается своей судьбой проверить справедливость завещанных тысячелетиями идеалов. Так рождаются убеждения или то, что г. Шестов, в противоположность философии обыденности, называет философией трагедии.

И Достоевский, и Ницше купили эту философию дорогой ценой: «страшно впасть в руки Бога живого»¹⁷. На первых порах они ужасаются своей неспособности к самоотречению и готовы признать в ней исключительно им одним свойственную чудовищную аномалию. Они употребляют все старания, чтобы вернуть свою заблудшую душу на правый путь идеала, чтобы жить по-старому; новое сознание ужасает их своим безобразием, и чем сильнее оно преследует их, тем страстнее они стремятся избавиться от него. Оно сулит им полный разрыв с миром и с их собственным прошлым, а взамен не может дать, по-видимому, ничего, кроме бесплодного отрицания. Но им уже нет спасения: эгоизм охватывает их все сильнее. Чем больше они убеждают себя в необходимости отречься от своего «я», чем ярче рисуют себе картину будущего преуспевания человечества, тем горестнее им думать, что их не будет на торжестве жизни.

Что же такое эта философия трагедии? Она стоит в принципиальной вражде с философией обыденности. Она требует, чтобы отдельный человек был так же охранен против «необходимости», как и целый мир: обыденность проводит в жизнь противоположное воззрение, признавая идеалом самопожертвование. Основное начало философии трагедии можно выразить словами «подпольного человека»: «всему миру провалиться, а чтоб мне всегда чай пить», или словами Ницше: «нет ничего истинного и все дозволено»¹⁸, или наконец формулой: «*pergeat mundus, fiam*». Эта формула приводит «добрых и справедливых» в священный ужас; но люди трагедии уже не считаются с мнением добрых и справедливых: «они поняли, что человеческое будущее (если только у человечества есть будущее) покоится не на тех, которые теперь торжествуют в убеждении, что у них есть уже и добро, и справедливость, а на тех, которые, не зная ни сна, ни покоя, ни радостей, борются и ищут и, покидая старые идеалы, идут на встречу новой действительности, как бы ужасна и отвратительна она ни была». Задача человека не в том, чтобы отрицать страдания, как

мареву, переносить их в область Ding an sich, а в том, чтобы принять действительность со всеми ее ужасами, признать ее и, быть может, наконец, понять. Господствующие теперь позитивизм и идеализм отворачиваются от всего страшного в жизни и противопоставляют ему идеалы, как единственную настоящую реальность. Но трагедии не изгоняют из жизни никакие общественные переустройства: иррациональное в человеке идет навстречу страданию, ищет его, и идеал всеобщего счастья есть выдумка «учителей». Достоевский и Ницше говорят нам, что не нужно бояться неизвестности, страдания и гибели, что только из трагедии может родиться истинная философия. Их собственный пример показывает, что таков будет отныне удел ищущих: лучшие из людей погибнут, ибо им будет все хуже и хуже; «...и лишь тогда, когда не останется ни действительных, ни воображаемых надежд найти спасение под гостеприимным кровом позитивистического или идеалистического учения, люди покинут свои вечные мечты и выйдут из той полутьмы ограниченных горизонтов, которая до сих пор называлась громким именем истины, хотя знаменовала собой лишь безотчетный страх консервативной человеческой природы пред той таинственной неизвестностью, которая называется трагедией. Тогда, быть может, поймут, отчего Достоевский и Ницше ушли от гуманности к жестокости и на своем знамени начертали странные слова: Wille zur Macht». Новая истина уже брезжит в сознании людей, но она пока кажется не истиной, а безобразным призраком, выходящем из какого-то чуждого нам мира.

III

Как мог убедиться читатель, г. Шестов ставит и решает в своей книге два вопроса: о *происхождении* философии трагедии и о ее *содержании*. По его мысли, философия трагедии родилась не из нормальной жизни, в которой горе переплетается с радостью, как ее предшественница, философия обыденности, а исключительно из катаклизмов личной жизни; больше того: он думает, что даже характер того человека, которому суждено стать философом трагедии, его так называемая предрасположенность, не играет здесь никакой роли: бунт против морали в его глазах — результат исключительно трагедии, т. е. неоправимого на всю жизнь личного несчастья, будь то хотя бы тяжелая неизлечимая болезнь, как у Ницше (стр. 217). Это утверждение представляется нам решительно неверным в обеих своих частях: и в отрицании предрасположенности (ибо, куда же тогда девать Фехнера, пережившего не менее страшную болезнь, чем Ницше¹⁹, или любого русского «идеалиста», поневоле изучившего климат Якутского края?), и в признании творческой роли единственно за личным и большим страданием. Как бы ни был плотен панцирь идеализма, как бы высока

ни была стена *Ding an sich*, которую идеалист огородился от ужасов действительности, — ведь это только теория; живая жизнь, ежедневное горе, большое и малое, капля за каплей просачивается сквозь панцирь, и сколько бы идеалист сознательно ни упорствовал в своей мнимой наивности, в глубине его души совершается непрерывное перерождение однажды усвоенной теории под влиянием реальных впечатлений. В этом смысле «трагедия» может иметь (и, наверное, имеет) только значение более сильного стимула, так как, вводя в психику человека сразу огромную массу ярких ощущений, она тем самым ускоряет процесс перерождения теории.

И почему мы должны вопреки опыту думать, что она перерождается только под влиянием *личных* переживаний? Конечно, по остроте они несравнимы ни с какими другими; но можно ли отрицать реальность и могучее влияние на современного человека чувства сострадания, не *учения* об альтруизме, а непосредственного, почти инстинктивного чувства жалости? Мало того: можно ли отрицать влияние на этот процесс и других элементов, кроме чувственного переживания, и именно «ума холодных наблюдений»²⁰ и отвлеченного развития мысли? Признает же сам г. Шестов, что одной из причин нравственного перерождения в Достоевском были наблюдения, сделанные им над каторжными в период полного его правоверия. Что философия трагедии — не плод чистого эгоизма, видно уже из ее содержания. Какое дело вообще неизлечимо больному до какой бы то ни было философии, особенно если под влиянием болезни эгоизм заслонил пред ним весь мир? Он станет, прежде всего, думать о том, как бы облегчить свои страдания, как бы сделать сносною свою текущую жизнь; если же предастся размышлениям, то это будут мысли о *его* печальном будущем и о его прошлом, о прежних здоровых наслаждениях и всего больше о причинах, приведших его на одр болезни. О *чужом будущем* больной эгоист не станет думать. Философия же трагедии, по справедливому признанию самого г. Шестова, вся обращена к будущему (стр. 222), к будущему человечества; а если так, то очевидно, что ее отцом был не эгоизм или не один эгоизм, и г. Шестов, преклоняющийся пред нею, обнаруживает черную неблагодарность по отношению к столь поносимому им альтруизму.

Г. Шестов не излагает и не хочет излагать философию трагедии. По его мысли, она еще ничему не учит; она только открыла истинный двигатель человеческой воли — эгоизм, и указала на страдание, как на тот момент, когда этот истинный двигатель сразу сбрасывает с себя оковы идеалистического догмата. Он признает, вслед за Ницше, единственной реальностью в нравственном мире эгоизм по формуле: *regere mundus, fiat*. «Для всех людей, — говорит он, — в конце концов существует только этот один последний закон, — и прибавляет: — Не в праве ли мы в его универсальности видеть признак его

силы и признать поэтому, что “санкция истины” за героем подполья? И что декларация прав, возвещенная Ницше, и его *Wille zur macht*, есть нечто большее, чем идеалы и *pia desideria*, которыми были до сих пор полны ученые книги. Не знаю; но считаю себя вправе думать, что г. Шестов смешал здесь в одну кучу две разные вещи — эгоизм как факт, и эгоизм как идеал. Ведь если действительно в душе человеческой единовластно царит эгоизм, как в этом, по уверению г. Шестова, убедились при фактической проверке люди трагедии, то какая еще может быть санкция истины? И как может тогда г. Шестов говорить о «морали трагедии»? Ведь это был бы только факт, а факт не может стать идеалом. Но г. Шестов перескакивает чрез эту пропасть одним скачком: он даже намеком не поясняет, как из факта родился идеал, а относительно Достоевского и вовсе впадает в полнейшее противоречие с собою, заявляя, что *Wille zur macht* явилась у него результатом сознания своего бессилия *помочь ближнему*; эгоизм здесь, значит, ни при чем.

Мысль о том, что всякое реальное, жизненное убеждение всегда было плодом личных переживаний человека, — любимая мысль г. Шестова: она красной нитью проходит чрез все три книги, написанные им до сих пор. Мысль глубоко верная и безмерной важности; ей обязан г. Шестов своими блестящими открытиями (если можно употребить здесь это слово) в области литературно-психологического анализа, в изучении творчества Шекспира и гр. Л. Н. Толстого. На этот раз, однако, г. Шестов довел ее до последней крайности, признав за личными переживаниями исключительную творческую роль и из всех их бесконечно-пестрой массы приписав эту роль исключительно трагедии с устранением всех остальных. Далее, из трагедии он без всяких достаточных оснований и наперекор опыту вывел голый эгоизм и с этим неверным компасом в руках, путем совершенно произвольной интерпретации Достоевского и Ницше, силится построить «философию трагедии». Такова, на наш взгляд, его методологическая ошибка.

Не прав он и по существу. Его книга — сплошной поход против идеализма и его популярной формы — альтруизма. Но мы знаем альтруизм под двумя формами: как моральную доктрину, нередко действительно слепую и жестокую, и как живое нравственное чувство; против кого же из них борется г. Шестов? Он, впрочем, и не желает их различать; для него существуют только идеалистический *догмат*, придуманный лицемерными санкциями для собственного успокоения и для успокоения публики, санкционируемый отнюдь не свыше, а довольно-таки низменными интересами и страхами, всеми официально исповедуемый ради спокойного сна, чтобы не видеть ужасов действительности, и всеми ежеминутно нарушаемый, — догмат властный, ревнивый и жестокосердый. Но если он таков, если он держится единственно удобством массы и даже в малой мере не имеет за собою

«санкции истины», то чем объяснить этот жгучий страх и многолетние колебания отступников порвать с ним, эту их бешеную злобу на него после разрыва, вместе с нерешимостью порвать с ним вполне и открыто, т. е. все те чувства, сопровождающие «бунт против морали», которые так красноречиво на многих страницах изображает г. Шестов? Ведь не одним же страхом пойти наперекор общепризнанному? Дело в том, что г. Шестов незаконно признал альтруизм только учением и еще более незаконно противопоставил этому учению жизнь, т. е. чувства, порожденные трагедией.

Г. Шестов видит драму современного человека в том, что он стремится принудить мир к признанию его суверенных прав — прав отдельного человека, тогда как мир ежеминутно требует от него самоотречения. Мы видим ее в другом. Каково бы ни было происхождение чувства сострадания, пусть даже оно — плод тысячелетней проповеди лицемерных учителей, как склонен думать г. Шестов, факт тот, что оно стало органическим элементом нашей психики, своего рода инстинктом. Драма современного человека, по нашему мнению, заключается вовсе не в жажде свободы от обыденной морали, от идеалистического *учения*, а в том, что за единовластие над его волей борются два инстинкта: инстинкт сострадания и эгоизм, т. е. два влечения, хотя и далеко не равносильные, но оба равностихийные, равно получившие инвестицию от верховного владыки — от бессознательной его «натуры». Война, которую современный человек ведет с традиционным «учением», — отнюдь не главное: главное — то междуусобие, которого он сам ареною и которому неслыханную остроту придает, как в греческих мифах, вмешательство богов. Ибо человеку мало того, чтобы один из этих инстинктов вполне одержал в нем верх над враждебным, — это еще не дает ему успокоение: ему нужна еще «санкция истины», признание его правоты со стороны какой-то силы, в нем же живущей и стоящей над обоими, что Достоевский метко выразил в этих словах: «...все дозволено и шабаш!.. только если захотел мошенничать, то зачем бы еще, кажется, санкция истины?»²¹ А эта сила к тому же не только дает санкцию в борьбе — она сама ежечасно становится воюющей стороной. В нашей душе существуют могущественные мотивы *объективные*, не любовь к самому себе и не любовь к другим людям, а любовь к абсолютным моральным благам, как истина и справедливость; эти влечения, также, по-видимому, одаренные стихийной силою, вступают в бой то с эгоизмом, то с альтруизмом. Раздираемый этой гражданской войною своих инстинктов человек жадно ищет мира своей душе, и в наше время, кажется, жаднее, чем когда-либо; отсюда то страстное искание *критерия* добра и зла, которое и составляет предмет великого спора наших дней, — спора между рационалистической мыслью и мистическими началами человеческого духа.

IV

Я упомянул выше, что ради торжества своих произвольных гипотез г. Шестов жестоко насилует разбираемых им писателей. Он безусловно отождествляет Достоевского с Раскольниковым и Иваном Карамазовым, как будто тот или другой выражают всего Достоевского. Он не допускает сомнений, что подпольный человек — то, что есть действительно в Достоевском, все же остальное — учение, наскоро сколоченное из обломков старых идей. Это «учение» он объясняет так: Достоевский не смеет прямо высказывать свои настоящие, т. е. подпольные, мысли, поэтому он прибегает к уловке, именно проводит их под видом защиты «добра»; он «... всю жизнь воевал с теоретическими отступниками “добра”, хотя во всемирной литературе был всего один такой теоретик — сам Достоевский... Но у него была своя оригинальная, очень оригинальная идея. Борясь со злом, он выдвигал в его защиту такие аргументы, о которых оно и мечтать никогда не смело». Почему же он не смел и зачем нужна была ему эта маска? — Потому, отвечает г. Шестов, что совсем без людей никто жить не может, а Достоевского связывало с людьми только морализирование; людям во что бы то ни стало нужен идеализм, и Достоевский «... швыряет им это добро целыми пригоршнями, так что под конец и сам временами начинает думать, что такое занятие и в самом деле чего-нибудь стоит». Исполняет он эту работу крайне небрежно — «во всех таких случаях Достоевскому думать неохота» — лишь бы была ширма. Таковы, например, по мнению г. Шестова, жалкие фигурки князя Мышкина и Алеши, служащие единственно для отвода глаз.

У немцев для таких вещей существуют два метких слова: *hineininterpretieren* и *hinausinterpretieren*. Г. Шестов своей интерпретацией навязал Достоевскому половину своих мыслей и потому роковым образом вынужден был объявить три четверти души Достоевского несуществующими или существующими только номинально. Он верит Достоевскому только тогда, когда это ему удобно, и трем четвертям его слов не верит: знаем, дескать, это все хитрости, нас не проведешь. Достоевский сказал о себе: «Вопрос, который всю жизнь меня мучил, — вопрос о существовании Бога»²²; казалось бы, при общей характеристике мировоззрения человека, как можно игнорировать столь определенное признание? Г. Шестова оно нимало не беспокоит. Он даже приводит известное место из «Дневника писателя» за 1873 год, где идет речь о невозможности любви к людям без одновременного признания бессмертия души, но лишь затем, чтобы еще теснее отождествить Достоевского с Иваном Карамазовым, не признающим бессмертия души; он цитирует слова Достоевского о том, что человек не может существовать без высшей идеи и что высшая идея на земле одна, и именно идея о бессмертии души человеческой²³, а потом читатель с удивлением узнает,

что под «высшей идеей» Достоевский подразумевал «закон эгоизма»: *percat mundus, fiam* (стр. 242), и пр. и пр.

В трех последних книжках «Нового пути» за прошлый год напечатано обширное исследование г. И. Вернера о типе Кириллова в «Бесах»²⁴, посвященное формально тому же предмету, что и книга г. Шестова, — сравнению Достоевского с Ницше в центральном пункте их мировоззрений. На наш взгляд, г. Вернер дал единственно правильное решение вопроса. Недостаток места, к сожалению, мешает мне обстоятельно познакомить читателей с этой превосходной статьей и заставляет ограничиться изложением ее основных мыслей, насколько они касаются Достоевского.

Автор исходит из того взгляда, что в Достоевском всю жизнь боролись два глубоко разнородных течения, и хотя формально он всегда стоял безусловно на стороне одного из них и отвергал другое, но на самом деле внутренняя борьба не была в нем решена: он исповедовал веру Христа, но в нем жил и антихрист, которого он не мог убить в себе никакими усилиями воли и разума. Это свое — если можно так выразиться — отрицательное мировоззрение Достоевский, по справедливому мнению автора, и воплотил в лице Кириллова.

Два чувства направляют мысль Кириллова: глубокая жалость к страданиям человека и непоколебимая вера в силу и благородство человеческого духа; он ищет средства, чтобы обеспечить человеку счастье и истинную свободу. Человек должен быть абсолютно добр, а не только из страха наказания или надежды на награду, и абсолютно счастлив уже на земле. Этой целью определяется ход его теоретической мысли.

Он исходит из анализа современной (христианской) веры. Он видит в ней плод безнадежного пессимизма, порождение мысли и воли, которые, отчаявшись в самих себе, отвергли земную жизнь во всех ее проявлениях. Но, отвергнув эту жизнь, человечество не выдержало своего пессимизма до конца и создало себе в утешение загробную жизнь, в которую и перенесло центр тяжести своей духовной жизни. Сделав «тот свет» местом осуществления лучших надежд человека, религия, естественно, должна была придать ему руководящее значение для всей земной жизни человека, должна была заставить человека постоянно соотноситься с требованиями этой будущей жизни. Требования же эти для большинства людей неисполнимы; поэтому идея «того света» не только не доставила человеку утешение, но еще легла на него тяжелым бременем, связав его волю, ум и сердце и сделавшись для него неиссякаемым источником страданий и ужаса. Это наблюдение приводит Кириллова к мысли о необходимости отвергнуть идею загробной жизни, не ради ее логической несостоятельности, но ради приносимого ею вреда.

Но идея загробной жизни неразрывно связана с идеей личного, вне нас сущего Бога; страх смерти — не что иное, как страх встречи

с Богом лицом к лицу. Отвергнув идею бессмертия души, Кириллов должен отвергнуть и идею Бога. Между тем он признает последнюю единственно сообщающей внутренней смысл и разумную связь всем мировым явлениям, а следовательно логически необходимой. «Без этой идеи (идеи Бога) мир является для Кириллова бессмысленным хаосом разрозненных явлений, не стоящих ни в какой связи друг с другом, — явлений, которые невозможно ни понять, ни оценить, так как нет основания, стоя на котором, можно было бы производить эту оценку, нет точки опоры, от которой можно было бы отправиться. Само познание вещей и явлений внешнего мира было бы невозможно при таких условиях, так как не было бы единства внутренней жизни человека, не было бы единства его “я”»²⁵. И так, чтобы уважать себя и сознавать окружающие его жизненные явления объединенными разумной связью, человек необходимо должен сохранить идею Бога. Значит, задача Кириллова сводится к тому, чтобы отыскать такую идею Божества, которая не влекла бы за собою признания будущей жизни. Эту задачу он вполне разрешает, заменяя вне нас сущего и от нас независимого Бога идеей Бога, живущего в нас и тождественного нашему я, — идеей *человекобога*. При такой идее Божества загробная жизнь становится абсурдом, ибо «тот свет» — это встреча с Богом, достижение вне нас лежащего идеала, а раз человек — сам Бог, раз он сам в себе носит зародыши высшего идеала, то какая еще может быть встреча с Богом? Познав себя богами, освободившись от страха пред будущей жизнью, люди сразу достигнут полного счастья, «вечной гармонии», по выражению Кириллова; устранение страха смерти освободит в человеке лучшую божественную сторону его природы, скованную этим леденящим страхом.

Не буду воспроизводить той естественно напрашивающейся параллели, которую проводит г. Вернер между ходом мысли Кириллова и ходом мысли Ницше. Общий его вывод тот, что Достоевский и Ницше ставили себе одни и те же вопросы, страдали теми же муками; но те идеи, те начала и стремления, которые в одном из них победили, в другом были побеждены и отвергнуты. «Достоевский, — говорит он, — пережил один то, что суждено пережить, может быть, только внукам нашим, пережил это будущее с ужасом и страданием и отверг его, вернувшись к настоящему. Ницше пережил то же самое и тоже совсем *один*, но он весь ушел в будущее, найдя в нем свою свободу и свою “радость”, и окончательно порвал с настоящим... И Достоевский, и Ницше — оба люди, “побывавшие в будущем”; но у Достоевского не достало силы вынести это будущее, и он старался спастись от него в настоящее и даже в прошедшее. Ницше в этом отношении ушел дальше своего великого предшественника. Со смелостью, свойственной германской мысли, он порвал все связи с настоящим и “пустил свой корабль в открытое море”»²⁶.

Ю. А. <Ю. И. АЙХЕНВАЛЬД>

Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности

Сам автор сознательно позаботился о том, чтобы нельзя было рассказать содержание этой книги. Он хотел создать из нее «апофеоз беспочвенности», т. е. изгнать с ее игривых страниц всякую общую идею, всякую определенную мысль. Враг системы и законченного суждения, г. Шестов «вытраивал» такую общую и основную мысль, и «вся задача» его (*курсив наш*) «состояла в том, чтобы раз и навсегда избавиться от всякого рода начал и концов».

«Нет идеи, нет идей, нет последовательности, есть противоречия, но ведь этого именно я и добивался» (стр. 3). Таким образом, та отрывочная, но сама по себе законная форма, в какую наш беспочвенный автор облек свою книгу, явилась не естественным порождением свободного ума; его афоризмы не вылились непринужденно и непосредственно в живой игре и блеске ничем не связанных идей: нет, г. Шестов *захотел* быть непоследовательным, намеренно стремился к противоречию, нарочно бежал от логического единства. Он заботливо опутал себя предвзятой мыслью о вреде всякой общей мысли, и, значит, движение его идей не только не было свободно, не только г. Шестов не проявил себя в их сфере вольным художником, но и больше чем кто-либо он впал в ту самую догматичность и рабское поклонение норме, которые он так насмешливо клеймит в других. Адогматичность стала его догматом. Впрочем, и это роковое, это коренное противоречие, вероятно, не смутит автора, так как именно противоречия, повторяем, он и хотел. Но оттого-то книга г. Шестова и звучит дурным тоном, и представляет она собою не выстраданное, серьезное желание истины, а какую-то кокетливую игру, флирт с нею. И неприятное впечатление равнодушия производит, например, следующий характерный совет автора: «Нужно взрыть убитое и утоптанное поле современной мысли. Потому во всем, на каждом шагу, при случае и без всякого случая, основательно и неосновательно следует осмеивать наиболее принятые суждения и высказывать парадоксы. А там — видно будет» (стр. 33). Между тем, что может быть пошлее и оскорбительнее намеренного парадокса? Следуя своему совету, неуклонно помня о своей мнимой адогматичности, г. Шестов предлагает нам ряд скептических афоризмов. Все они выиграли бы, если бы не чувствовалась большая притязательность автора; многие из них очень интересны; некоторые из них весьма плоски и грубы — например, следующие два: «Когда Ксантиппа облила помоями Сократа, вернувшегося с занятий философией, он, по преданию, сказал: “После бури всегда бывает дождь”. Не достойнее ли истины (не мудреца, а *истины*) было бы сказать: по-

заявившись философией, все равно чувствуешь себя облитым помоями, и Ксантиппа дала только внешнее выражение тому, что происходило в душе Сократа. Символы не всегда бывают красивы» (стр. 69). «Отрыжка прерывает самые возвышенные человеческие размышления. Отсюда, если угодно, можно сделать вывод, но, если угодно, можно никаких выводов и не делать» (стр. 177). В общем, надо пожалеть, что г. Шестов свое несомненное литературное дарование, особенно проявленное в его прежних трудах, растрчивает и искажает в опасной и далекой от истинной оригинальности погоне за необычным. Свои излюбленные взгляды о ненужности идей, свой протест против всяческой морали, между прочим и логической, он должен был бы раз навсегда спокойно и серьезно изложить без иронических недомолвок и интеллектуальной развязности.

С. К-ИИ

Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления

«Нужно оправдываться — сомнения быть не может. Вопрос лишь, с чего начать: с оправдания формы или содержания настоящей работы. У нас полагают, что книга должна представлять из себя последовательно развитую систему мыслей, объединенных общей идеей, иначе она не оправдывает своего назначения... Но по мере того как растет недоверие к последовательности и сомнение в пригодности всякого рода общих идей, не должно ли явиться у человека отвращение и к той форме изложения, которая наиболее приспособлена к существующим предрассудкам?»

Таковыми словами начинает г. Шестов свою книгу. Мы, собственно, думаем, что ни афористическая форма, ни философский импрессионизм, который он в эту форму вкладывает, в таком оправдании не нуждаются. Не нуждается в оправдании та форма изложения, которую избрали Шопенгауэр и Ницше. Что касается до содержания «адогматического мышления», то мы готовы его приветствовать именно в наш век доверия ко всяким монистическим системам. Нам несомненно угрожает схоластика единых систем и всеохватывающих схем, и весьма нелишнее вспомнить о фрагментарном характере нашего знания, о вечно-изменной пестроте нашего опыта; полезно почувствовать, как эта бесконечная мировая игра способна уложиться в окаменевшее русло нашей теоретической схемы. Догматизм самый, быть может, опасный враг в пределах современного духовного горизонта. Но, чтобы тот «догматизм» произ-

водил свое действие, необходимо ему быть совершенно свободным. Отрицание систематизации не должно обращаться в систему. Иначе все эти афоризмы философского импрессионизма не покажутся искрами вспыхнувшей мысли, а холодными, заранее придуманными фокусами.

Мы опасаемся, что афоризмам г. Шестова не хватает этой высшей свободы и легкости. Многие читаются с приковывающим интересом (особенно там, где автор касается истолкования литературных произведений стр. 79, 87, 178 и пр.), но наряду с этим есть страницы, где слишком чувствуется тенденциозная борьба с систематичностью, а иногда и несколько подогретые парадоксы, с задолго обдуманном намерением ошеломить читателя... Автор обещает «адогматизм», а частенько сбивается на «антидогматизм». Думается, что сокращение числа афоризмов сделало бы впечатление более цельным и сильным.

Мы решаемся говорить это собственно потому, что предшествовавшие работы г. Шестова, посвященные Достоевскому, Толстому и Ницше, явились образцами великолепного критического дарования, столь же глубокого, сколь и интересного. В своих этюдах о Юлии Цезаре и книге Мережковского, посвященной Л. Толстому и Достоевскому, — эти этюды приложены к разбираемому сочинению, — автор не пошел назад. И мы надеемся в следующий раз встретить его мысли свободными от всякого тенденциозного «антидогматизма» — равно далекого от желания угождать умственным привычкам читателя и от старания как можно более идти им наперекор.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Трагедия и обыденность (Л. Шестов. «Достоевский и Ницше» и «Апофеоз беспочвенности»)

У нас остались живые, которые своим существованием смущали и продолжают нас смущать еще более, чем погребенные, согласно учению, мертвецы. У нас остались все, не имеющие земных надежд, все отчаявшиеся, все обезумевшие от ужасов жизни. Что делать с ними? Кто возьмет на себя нечеловеческую обязанность зарыть в землю этих?..

Сократ, Платон, добро, гуманность, идеи — весь сонм прежних ангелов и святых, оберегавших невинную человеческую душу от нападений злых демонов скептицизма и пессимизма, бесследно исчезает в пространстве, и человек перед лицом своих ужаснейших врагов впервые в жизни испытывает то страшное одиночество, из которого его не в силах вывести ни одно самое преданное и любящее сердце. Здесь — то и начинается философия трагедии...

Сама совесть взяла на себя дело зла!..

Весь мир и один человек столкнулись меж собой, и оказалось, что эти две силы равной величины...

Уважать великое безобразие, великое несчастье, великую неудачу!
Это последнее слово философии трагедии.

*Л. Шестов*¹

Трудно писать на эту тему, такую интимную, такую далекую от всякой злобы дня, от общих интересов момента. Но мы будем отстаивать свое право писать об интересном и важном хотя бы для немногих. Я ничего не буду говорить о политике, которая так поглощает сейчас наши интересы, и трудно будет связать наши неискоренимые, стихийные политические страсти, нашу политическую ненависть и наши политические мечты с философией трагедии. Для меня ясно, что помимо наших теорий, помимо наших самых роковых сомнений, наша политика опирается на кровные чувства: мы не выносим скверного запаха насильственной государственности, стихийно, сверхразумно любим свободу, благовоеем перед чувством чести, связанным с борьбой за право. О, мы можем не верить в устроенное и счастливое человечество и даже не желать его, весь механизм политической борьбы, слагающийся из таких мелочей, может вызывать в нас щемящую скуку, и давно уже могли у нас разорваться все нити, прикрепляющие к религии прогресса и человечества во всех ее видах и формах, и все же нутро наше перевернется, когда настанет острая минута. К политической злобе дня повернется глубочайшая, коренная стихия, почти трансцендентные чувства наши. И перед ясностью нашей ненависти к дурному запаху реакционерства, насилия, предательства, эксплуатации, перед кристаллической чистотой возмущившейся чести отступает все проблематическое, подпольное, все роковые сомнения в ценности обыденного и элементарного. И в нашем отношении к «минуте» чувствуется как будто бы твердая, незыблемая почва и какая-то таинственная связь ее с «вечностью». Мы можем усомниться и в добре, и в прогрессе, и в науке, и в Боге, и во всем возвышенном и ценном, можем усомниться в существовании своем и других людей, но для нас остается несомненною гнусность предательства, мы продолжаем не выносить смрада «Московских Ведомостей», мы по-прежнему ненавидим полицейское насилие и наша жажда свободы остается неутолимой. Политические страсти имеют трансцендентные корни в человеческой природе, и наше отношение к «минуте» ими гарантируется. И все же нас давят, как кошмар, все эти «злобы дня», эта чудовищная власть «минуты», это попираание прав на абсолютную свободу и творчество во имя прав на свободу относительную. Тут мы встречаемся с каким-то двойным реакционерством и двойным насилием и роковым образом раздираемся. Под страхом смерти мы должны стряхнуть с себя уже невыносимое

насилие, нас стихийно тянет к борьбе в «минуте», и вместе с тем мы восстаем против насилия всей техники политической борьбы, всех мелочных и властолюбивых ее методов над окончательной свободой нашего творчества, над нашим правом на «вечность». В психологии и метафизике политической борьбы и политических страстей с этой постоянной подменой «целей» «средствами» есть еще много неразгаданного и почти таинственного. Кошмар, о котором мы говорим, являлся во все революционные эпохи и давил сложных, ощущающих права на вечность людей. Эта двойственность непреодолима и трагична, но она все же оставляет незывлемыми наши первичные, элементарные политические чувства и желания.

* * *

Человеческая культура двойственна в корне своем, но никогда еще эта двойственность не была такой обостренной, трагичной и угрожающей, как в нашу эпоху. На поверхности современной культуры все более или менее сглажено, все мало-помалу устраивается, идет здоровая жизненная борьба и делается прогресс. Конечно, культура современного общества создается «противоречиями», которые видны даже невооруженному глазу, противоречиями между пролетариатом и буржуазией, между прогрессом и реакцией, между позитивной наукой и идеалистической философией, в конце концов между некоторым «добром» и некоторым «злом». Но ведь в «противоречиях» этих нет еще ничего трагического, это импульсы к борьбе, так жизнь кипит сильнее.

Такова большая дорога истории. На ней устраивается общественное человечество, идет по ней к грядущему счастью. На дороге этой все утопано, несмотря на «противоречия», на все видимые ужасы и страдания жизни. Пристроиться на «большой дороге», прилепиться к чему-нибудь признанному на ней за ценность — и значит найти себе место в жизни и поместить себя в пределах обыденного и универсального «добра» и «зла». И тот человек, который нашел свою родину на большом историческом пути, временно застраховал себя от провала в трагедию. О том, что происходит в глубине, в подземном царстве, о самом интимном и важном, мало говорят на поверхности современной земляной культуры или говорят в слишком уж отвлеченном, обобщенном и сглаженном, для «исторических» целей приспособленном виде.

Но подземные ручки начинают пробиваться и выносятся то, что накипело в *подполье*. А в подполье воignала современная культура *трагические* проблемы жизни; там с небывалой остротой была поставлена *проблема индивидуальности* — индивидуальной человеческой судьбы, там развился болезненный индивидуализм, и само «добро» было призвано к ответу за трагическую гибель отдельного, одинокого челове-

ского «я». В подполье развилось небывалое одиночество, оторванность от мира и противоположность одного человека миру. Эта подпольная работа сказалась в современной культуре, в декадансе, в *декадентстве*, которое представляет очень глубокое явление и не может быть сведено лишь на новейшие течения в искусстве. Сложный, утонченный человек нашей культуры не может вынести этого раздвоения, он требует, чтобы универсальный исторический процесс поставил в центре его интимную индивидуальную трагедию и проклинает добро, прогресс, знание и т. п. признанные блага, если они не хотят посчитаться с его загубленной жизнью, погибшими надеждами, трагическим ужасом его судьбы. В Европе появился Ницше, у нас Достоевский, и это было настоящей революцией, не во внешнем политическом смысле этого слова, а в самом глубоком, внутреннем.

Человек пережил новый опыт, небывалый, потерял почву, провалился, и философия трагедии должна этот опыт обработать. Трагедия индивидуальной судьбы бывала во все времена, она сопутствует всякой жизни, но углубленный опыт, небывалые еще по тонкости и сложности переживания обострили и по-новому поставили проблему индивидуальности. История знает грандиозную попытку решить вопрос о судьбе индивидуальной человеческой души, найти исход из трагедии — религию Христа. Христианство признало абсолютное значение индивидуальной человеческой души и трансцендентный смысл ее судьбы. Это — религия трагедии, и до сих пор она властвует над душами, сознательно или бессознательно. Но попытки разрешить с ее помощью современную трагедию, спасти подпольного человека — декадента называют уже *нео-христианством*. И современный христианский ренессанс испытывает судьбу всякого другого ренессанса: *былым*, некогда великим, прикрывается новое творчество, новые искания. А трагедия подпольности пишет свою философию.

«Вопрос: имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т. е. возможна ли философия трагедии?»*

* * *

Все это введение, а теперь перехожу к Л. Шестову, о котором давно уже нужно писать. Я считаю глубокой несправедливостью игнорирование работ Шестова, и объясняю это только тем, что темы Шестова и способ их разработки для большой дороги истории не нужны, это подземные ручейки, заметные и нужные лишь для немногих. Устроившийся в своем мирозерцании «позитивист» или «идеалист», скрепивший себя с универсальной жизнью, только пожимает плечами

* Шестов Л. И. Достоевский и Ницше (Философия трагедии). СПб.: Изд. М. М. Стасюлевича, 1903. С. 17.

и недоумевает, зачем это Шестов поднимает ненужную тревогу. Вот эта глубокая ненужность писаний Шестова, невозможность сделать из них какое-нибудь общее употребление и делает их в моих глазах особенно ценными и значительными. Шестов очень талантливый писатель, очень оригинальный, и мы, непристроившиеся, вечно ищущие, полные тревоги, понимающие, что такое трагедия, должны посчитаться с вопросами, которые так остро поднял этот искренний и своеобразный человек. Шестова я считаю крупной величиной в нашей литературе, очень значительным симптомом двойственности современной культуры.

Только что вышла книга Шестова «Апофеоз беспочвенности», но я думаю писать вообще о Шестове, и даже главным образом о его предшествующей книге «Достоевский и Ницше», которую считаю лучшей его работой. Мне жаль, что «беспочвенность» начала писать свой «апофеоз», тут она делается догматической, несмотря на подзаголовок «опыт адогматического мышления». Потерявшая всякую надежду беспочвенность превращается в своеобразную систему успокоения, ведь абсолютный скептицизм также может убить тревожные искания, как и абсолютный догматизм. Беспочвенность, трагическая беспочвенность, не может иметь другого «апофеоза», кроме религиозного, и тогда уже положительного. Трагический мотив ослабел в «Апофеозе», и в этом есть что-то трагически фатальное.

Прежде всего о «психологическом» методе Шестова. «Кончается для человека тысячелетнее царство “разума и совести”»; начинается новая эра — “психологии”, которую у нас в России открыл Достоевский»*. Шестов прежде всего и больше всего ненавидит всякую систему, всякий монизм, всякое насилие от разума над живой, конкретной, индивидуальной действительностью. Он жаждет открыть ту *действительность*, которая скрыта под писаниями Толстого, Достоевского, Ницше, его интересует не «литература» и «философия», не «идеи», а правда о *переживаниях* всех этих писателей, реальная душа их, живой опыт. У Шестова болезненно идеалистическое требование правды, правды во что бы то ни стало, категории *правды и лжи* для него основные. На этой почве даже складывается своеобразная гносеологическая утопия: отрицание познавательной ценности обобщения, абстракции, синтеза и в конце концов всякой теории, всякой системы идей, обличение их как лжи и стремление к какому-то новому познанию индивидуальной действительности, непосредственных переживаний, воспроизведению живого опыта. И он хочет, чтобы писания не были литературой, чтобы в них не было «идей», а только сами переживания, сам опыт. Музыка для Шестова выше всего, он хочет, чтобы философия превратилась в музыку или по крайней мере сделалась более музыкальной. Потому-то он

* Там же. С. 58.

и афоризмами стал писать, что боится насилия над индивидуальным сцеплением своих переживаний, рационализации своего опыта.

Во всем этом есть много здорового протеста против полновластия рационализма и монизма. Психологический метод очень плодотворен, но есть тут и нечто безнадежное, какое-то колоссальное недоразумение.

Переживания можно только переживать, живой опыт можно только испытать, а всякая литература, всякая философия есть уже переработка переживаний, опыта, и это совершенно фатально. И афоризмы тоже искусственны, тоже уже рационализируют хаос переживаний, тоже состоят из фраз, которые представляют собою суждения, хотя и не общеобязательные. Шестову остается выразить в музыке ту правду о своей душе, к которой он стремится, но музыка давно уже существует, она ни для кого не заказана, и в результате оказались бы упраздненными прежние способы познания, но новых никаких бы не открылось. «С удивлением и недоумением я стал замечать, что, в конце концов, “идея” и “последовательности” приносилось в жертву то, что больше всего должно оберегать в литературном творчестве, — свободная мысль»*. На этом месте я ловлю автора «Апофеоза». Что такое свободная мысль, что такое мысль? Это уже некоторая «предпосылка», ведь всякая *мысль* есть уже результат переработки переживаний, опыта тем убийственным инструментом, который мы называем разумом, в ней уже обязательно есть «последовательность».

Человеческие переживания, человеческий опыт имеют много способов выражения, много методов переработки. Есть для этого музыка, но есть и философия, которая неизбежно производит свои операции над переживаниями при помощи разума, отвлекающего, обобщающего, синтезирующего и вырабатывающего теории о нашем новом опыте. И это фатально, это «психологически» неизбежно, такова природа человека. Можно восстать против разных рационалистических и монистических систем, я глубоко сочувствую этому, но тогда мы роковым образом обречены заменить их другими, иррационалистическими и плюралистическими. Это можно обнаружить на примере самого Шестова, у которого, да простит он мне, много «идей», часто оригинальных и глубоких.

При помощи своего психологического метода Шестову удалось открыть страшную и новую деятельность, скрытую под творениями Толстого, Достоевского и Ницше, сказать правду о пережитом этими великими, мутящими нас писателями. И все-таки Шестов впал в психологический схематизм, в столь ненавистные для него отвлечения и обобщения. У Шестова есть несколько психологических схем, которые он прилагает к анализируемым им писателям, в сущности две основные

* Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. СПб.: Общественная польза, 1905. С. 2.

схемы. По Шестову, в литературном творчестве всегда почти проецируются переживания писателя путем самоотрицания и самооправдания. Так, например, Ницше пострадал от «добра», прошел мимо жизни, и потому он поет дионисовские гимны жизни, восстает против «добра». «Вместо того чтобы предоставить Ницше спокойно заниматься будущим всего человечества и даже всей вселенной, она (судьба) предложила ему, как и Достоевскому, один маленький и простой вопрос — о его собственном будущем»*. «Когда волею судеб пред Ницше предстанет уже не теоретически, а практически вопрос — что сохранить: воспетые ли им чудеса человеческой культуры или его одинокую, случайную жизнь, — он принужден будет отказаться от заветнейших идеалов и признать, что вся культура, весь мир ничего не стоят, если нельзя спасти одного Ницше?»** «В своих сочинениях он нам рассказывает свою жизнь, ту бедную жизнь, которая подкапывалась под все высокое и великое, которая ради своего сохранения подвергала сомнению все, чему поклонялось человечество»***. И Шестов надеется, что откроется наконец «... правда о человеке, а не опостылевшая и измучившая всех человеческая правда». Шестов жаждет абсолютной, *сверхчеловеческой правды*. Так воплощается «опыт» Ницше — неудавшаяся жизнь, загубленные надежды, ужас перед индивидуальной судьбой своей — в творениях Ницше. Он переоценивал все ценности во имя самосохранения, проклинал «добро», потому что оно не могло спасти его от гибели, в своих мечтах о силе, в «воле к власти»² он отрицал свое бессилие, свою слабость. Это одна психологическая схема, психологическое отвлечение и обобщение, которое, несомненно, проливает свет на трагедию Ницше и открывает кусочек «правды о человеке».

Иную психологическую схему Шестов устанавливает для Л. Толстого, о котором он высказал много глубоких и верных мыслей (да, мыслей, иначе я не умею этого назвать). Отношение Шестова к Толстому особенно характерно и обнаруживает некоторую «правду» о нем самом. Толстой не дает покоя Шестову, он его разом и любит, и ненавидит, и боится — боится, как бы Толстой не оказался прав****. Шестов, по-видимому, тоже отрицает самого себя в своих произведениях, проклиная «мораль» за то, что она ему мешает жить, давит его своей призрачной властью. За словами Шестова о Толстом открывается его собственная плоть и кровь, он выдает себя.

«Но самому попасть в категорию падших, принять на себя *capitis diminutio maxima*, потерять право на покровительство человеческих

* Шестов Л. И. Достоевский и Ницше. С. 151.

** Там же. С. 166.

*** Там же. С. 170.

**** В первой своей книге «Шекспир и его критик Брандес» Шестов находился еще под сильным влиянием Л. Толстого³.

и божеских законов? На это он добровольно ни за что не согласится. Все лучше, чем это. Лучше жениться на Кити, лучше заниматься хозяйством, лучше лицемерить пред добром, лучше обманывать себя, лучше быть таким, как все — только бы не оторваться от людей, только не оказаться “заживо погребенным”. Эта борьба определяет собою все творчество гр. Толстого, в лице которого мы имеем единственный пример гениального человека, во что бы то ни стало стремящегося сравниться с посредственностью, самому стать посредственностью»*. «Гр. Толстой столкнулся с иным скептицизмом, перед ним раскрылась пропасть, грозившая поглотить его, он видел торжество смерти на земле, он самого себя видел живым трупом. Охваченный ужасом, он проклял все высшие запросы своей души, стал учиться у посредственности, у середины, у пошлости, верно почувствовав, что только из этих элементов возможно воздвигнуть ту стену, которая, если не навсегда, то хоть надолго скроет страшную “истину”. И он нашел свою “Ding an sich” и свои синтетические суждения a priori, т. е. узнал, как отделяются от всего проблематического и создаются твердые принципы, по которым можно жить человеку»**. Вот страшная правда о Толстом. Ведь толстовское христианство есть действительно «идеал устроенного человечества». Толстовская религия и философия есть отрицание трагического опыта, пережитого самим Толстым, спасение в обыденности от провалов, от ужаса всего проблематического. Какое несоответствие между грандиозностью исканий и той системой успокоения, к которой они привели.

Это вторая психологическая схема Шестова, опять-таки очень удачная. С такими же приемами подходит он к Достоевскому и открывает в нем стороны, на которые до сих пор не обращали достаточного внимания. Много говорили о Боге Достоевского, но ведь гораздо сильнее был в нем черт, демонический *бунт*. Величие Достоевского в Иване Карамазове, а не в Алеше. И Шестов открывает в нем царство *подполья*. Достоевский, по его мнению, — *advocatus diaboli*. Он стремится разгадать Достоевского по его «Запискам из подполья». «Видно, нет иного пути к истине, как через каторгу, подземелье, подполье... Но разве все пути к истине — подземны? И всякая глубина — подполье. Но о чем же ином, если не об этом, говорят нам сочинения Достоевского?»*** У Достоевского «подпольный» человек говорит: «Свету ли провалиться, иль мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»⁴. В этих знаменитых словах индивидуальная человеческая судьба противопоставляется судьбе всего мира, бросается «свету» вызов, «свет» призывается к ответу за индивидуальную гибель. Это — трагедия индивидуальности, загнанная в подполье.

* Шестов Л. И. Достоевский и Ницше. С. 70.

** Там же. С. 75.

*** Там же. С. 37.

По Шестову, Достоевский сам был подпольным человеком и в один прекрасный день открыл в себе такую «безобразную и отвратительную мысль»: «Пусть идеи хоть тысячу раз торжествуют: пусть освобождают крестьян, пусть заводят правые и милостивые суды, пусть уничтожают рекрутчину — у него на душе от этого не становится ни легче, ни веселее. Он принужден сказать себе, что если бы взамен всех этих великих и счастливых событий на Россию обрушилось несчастье, он чувствовал бы себя не хуже — может быть даже лучше...»* «Если когда-нибудь и суждено сбыться великодушным мечтам его юности — тем хуже. Если когда-нибудь осуществится идеал человеческого счастья на земле, то Достоевский заранее предаст его проклятию»**. «Достоевский побежал от действительности, но, встретив на пути идеализм, — пошел дальше: все ужасы жизни не так страшны, как выдуманные совестью и разумом идеи. Чем обливаться слезами над Девушкиным — лучше правду объявить: пусть свет провалится, а чтобы мне чай был... Когда-то думали, что “истина” утешает, укрепляет человека, поддерживает в нем бодрость духа. Но истина подполья совсем иначе устроена»***. Сделаю еще большую выписку, в которой очень остро и ясно выставляется сущность трагедии: «Если задача человека обрести счастье на земле, то, значит, все навсегда погубило. Эта задача уже невыполнима, ибо разве будущее счастье может искупать несчастье прошлого и настоящего? Разве судьба Макара Девушкина, которого оплевывают в XIX столетии, становится лучше оттого, что в XXII столетии никому не будет дозволено обижать своего ближнего? Не только не лучше, а хуже. Нет, если уж на то пошло, так пусть же навеки несчастье живет среди людей, пусть и будущих Макаров оплевывают. Достоевский теперь не только не хочет приуготавливать основание для будущих великолепий хрустального дворца, — он с ненавистью, злобой, а вместе с тем и с тайной радостью заранее торжествует при мысли, что всегда найдется какой-нибудь джентльмен, который не даст водвориться на земле благополучию... Достоевский не хочет всеобщего счастья в будущем, не хочет, чтобы это будущее оправдывало настоящее. Он требует иного оправдания и лучше предпочитает до изнеможения колотиться головой об стену, чем успокоиться на гуманном идеале»****.

По мнению Шестова, Достоевский «... всю жизнь воевал с теоретическими отступниками “добра”, хотя во всемирной литературе был всего один такой теоретик — сам Достоевский». Достоевский воевал с самим собой и для этого изобрел Алешу, старца Зосиму, хотел спасти самого себя от трагического ужаса подполья, проповедуя другим людям рели-

* Там же. С. 52.

** Там же. С. 56.

*** Там же. С. 96.

**** Там же. С. 98.

гию Христа — древний опыт исхода из трагедии. Он старался услышать свой громкий проповеднический голос и утешить себя, оправдать себя. Таким путем пытается Шестов открыть правду о Достоевском, подпольную правду. Слишком много говорили о религии Достоевского, о пророческом его значении для России⁵ и нужно было указать на обратную сторону. Но Шестов искусственно упрощает сложную индивидуальность Достоевского, слишком многое отбрасывает путем «отвлечения».

«Дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей», — говорит Митя Карамазов⁶. Сердце Достоевского более всякого другого было полем этой вековой битвы. Я готов согласиться с Шестовым, что в творчестве Достоевского гораздо сильнее все проблематическое, мятежное, «диавольское» и гораздо слабее всеположительное, примирающее, «божеское». Но за творчеством этим скрыто глубочайшее, до последнего предела доведенное раздвоение человеческой природы. В сердце Достоевского жил и Бог, и потому так страшна была его трагедия. Ниже я буду еще говорить о том, что всякая истинная трагедия предполагает не только «нет», но и окончательное какое-то «да»⁷, трагедии нет по ту сторону «+» и «-».

Но я хочу и вообще возражать Шестову против его психологического схематизма, хочу вступить за психологическую индивидуализацию. И в Толстого, и в Ницше, и в Достоевского Шестов вкладывает самого себя и говорит нам очень интересные вещи, но писатели эти ведь гораздо сложнее, многограннее, и окончательной, полной «правды о человеке» тут, быть может, и совсем нельзя добиться. А нужно думать, что существуют трагедии, до которых люди дошли совершенно иными путями, не шестовскими. Для Шестова трагедия современного человека всегда есть результат какого-то испуга, ужаса перед жизнью, бессилия, провала. Но, думается мне, к трагедии могут привести и бьющие через край творческие силы жизни, и слишком большое дерзание, и положительная жажда сверхчеловеческого и сверхприродного, воля к безмерной и беспредельной свободе. На этой почве тоже может явиться необыденный, я бы сказал трансцендентный, опыт. Шестов навязывает всем один тип переживаний и тем самым подпадает под власть ненавистной для него тенденции к монизму*.

* * *

В чем сущность трагедии? Трагедия начинается там, где отрывается индивидуальная человеческая судьба от судьбы всего мира, а она ведь

* Иногда Шестов впадает в неприятный тон запоздoreваний и как бы обличений. Таким тоном написана, например, его статья о Д. С. Мережковском⁸, в которой встречаются острые и дельные замечания. Это недостаток скорее «метода» Шестова, чем личного его писательского темперамента.

всегда отрывается, даже у самых обыденных людей, не понимающих трагедии, — отрывается смертью. Но и сама жизнь ведь наполнена умиранием: умирают человеческие надежды, умирают чувства, гибнут силы, неожиданно сваливаются на нашу голову болезни. Объективно всякая человеческая жизнь трагична, но субъективно ощущают трагедию лишь те, перед которыми сознательно и остро предстал вопрос об их индивидуальной судьбе и которые бросили вызов всем признанным универсальным ценностям. *Провал в том месте, в котором сплетаются индивидуальное и универсальное, — вот сущность трагедии.* Я, индивидуальное живое человеческое существо, гибну, умираю, я, существо с беспредельными запросами, претендующее на вечность, на безмерную силу, на окончательное совершенство для себя; а меня утешают тем, что есть «добро», которому мы все должны служить, что есть «прогресс», который уготовляет лучшее, более радостное, более совершенное существование будущим поколениям, не мне, другим, чужим, далеким, что есть «наука», которая дает общеобязательное знание законов природы, той самой природы, которая меня так безжалостно давит. Но «добро», «прогресс», «наука», все ценности мира, далекого мира, бессильны меня спасти, вернуть мне хоть одну мою загубленную надежду, бессильны предотвратить мою смерть, открыть для меня вечность, сделать меня, всякое данное «меня», сильным. Люди, не знакомые с трагедией и желающие ее прикрыть обыденностью, переносят беспредельность стремлений человеческого духа с личности на человеческий род, предлагают прикрепить себя к исторической судьбе человечества. Говорят: человечество бессмертно, человечество делается сильным и совершенным, только в нем есть будущее для каждого.

«Свету ли провалиться, или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтобы мне чай всегда пить»⁹. Так говорит человек трагедии. Тем хуже, что существует «добро», «прогресс» и т. п., я их призываю к ответственности перед *моей* судьбой. Важнее всего установить, что тут речь идет не об обыденном «эгоизме», когда человек свои интересы предпочитает чужим интересам. О нет, обыденный «эгоизм» встречается на каждом шагу и не заключает в себе никакой трагедии, даже часто застраховывает от нее. Эгоисты, предпочитающие «чай» для себя «чаю» для других, обыкновенно умеют связать свою индивидуальную жизнь с жизнью всеобщей, универсальной, исторической, умеют прикрепить себя к признанным ценностям, они часто бывают полезными, нужными людьми. Тут вопрос о «чае» — философский, этический и религиозный, это «проклятый вопрос», провал в подземное царство. Если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будет уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство, то да будет проклята грядущая радость, сила и совершенство безличного мира — будущего человечества. Это — проблема

индивидуальности, основная проблема человеческой жизни, корень всех религий, проблема теодицеи, как ее часто называют.

Это также основная проблема Шестова. Он бросает вызов «добру», потому что оно бессильно, потому что оно не спасает, а губит одинокое, потерявшее надежду, умирающее человеческое существо. Самый злой враг для Шестова — обоготворение нравственного закона, кантовский категорический императив, толстовское «добро есть Бог». Шестов провозглашает *нравственный суд над добром*, призывает к ответу за жертвы, которыми это «добро» усеяло историю. «Он (идеализм) обзавелся категорическим императивом, дававшим ему право считать себя самодержавным монархом и законно видеть во всех, отказывавших ему в повиновении, непокорных бунтовщиков, заслуживающих пытки и казни. И какую утонченную жестокость проявлял категорический императив каждый раз, когда нарушались его требования!»* «Все ужасы жизни не так страшны, как выдуманные совестью и разумом идеи». «Совесть» принуждает Раскольникова стать на сторону преступника. Ее санкция, ее одобрение, ее сочувствие уже не с добром, а со злом. Самые слова «добро» и «зло» уже не существуют. Их заменили выражения «обыкновенность» и «необыкновенность», причем с первым соединяется представление о пошлости, негодности, ненужности; второе же является синонимом величия**. «Сама совесть взяла на себя дело зла». По мнению Шестова, «истинная трагедия Раскольникова не в том, что он решился преступить закон, а в том, что он сознавал себя неспособным на такой шаг. Раскольников не убийца; никакого преступления за ним не было. История со старухой процентщицей и Лизаветой — выдумка, поклеп, напраслина». «Его (Достоевского) мысль бродила по пустыням собственной души. Оттуда-то она и вынесла трагедию подпольного человека, Раскольникова, Карамазова и т. д. Эти-то преступники *без преступления*, эти-то угрызения совести *без вины* и составляют содержание многочисленных романов Достоевского. В этом — он сам, в этом — действительность, в этом — настоящая жизнь. Все остальное — «учение»***. «Пожалуй, еще посоветует добрыми делами заниматься и таким способом успокаивать бедную совесть! Но Раскольников при одной мысли о добре приходит в ярость. В его размышлениях уже чувствуется тот порыв отчаяния, который подсказал впоследствии Ивану Карамазову его странный вопрос: «Для чего познавать это *чертово* добро и зло, когда это столько стоит?»¹⁰ Чертово добро и зло — вы понимаете, на что посягает Достоевский. Ведь дальше этого человеческого дерзновение идти не может. Ведь все наши надежды, и не только те, которые в книгах, но и те, которые в сердцах

* Шестов Л. И. Достоевский и Ницше. С. 7.

** Там же. С. 106.

*** Там же. С. 108–109.

людей, жили и держались до сих пор верой, что ради торжества добра над злом ничем не страшно пожертвовать»*.

Чертовое добро и зло, — и вот стремящийся к *Богу* Шестов становится, подобно Ницше, «по ту сторону добра и зла», он восстает против «добра» во имя чего-то высшего, чем добро. Шестов требует «декларации прав подпольного человека», требует замены *морали обыденности моралью трагедии*. Но имморализм Шестова основан на недоразумении. Он ведь только отвергает одно «добро», добро в кавычках, добро «обыденности» во имя другого добра, без кавычек, высшего, настоящего, *добра трагедии*. И «добро» это он отвергает за сделанное им зло. Скажу даже больше, Шестов — фанатик добра, «имморализм» его есть продукт нравственного рвения, заболевшей совести. Шестов также гуманист, он из гуманности защищает подпольного человека, хочет писать декларацию его прав, он, может быть, даже тайно вздыхает по религии Христа, может быть, можно проявить у него христианские лучи. Христос учил любви и призывал к себе людей трагедии, но Он ничего не говорил о категорическом императиве и морали. Голос ломается и дрожит у автора «апофеоза беспочвенности», когда он произносит имя Христа.

У Шестова есть своя философия, своя этика, пожалуй, даже своя религия, сколько бы он ни говорил нам, что «идеи не нужны». Для Шестова философия трагедии есть *правда*, правда-истина и правда-справедливость. Философия обыденности есть ложь, ее истина лжива, «добро» ее безнравственно. Позитивизм говорит об этом открыто, он хочет устроить человечество, создать твердую почву (и в теории, и в практике), изгнать из жизни все проблематическое. Но и идеализм, особенно кантовский идеализм, стремится закрепить обыденность, создает систему идей и норм, с помощью которых организуется познание, нравственность, вообще, жизнь человеческая.

«Философия трагедии находится в принципиальной вражде с философией обыденности. Там, где обыденность произносит слово “конец” и отворачивается, там Ницше и Достоевский видят начало и ищут»**. «Философия трагедии далека от того, чтобы искать популярности, успеха. Она борется не с общественным мнением; ее настоящий враг — “законы природы”***. «Трагедии из жизни не изгонят никакие общественные переустройства, и, по-видимому, настало время не отрицать страдания, как некую фиктивную действительность, от которой можно, как крестом от черта, избавиться магическим словом “ее не должно быть”, а принять их, признать и, быть может, наконец понять. Наука наша до сих пор умела только отворачиваться от всего страшного в жизни,

* Там же. С. 121.

** Там же. С. 242.

*** Там же. С. 239.

будто бы оно совсем не существовало, и противопоставлять ему идеалы, как будто бы идеалы и есть настоящая реальность»*. «И лишь тогда, когда не останется ни действительных, ни воображаемых надежд найти спасение под гостеприимным кровом позитивистического или идеалистического учения, люди покинут свои вечные мечты и выйдут из той полутьмы ограниченных горизонтов, которая до сих пор называлась громким именем истины, хотя знаменовала собой лишь безотчетный страх консервативной человеческой природы пред той таинственной неизвестностью, которая называется трагедией»**. «Философия же есть философия трагедии. Романы Достоевского и книги Ницше только и говорят, что о «безобразнейших» людях и их вопросах. Ницше и Достоевский, как и Гоголь, сами были безобразнейшими людьми, не имевшими обыденных надежд. Они пытались найти свое там, где никто никогда не ищет, где, по общему убеждению, нет и не может быть ничего, кроме вечной тьмы и хаоса, где даже сам Милль предполагает возможность действия без причины. Там, может быть, каждый подпольный человек значит столько же, сколько и весь мир, там, может быть, люди трагедии и найдут, чего искали... Люди обыденности не захотят переступить в погоне за таким невероятным «быть может» роковую черту»***.

Тут Шестов как бы открывает перед нами новые горизонты, какой-то просвет, возможность нового творчества, трагической истины, трагического добра, трагической красоты. Это уже бунт против обыденности, борьба за право подпольного, трагического человека. Прежде всего и больше всего это бунт против «природы», против «законов» ее, против необходимости. Нельзя вынести этой слабости человеку, этой зависимости от «природы», неизбежной смерти, неизбежного умирания в жизни. Обыденные «идеи» только закрепляют слабость человека, примиряют с зависимостью, умирят всякий «бунт», мешающий человечеству устроиться, успокоиться. Моральный «идеализм», провозглашающий суверенность «добра», есть самое яркое проявление властолюбивой обыденности.

Я вижу крупную заслугу Шестова в острой, глубокой психологической критике всякого рода позитивизма, всякого рода утверждения обыденности, хотя бы и под маской идеализма. Наряду с этим Шестов дает психологическое оправдание трансцендентных исканий, он метафизик по всем своим вожделениям. «Метафизики восхваляют трансцендентное, но тщательно избегают соприкосновения с ним. Ницше ненавидел метафизику, воспевал землю — и всегда жил в области трансцендентного»****. Шестов презирает метафизику раци-

* Там же. С. 240.

** Там же. С. 241.

*** Там же. С. 245.

**** Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. С. 132.

оналистов, метафизику, созданную категориальным мышлением, дедукцией понятий, но он признает метафизический опыт, ощущает те переживания, трансцензус к которым знаменует собою отречение навеки от всякого рода позитивизма. Другую заслугу Шестова я вижу в развенчании идеи суверенности «добра», в обнаружении бессилия «добра». «Имморализм» есть, конечно, недоразумение, но «моралистическое» миросозерцание должно быть ниспровергнуто, это чувствуют самые тонкие люди нашего времени. Шестовская психология трагедии знаменует собой переход от бессильного, обыденного «добра» к трансцендентной силе, т. е. Богу. Только трансцендентная мощь могла бы свести счеты с индивидуальной трагедией, а не бессильные «идеи», не приручающие к обыденности «нормы». На философском языке это должно быть обозначено как переход от «морали» к «метафизике». Жизнь нуждается не в моральной, обыденной санкции, а в метафизической, трансцендентной, только такая санкция может удержаться перед судом бунтующей индивидуальности, трагического опыта. Существованием «нравственного закона» нельзя оправдать слезинки замученного ребенка, и чуткие люди начинают понимать уже, что стыдно говорить об «этических нормах» человеческого существу, обезумевшему от трагического ужаса жизни. Я бы даже сказал, что безнравственно говорить о «добре» перед лицом трагедии, тут уж нужно нечто высшее, чем «добро».

Но Шестов должен был бы признать, что всякая трагедия в известном смысле есть «моральная» трагедия. Ведь вне добра и зла в высшем, трансцендентном смысле этого слова, вне «да» и «нет» не может быть трагедии, а самое большое — обыденная драма. И Шестов не стоит по ту сторону ценностей, он требует только переоценки ценностей в таком направлении, которое поставит в центре мира одинокую человеческую индивидуальность, ее судьбу, ее трагические переживания. Речь Шестова подымается до морального пафоса, когда он требует «декларации прав подпольного человека». Морализм должен быть свергнут путем революции морали.

* * *

Мы решительно присоединяемся к Шестову в одном: философские направления нужно делить по их отношению к трагедии. Всякая философия, которая исходит из трагедии и считается с ней, неизбежно трансцендентна и метафизична, всякая же философия, игнорирующая трагедию и не понимающая ее, неизбежно позитивна, хотя бы и называла себя идеализмом. Трансцендентная метафизика есть философия трагедии, она должна бросить школьный рационализм и обратиться к опыту Ницше и Достоевского как к важнейшему источнику своего высшего познания. Позитивизм во всех его видах и формах есть фило-

софия обыденности, он всегда пытается создать крепкие устои для человеческого познания и человеческой жизни, но опровергается уже самым фактом существования трагедии, перед которой рушатся все его сооружения. Рационалистический и кантовский идеализм — тоже ведь позитивизм, тоже философия обыденности. Это звучит странно и парадоксально, но вникните в суть дела. Такого рода идеализм создает систему рациональных идей и норм, которые призваны укрепить порядок в жизни и водворить обыденную возвышенность. Все эти рациональные и «критические» идеалисты не понимают трагедии, боятся подземного царства, «идеи» их закрывают далекие горизонты, закрепляют в ограниченном мире, сдерживают все безмерные стремления. Все истые рационалисты, хотя бы они называли себя метафизиками и идеалистами, в интимной сущности своей — позитивисты. Я бы предложил такое определение позитивизма: *позитивизмом называется такое умонастроение, при котором полагается предел человеческим стремлениям и переживаниям и этим пределом создается крепость и устойчивость*. С этой точки зрения позитивистами могут оказаться не только многие идеалисты, но и некоторые мистики, поскольку религия их успокаивает и ограничивает. Трансцендентная метафизика — философия трагедии — есть отрицание всякого предела человеческих стремлений и переживаний, всякой системы окончательного успокоения и окончательной устойчивости. То, что можно было бы назвать демонизмом познания, — отрицание всяких границ в нашем разгадывании тайны, признание, что нет запретного, что нет ненужного и бесполезного в нашем срывании с дерева познания, — это и есть психологическая основа трансцендентной метафизики.

Шестов должен был бы признать, что трагедия самым фактом своего существования приподнимает завесу вечности, что новый, для обыденности страшный опыт открывает беспредельность. Условные, рациональные грани падают, и у самого Шестова уже пробиваются лучи потустороннего света. Грустно, что этот даровитый, умный, оригинальный и смелый человек не хочет или не может перейти к новому творчеству. Творческие усилия ведь тоже трагичны, а не обыденны, и их менее всего можно рассматривать как успокоение. Разрушительные и творческие моменты всегда сплетаются, творческие моменты есть и у Шестова, но боюсь, чтобы он не успокоился на окончательном, не мятежном уже скепсисе. Я не предлагаю Шестову кончить «моралью» и заявить, что, «несмотря» на вышесказанное, все более или менее благополучно, о нет. Пусть он дальше подымается по «узким, трудно проходимым, лежащим над пропастями тропинкам»¹¹, по тем горным путям, которые *nur für die Schwindelfreie**. Пусть открывает новые местности, иначе он рискует топтаться на одном и том же месте.

* Там же. С. 219–220.

Еще раз повторю: мне жаль, что «философия трагедии» превратилась в «апофеоз беспочвенности», этого мало. И не потому жаль, что «беспочвенность» внушает страх, нет, она манила к почве бесконечно более глубокой, заложенной в самых недрах земли.

Философский скептицизм очень моден, и я хотел бы восстать против этой моды. Все мы начинаем с психологического скептицизма, с роковых сомнений, с некоторого хаоса переживаний и стремимся гармонизировать нашу душевную жизнь, превратить ее в космос. Философия есть проекция нашей душевной жизни, попытка ее упорядочить и гармонизировать, она обрабатывает большим разумом опыт наших переживаний. Никакая философия не может целиком уничтожить психологического, первичного нашего скептицизма, это в силах сделать только религия, но философия может быть и должна быть той частью нашей душевной жизни, в которой дисгармония превратилась в гармонию, хаос в космос. В музыке не должно быть дисгармонии, в музыке все гармония, хотя мир наполнен дисгармоническими звуками. Так и философия может быть царством разума (большого, а не малого, не рассудка), хотя наш душевный мир полон неразумности, иррациональности. Человеческой природе свойственно философствовать, и против страсти этой, для некоторых основной, преобладающей, роковой, так же мало можно возражать, как против страсти творить музыкальную гармонию звуков. Мы не можем не творить философских гипотез и теорий, и в философии мы неизбежно не скептики, а догматики, «критические догматики». Да, я решаюсь взять под свою защиту столь оклеветанный и оплеванный философский догматизм. Философия имеет свою очень важную разрушительную сторону, и все ее выводы в известном смысле проблематичны, но философский скептицизм представляется мне нелепым словосочетанием. Философия есть не что иное, как попытка преодолеть скепсис наших переживаний творческим усилием метафизического разума, философия существует постольку, поскольку скепсис преодолевается мыслью, и потому скептицизм всегда есть возвращение от философии к тем переживаниям, которые мы пытались в философии переработать. Мне ближе и понятнее скептицизм религиозный и неприятна слишком быстро изготовленная вера. Философское учение о Боге еще не ведет к религиозной вере в Бога, и на этой почве может возникнуть самая страшная трагедия. Хотя, с другой стороны, всякая настоящая религия имеет свою догматическую метафизику, которая есть уже результат переработки религиозного опыта метафизическим разумом.

Менее всего можно сказать про Шестова, что он становится по ту сторону истины, наоборот, он фанатически ее ищет и не теряет надежды, что она откроется наконец, если мы посмотрим прямо в глаза новой «действительности», подпольной, где происходит трагедия. Правда, Шестов до болезненности ненавидит «синтетические сужде-

ния а priori» и отрицает все «общеобязательное». Тут ему мерещится ненавистная канто-толстовская прочность, закрепление обыденности, и он остроумно, едко и, может быть, с некоторыми основаниями определяет а priori как «Николая Ростова». Отрицая гносеологическую общеобязательность, Шестов произносит суждения (ведь его речь тоже состоит из суждений), которые претендуют на психологическую общеобязательность, а психологизм лежит глубже гносеологизма. Психологическая метафизика Шестова, которую он развивает на Ницше, Толстом и Достоевском, неизбежно, фатально претендует на убедительность для него самого и для его читателей, хотя убеждает он не путем логических доказательств и помимо всякой системы. Даже апофеоза беспочвенности нельзя писать, не претендуя ввести нечто в сознание, не убеждая хотя бы самого себя в истинности этого «апофеоза». Шестов верно говорит, что писатель больше всего и прежде всего хочет убедить и оправдать самого себя, а это ведь предполагает уже некоторые средства убеждения и оправдания, и истину, все ту же старую, вечную истину. Шестов восстает против «природы» и ее «законов», это главный его враг. Но вместе с тем он находится под гипнозом кантианского идеализма, который видит в «разуме» источник закономерной природы. Поэтому, и только поэтому, Шестов ненавидит разум как врага природы. Философия обыденности дорожит «закономерностью», крепостью и устойчивостью опыта; философия трагедии хочет и ждет чудес, вся надежда ее связана с тем, что реки потекут вспять. Пока царит «природа» и санкционируется «разумом», ужас смерти и умирания властвует над человеческой жизнью. Ведь действительно все надежды наши, надежды, переживших трагедию, связаны с непрочностью «природы», с возможностью разрушить «закономерность». Преодоление смерти, основы всякой трагедии, и есть преодоление природы, преобразование ее.

На Шестова слишком сильное и слишком тяжелое впечатление произвел Кант. Призрак Канта преследует Шестова, наряду с призраком толстовского «добра», и он ведет мучительную с ним борьбу, борьбу с самим собою. С Кантом нужно бороться, Кант очень опасен, в нем заложено семя самой безнадежной и вместе с тем самой крепкой философии обыденности. Дети кантовского духа пытаются организовать человечество на рациональных основаниях, утверждают рациональную нравственность, рациональный опыт, в котором навеки закрыт всякий трансцензус, всякий проход в бесконечность. Но сам Кант был двойствен, и «истина» его не так уж могуча и непреодолима, как это кажется Шестову, вызов ему не есть еще вызов истине.

Философия всегда имеет дело с «проблематическим». Не всякая теория познания и метафизика непременно рационалистичны и монистичны, и отрицание рационализма и монизма не есть еще отрицание философии, как это склонен, по-видимому, думать Шестов. Теория

познания может восстановить права интуиции и воззрения насчет слишком властвовавших до сих пор понятий; метафизика может признать своим источником опыт и не ограниченный, условный, рационализированный, а опыт трансцендентный, беспредельный. Философия может быть не монистической, а плюралистической, может признать метафизическое существование и метафизический смысл за индивидуальным, за конкретной множественностью бытия. Тут в суждениях Шестова опять-таки сказывается некоторый схематизм, он делает неверное «обобщение», что всякий метафизический идеализм непременно рационалистический, непременно монистический, непременно «кантовский» и «моралистический». Шестов дает нам только «психологию» трагедии, но эта «психология» может быть переведена на язык философии, и тогда мы получим уже философию трагедии. Эта философия не будет рационалистической, успокаивающей, устраивающей нас на земле и не будет монистической, подавляющей и подчиняющей индивидуальное единому целому. Для такой философии, философии будущего, проблема *индивидуальности* будет основной, исходной точкой и переделом. Все наше философское и моральное мирозерцание должно быть перестроено так, чтобы в центре был вопрос об индивидуальной человеческой судьбе, чтобы интимная наша трагедия была основным, движущим интересом. Пусть это будет мирозерцание для немногих, от этого ведь оно не теряет в своей истинности. Давно уже пора нам стать на точку зрения *трансцендентного индивидуализма*, единственной философии трагедии, а не обыденности, и переоценить согласно с этим все моральные ценности.

* * *

Я буду скромнен в своих положительных утверждениях и конечные выводы буду считать проблематическими, но одно ведь несомненно: трагедия, обострившая и углубившая проблему индивидуальности, признает какие бы то ни было ценности мира, «прогресс», «добро» и т. п., если существует бессмертие, если возможно трансцендентное утверждение индивидуальности — только при этом условии. Позитивисты да и идеалисты думают наоборот, хотят верой в прогресс, в универсальную ценность добра заменить веру в бессмертие, в вечную индивидуальную жизнь. Но когда настала пора для философии трагедии, такая замена сделалась уже невозможной. Человеческая личность отныне соглашается признать какие бы то ни было ценности мировой жизни, только если за нею будет признана абсолютная ценность, трансцендентный смысл, только если гибель временных надежд индивидуальности искупляется ее вечными надеждами. Я — единственное, неповторимое в мире индивидуальное существо — должен участвовать в осуществлении мировых, универсальных надежд,

в абсолютном совершенстве, я никогда не смогу отказаться от жажды своей окончательной силы, окончательной свободы, окончательного знания и красоты, иначе да погибнет мир. И каждое индивидуальное я должно участвовать в *конце*, во имя которого только и признаются ценности. «Свету» быть, только если я «чай» буду пить, иначе «свет» не имеет никакой цены. Свет, мир превращается в фикцию, если не стоят на точке зрения индивидуалистической, и следовательно, плюралистической метафизики. Утвердить *мир* и его ценности, осуществить полноту и совершенство универсального бытия можно только, утверждая *трансцендентную индивидуальность*, выполняя *свое* индивидуальное предназначение в мире. Отрицаая вневременное и внепространственное бытие индивидуальности, мы роковым образом должны прийти к отрицанию всякого бытия, к иллюзионизму, к нигилизму.

Шестов со всем этим должен был бы согласиться, это только обратная сторона философии трагедии, философии уже, а не только психологии. *Ведь трагедия в конечном счете есть ужас небытия, но в самом бунте против небытия заключено уже некоторое бытие, некоторое утверждение, творчество.* Трагические, трансцендентные проблемы никогда не были бы поставлены, если бы некоторый бытийственный опыт к ним не приводил, а в опыте этом, думается, уже заключено признание трансцендентного бытия. Имманентная обыденность торжествовала бы безраздельно и никогда трагедия не подымала бы против нее трансцендентного мятежа, если бы был прав позитивистический нигилизм со своими фиктивными ценностями, со своим обыденным «добром», своим «прогрессом» и т. п. Тогда все было бы имманентно приспособлено, все устраивалось бы без трагедии, нигде не было бы провала в потустороннее. Трагедия фактом своего опытного существования не только требует трансцендентного, но и доказывает его бытие. Шестов не может поверить в бессмертие и не хочет строить по этому поводу философских теорий, но он обязан признать прямую связь трагедии в его понимании и трансцендентного бытия индивидуальности, иначе поставленная им проблема лишается всякого содержания. Я не собираюсь доказывать бессмертия трансцендентного индивидуального бытия, я хотел только установить ту несомненную, совершенно элементарную для меня истину, что с судьбой этого трансцендентного индивидуализма неразрывно связано признание или отрицание мировых ценностей, что «добро» должно быть свергнуто окончательно, если перед индивидуальностью не раскрывается вечность, что «прогресс» не может быть терпим, если он не совершается и во имя того ребенка, который пролил слезинку¹². И индивидуальность, ее ценность и назначение, не должно понимать отвлеченно, рационалистично, как это делают «идеалисты». Старая рационалистическая, нормативная, для всех одинаковая, насиль-

ственная «мораль» должна быть во что бы то ни стало свергнута, и это требует перерождения всей нашей культуры.

Для философов очень соблазнительно рационализировать добро и устанавливать таким образом нравственный закон, общеобязательные этические нормы. Этот соблазн мне хорошо знаком*. И индивидуалистическая этика грешит этим рационализированием. Так, например, Кант умудрился совершенно логизировать этику и превратить здоровый по своей сущности индивидуализм в схоластический формализм. Была внесена в моральную проблему логическая нормативность, и в искании формальной «законности» была загублена ее интимная сущность. Все кантианцы, критические позитивисты, рационалисты-идеалисты топчутся на месте, все хотят построить мораль от разума. Но философия должна радикально порвать со всеми попытками рационализировать моральную проблему, навязать разумное добро, установить этические нормы по аналогии с логическими или правовыми. За всеми этими рационалистическими и моралистическими попытками скрывается глубокое мещанство современного общества, навязчивая и самодовольная обыденность. Кантианские этические нормы, столь вдохновляющие германский профессорский идеализм, упитаны духом филистерства, этим специфически немецким мещанством. От разума философовствующих филистеров можно создать мораль обыденности, но *моральная проблема начинается там, где начинается трагедия, и только люди трагедии имеют внутреннее право говорить о добре и зле*. В противоположность Шестову, я бы сказал, что «обыденность» находится «по ту сторону добра и зла», ее «нормы» нравственно безразличны и нужны лишь для устройства благополучия, а «трагедия» неразрывно связана с проблемой добра и зла, она есть мучительное нравственное раздвоение, опыт нравственный и потому течет в пределах «добра и зла». И я думаю, что опыт трагедии есть главный, основной материал для моральной философии; только посчитавшись с трагедией, можно строить этику. Поэтому Ницше больше понимал в этих вопросах, чем Кант, больше имел права говорить о самой проблеме, которая дана только в новом опыте. Этика возможна лишь как часть философии трагедии, и источником ее должен быть не разум, а опыт. Область нравственности внеразумна и не имеет закономерности, проблема добра и зла — иррациональная проблема. Кант выдумал «практический разум» и хотел этим замаскировать свой рационализм, свое глубокое неведение тех переживаний, в которых раскрывается нравственная проблема. И все эти неокантианцы, все идеалисты, толкующие об этических нормах, об общеобязательном нравственном законе, не ведают нравственного опыта, так как опыт этот только в трагедии, в переживании проблемы

* Рационалистический формализм давил меня еще в статье «Этическая проблема в свете философского идеализма».

индивидуальности. Нравственная проблема и есть проблема индивидуальности, это все тот же трагический вопрос об индивидуальной судьбе и индивидуальном предназначении человека. В нравственных муках человек ищет самого себя, свое трансцендентное я, а не пути к упорядочению жизни и взаимных обыденных отношений людей, как это утверждают рациональные моралисты. И поэтому решена может быть нравственная проблема только индивидуально, и за решение это человек не ответствен ни перед кем, судья тут может быть только сверхчеловеческий. Добро есть интимное отношение человеческого существа к живущему в нем сверхчеловеческому началу. Добро абсолютно, для каждого оно заключается в выполнении своего индивидуального, единственного в мире предназначения, в утверждении своей трансцендентной индивидуальности, в достижении абсолютной полноты вечного бытия. И эта абсолютность добра не препятствует, а, скорее, обязывает отрицать одинаковые для всех моральные нормы. Есть столько же путей решения нравственной проблемы, сколько индивидуальностей в мире, хотя осуществляется этими путями одно и то же абсолютное добро — полнота и свобода трансцендентного бытия. И нужно особенно подчеркнуть, что добро не есть закон разума, а воля живого существа — всегда индивидуального. В нравственных переживаниях всегда творится беззаконие, такая уж это иррациональная область, всегда переступаются пределы обыденности.

Задача воплощения добра в своей жизни есть чисто *творческая* индивидуальная задача, нужно *индивидуально* творить добро, а не ремесленно выполнять приказ, разума ли, или иного чего. Воплощение добра не есть повиновение «закону», данному извне, «нормам» и т. п., это самоутверждение в высшем трансцендентном смысле путем творческих свободных усилий. В таком случае все позволено, в таком случае хаос наступит, воскликнет пугливый моралист. Я прежде всего протестую во имя достоинства добра против такой полицейской постановки вопроса. Если правда ведет к хаосу, то да будет хаос! Из всего, мною сказанного, никак не следует, что все дозволено, наоборот, долг благородства и рыцарства возлагается на индивидуальное человеческое существо, человек должен индивидуально творить добро, выполняя свое единственное предназначение под страхом потери своей индивидуальности, гибели своего я (не эмпирического, конечно). Это тяжкий долг, хотя и не в обыденном, мещанском смысле. Но необходимо поставить на вид моральной полиции и прокуратуре лицемерно наряжающейся в мундиры позитивистические, идеалистические, религиозные и пр., что задачей *добра* не должно быть поддержание порядка, спокойствия, устойчивости, безопасности и прочих обыденных благ. Для этого существуют другие учреждения, другие силы.

Новая, высшая мораль, мораль, прошедшая через трагедию, должна сознательно поставить в центре мира *индивидуальность*, ее

судьбу, ее права, ее единственную ценность и назначение. Это обязывает к гораздо большему, чем рационалистическое, отвлеченное признание безусловного значения и самоцельности человеческой личности, провозглашаемое кантианцами, идеалистами и др. Ведь это значит расположить все содержание мира в совершенно иной, новой перспективе, переоценить все. Трансцендентный индивидуализм может дать основание для демократической политики через философию права, но никак не для демократической этики. Демократическая мораль отрицает индивидуальность каждого во имя призрака индивидуальности всех других, вернее, для нее нет индивидуальности как таковой, нет живой истории человеческой души. Демократическая мораль неизбежно вырождается в самодовольное и властолюбивое мещанство, в хамство, не ведающее душевной чуткости и изящества, в ремесленную муштровку и нормировку. После того как принята будет трагическая мораль трансцендентного индивидуализма, нельзя уже будет произносить обыденного, всегда лицемерного морального суда над людьми, нельзя уже презирать подпольного человека, нельзя уже отрицать ценности и, может быть, значительности людей, которых принято считать «ненужными» и «бесполезными». Нужны новые переживания, которые делали бы фактически невозможным обращение с человеческой индивидуальностью, как со средством для вне ее лежащих целей, хотя бы самых возвышенных, нужно небывалое еще уважение к внутренней свободе человеческой, к своеобразию назначения каждого индивидуального существа. И главное, поменьше судить ближнего, поменьше требовать отчета, поменьше обязывать, поменьше нормировать. *И благоговеть перед тайной, скрытой в душе каждого, перед тайной индивидуальности.* И нужно будет признать красоту по меньшей мере равноценной добру. Она облагораживает. Отвлеченный эстетизм, быть может, менее вреден и во всяком случае менее назойлив и деспотичен, чем отвлеченный морализм. Ведь только Бога можно поставить выше и красоты, и добра, как абсолютную полноту и того, и другого. Но на каком основании «добро» считает себя какой-то главной, основной, властвующей ценностью, командующей красотой и истиной и всем в мире! Для самодержавия добра могут быть только обыденные, позитивные, утилитарные основания. С религиозной и метафизической точки зрения путь красоты не хуже пути добра, он тоже ведет к Богу, и даже вернее, даже прямее. Я бы желал услышать оправдание не позитивное, не в интересах благополучия, а религиозное и метафизическое, особенного значения и особенной роли «морали» в мире. Пусть перестанут считать лучшими людьми «морально» самых полезных, самых приспособленных, строителей и творцов обыденной жизни, и пусть вступит наконец в свои права ненужное, для обыденной жизни бесполезное, но прекрасное

и ценное для утверждения в вечности трансцендентной индивидуальности. У каждого свое предназначение в мире, и индивидуальные цели нельзя расценивать с точки зрения общепольного. Не может и не должно быть обыденных, слишком человеческих посредников и судей между индивидуальной душой и Богом.

Тогда, быть может, народится новая любовь, утверждение высшей полноты трансцендентного бытия индивидуальности, но о любви этой я сейчас говорить не могу. У многих ли моралистов и фанатиков «добра» есть интерес и внимание к тайне индивидуальной души, к подпольной психологии, из которой растут столь ненавистные им «цветы зла»?¹³ Охранители «добра» имеют интерес и внимание только к общеобязательным нормам, которые они прикладывают к несчастным людям, только к общепольному и общеупотребительному. Но — знающие иной, новый, темный и вместе с тем озаряющий опыт могут только презирать охранителей, действующих такими несовершенными орудиями, как «норма». Я говорю это не против кантианцев только, незначительной группы, а против всех ревнителей *добра обыденности*, против всех тех, что несут кровавые человеческие жертвы на алтарь утилитаризма, позитивного строительства жизни и пр., и пр. Освободите человеческую индивидуальность от *обязательного добра*, от норм, от предписаний разума, от подчинения *чуждым*, отвлеченным целям, и тогда только может быть верно поставлена моральная проблема и может начаться истинное творчество добра, которое уже не отступит, не поблекнет, не будет проклято перед ужасом трагедии. *Настало время не суда «добра» над людьми, а суда человеческого над «добром», и это суд божеский.* Добро должно оправдаться, но обыденное добро, властное, давящее нас, по-видимому, не может быть оправдано, должно уступить место добру трагическому, не добру-Богу, а Богу-добру. Уступить должно «морально», так как «фактически» добро обыденности, творящее свой неправый, лицемерный суд, еще долго будет царствовать, быть может, до скончания веков. Оно — «чертово добро», «князь мира сего». Обыденность — имманентна, позитивна; трагедия трансцендентна, метафизична. И идет борьба двух начал мировой жизни: укрепление и превращение в благополучную обыденность данного мира, со смертью, с гибелью индивидуальности, с окончательным небытием, и освобождения, утверждения нового мира, с вечным бытием индивидуальности. Борьба эта должна выразиться и в столкновении двух моралей, обыденной и трагической, и самым страшным врагом должна быть мораль обыденности, надевшая маску вечности, ратующая на словах за религию трансцендентного. А религиозный позитивизм, не прошедший пропасти, не переживший трагедии индивидуальности, часто бывает закреплением обыденности. Самым роковым вопросом остается как сделать трансцендентное имманентным, как нести в мир новую правду.

Как укрепить и устроить человеческое общество на таких дезорганизующих и проблематических моральных основаниях? Думаю, что регулировать человеческие отношения может *право*, за которым скрывается ведь трансцендентное чувство чести. Можно отрицать этические нормы, но признавать нормы юридические, которые призваны охранять человеческую индивидуальность. Право и есть та сторона морали, которая может быть рационализирована. Демократическая этика — отвратительная бессмыслица и в корне противоречит индивидуализму, но демократический общественный строй есть вывод из основ индивидуализма. Пусть успокоятся — право, тоже божественное и трансцендентное по своей природе, не допустит хаоса, защитит от насилия. Раскольников не убьет старухи, полиция, не моральная, а настоящая, все предотвратит, да и человеку трагедии не нужно делать обыденных уголовных преступлений. Ужас Раскольникова в том, что он хотел сделать новый опыт, трансцендентный по своему значению, хотел совершить подвиг, а вышла самая обыкновенная криминальная история. Революция морали не только не грозит гибелью «декларации прав человека и гражданина», а наоборот, утвердит ее еще больше. Я не знаю, как укрепить и устроить здание для человеческого благополучия, но верю глубоко, что новая мораль будет иметь освобождающее значение, принесет с собою свободу, сближающую нас с новым миром. Свобода есть ценность морали трагедии, а не морали обыденности, она несомненна. А как спастись от коренного раздвоения, от «двойной бухгалтерии», не ведаю... Быть может новая, идущая из иного мира любовь может спасти и освятить творческую свободу...

В заключение скажу: нужно читать Шестова и считаться с ним. Шестов — предостережение для всей нашей культуры, и не так легко справиться с ним самыми возвышенными, но обыденными «идеями». Нужно принять трагический опыт, о котором он нам рассказывает, пережить его. Пройти мимо пропасти уже нельзя, и до этого опасного перехода все лишается ценности. При игнорировании и замалчивании того, что и о чем он рассказывает, о чем давно уже предупреждает так называемое декадентство, при «идеалистическом» бравировании — грозит взрыв из подполья. Скажем Шестову свое «да», примем его, но пойдем дальше в горы — чтобы творить.

ВОЛЖСКИЙ <А. С. ГЛИНКА>**Pro domo sua. Обыденность трагедии¹
(О Шестове в ответ на статью о нем Бердяева
«Трагедия и обыденность»)**

В «Дневнике Писателя за 1878 год»² Достоевским переданы «Два самоубийства». «Один из уважаемых моих корреспондентов сообщил мне, — рассказывает здесь Достоевский, — об одном странном и неразгаданном самоубийстве, и я все хотел говорить о нем. В этом самоубийстве все, и снаружи, и внутри — загадка. Эту загадку я, по свойству человеческой природы, конечно, старался как-нибудь разгадать, чтоб на чем-нибудь “остановиться и успокоиться”. Самоубийца — молодая девушка, лет двадцати трех или четырех не больше, дочь одного слишком известного русского эмигранта и родившаяся за границей, русская по крови, но почти совсем не русская по воспитанию. В газетах, кажется, смутно упоминалось о ней в свое время, но очень любопытны подробности: “она намочила вату хлороформом, обвязала себе этим лицо и легла на кровать... Так и умерла. Перед смертью написала следующую записку:

Je m'en vais entreprendre un long voyage. Si cela ne réussit pas qu'on se rassemble pour fêter mon ressurrection avec du Cliquot. Si cela réussit je prie qu'on ne me laisse enterrer que tout à fait morte, puisqu'il est très désagréable de se reveiller dans un cercueil sous terre. Ce n'est pas chicue!

То есть, по-русски:

Предпринимаю длинное путешествие. Если самоубийство не удастся, то пусть все соберутся отпраздновать мое воскресение из мертвых с бокалами Клико. *А если удастся*, то я прошу только, чтоб схоронили меня, вполне убедясь, что я мертвая, потому что совсем неприятно проснуться в гробу под землей. Очень *даже не шикарно выйдем!*

В этом гадком, грубом шике, по-моему, слышится вызов, может быть, негодование, злоба, — но на что же? Просто грубые натуры истребляют себя самоубийством лишь от материальной, видимой, внешней причины, а по тону записки видно, что у нее не могло быть такой причины. Но на что же могло быть негодование?.. на простоту представляющегося, на бессодержательность жизни? Это те, слишком известные судьи и отрицатели жизни, негодующие на “глупость” появления человека на земле, на бестолковую случайность этого появления, на тиранию косной причины, с которой нельзя помириться? Тут

слышится душа именно возмущившаяся против “прямолинейности” явлений, не вынесшая этой прямолинейности, сообщившейся ей в доме отца еще с детства. И безобразнее всего то, что она умерла без всякого отчетливого сомнения. Сознательного сомнения, так называемых вопросов, вероятнее всего, не было в душе ее; всему она, чему научена, была с детства, верила прямо, на слово, и это вернее всего. Значит просто умерла от “холодного мрака и скуки”, с страданием, так сказать, животным и безотчетным, просто стало душно жить, вроде того, как бы воздуху не достало. Душа не вынесла прямолинейности, и безответно потребовала чего-нибудь более сложного...

С месяц тому назад, во всех петербургских газетах появилось несколько коротеньких строчек мелким шрифтом об одном петербургском самоубийстве: выбросилась из окна, из четвертого этажа, одна бедная молодая девушка, швея — “потому что никак не могла приискать себе для пропитания работы”. Прибавлялось, что выбросилась она и упала на землю, *держа в руках образ*. Этот образ в руках — странная и неслышанная еще в самоубийстве черта! Это уже какое-то кроткое, смиренное самоубийство. Тут даже, видимо, не было никакого ропота и попрека: просто стало нельзя жить, “Бог не захотел” и — умерла, помолившись. Об иных вещах как они с виду ни *просты*, долго не перестаете думать, как-то мерещится, и даже точно вы в них виноваты. Эта кроткая, истребившая себя душа невольно мучает мысль. Вот эта-то смерть и напомнила мне о сообщенном мне еще летом самоубийстве дочери эмигранта. Но какие, однако же, два разные создания, точно обе с двух разных планет. И какие две разные смерти! А какая из этих душ более мучилась на земле, если только приличен и позволителен такой праздный вопрос?»³

Эта страничка «Дневника» Достоевского всегда почему-то вставала в моей памяти при чтении книг Л. Шестова⁴. Страшная страничка, полная какой-то бездонной глубины живых символов, читанная когда-то давно-давно, не забывается, «долго не перестаете думать, как-то мерещится и точно вы... виноваты». Страничка о «двух самоубийствах» в немногих сильных штрихах рисует две трагедии, обе подлинные, но различные до противоположности. Здесь два полюса, два крайних сгиба трагизма. На одном — цинизм отчаяния в мучительно-остром болящем упоении оглядывающий себя, немного любующийся, немного красующийся, в сладострастии ужаса заигрывающий с бездной, в которую летит; во всяком случае, это трагизм, по-моему, в противность утверждению Достоевского, — *сознательный*, осознавший себя, свое право, свою правду, оправдавшийся перед собой и бросающий вызов миру, людям и Богу, трагизм осознанный, принявший себя, и потому своеобразно успокоенный, я бы сказал, загнивший от излишка сознательности, самооглядывания. Другая самоубийца с «образом в руках». Это — оборотный полюс — религиозный трагизм с живою

верю, не сознающий, не оглядывающийся, почти не видящий себя, правды своей, силы своей, красоты. «В руки твои предаю дух мой...»⁵ Скажут, пожалуй, что в случае второго самоубийства в более глубоком смысле — нет настоящей трагедии, что трагедия эта — эмпирическая... Нет, и там, и здесь, трагедия — подлинная, в обеих глубь метафизики, под обеими — хаос шевелится⁶. Правда, самоубийца, заигрывающая с бездной — «се n'est pas chique!» — провалилась с головой в пропасть смрадного душевного «подполья», самоубийство швеи с образом в руках осталось как будто еще по сю сторону, на большой дороге обыденности, как сказал бы, быть может, Н. А. Бердяев согласно основному противоположению его в статье «Трагедия и обыденность»⁷. Но при некотором углублении не столько в философию, сколько в психологию трагизма, легко догадаться, что и обыденность может таить в себе настоящую трагедию, с другой стороны, трагедия может стать обыденностью; и это бывает, бывает настоящая *обыденщина трагизма*.

«Глубокая ненужность писаний Шестова, — пишет Бердяев, — невозможность сделать из них какое-нибудь общее употребление и делает их в моих глазах особенно ценными и значительными». Это столько же верное замечание, сколько и неверное, главное — оно скользкое, вертящееся и очень легко оборачивается обратной своей стороной, и тогда острота его притупляется. Прав Бердяев, есть — «большая дорога истории» и есть глубокое подполье «провала в трагедию»⁸. Есть пошлость в бестрагичном существовании на плоскости большой дороги обыденности, но возможна — и не только возможна, а бывает и есть — плоскость и пошлость в трагедии, в ее осознанности до пресыщения, в трагическом самооглядывании, самолюбовании, красовании, в обожествлении трагизма, в культе его как чего-то окончательного, самодовлеющего, самопитающего. Здесь трагизм засыпает, разлагается, изнутри загнивает и сам убивает себя в упоении самовлюбленности. Из острого, живого и болящего трагизм в этом странном изгибе (психологически, в нарастающем сгущении и обостряющемся осознании трагических переживаний, наступающем страшно неожиданно) — вдруг делается плоским, мертвым и смердящим. Этот срыв крайнего напряжения в бездну пошлости, внезапное превращение глубины в плоскость, — раскрывается там, где живой трагизм вдруг оглядывается на себя и наряду с болью и ужасом переживаний своих начинает замечать тоже и красоту свою, и своеобразную прелесть; он оглядывает себя сначала с ужасом, затем и с удовольствием, с сознанием своего достоинства, своего права, своей особой правды, с любованием отчаянием своим, с сладострастием самоупоенной гибели своей... Такова психология трагедии, очень неудобная для ее логики, таящая опасность для философии трагедии, для трагических философов. Дело трагедии в *литературе* здесь еще усложняется. Живая трагедия, убегающая от боли своих переживаний в философию трагедии, в «литературу»,

подобна жене Лота, которая, пытаясь противно предостережению ангела («спасай душу свою; не оглядывайся назад...»⁹) оглянуться назад в сторону пылающего Содома, обратилась в соляной столп: «Жена же Лотова оглянулась позади его, и стала соляным столпом» (Быт. 19:26). Этот соляной столп трагедии подстерегает ее философию, поскольку она, преодолевая непосредственность переживаний, смотрит назад на их сгорающую красоту, а не вперед перед собой, и тогда *ее ждет не трагическая гибель, а гибель трагизма.*

И, фактически, разве писания Ницше и Достоевского с их «провалом в трагедию» так уже застрахованы от возможности стать предметом «общего употребления» на «большой дороге истории», обратиться в обыденность, в плоскость. Очень допустимо! К этому, между прочим, клонится, неограниченно приближаясь, Шестов или шестовская точка зрения, если ее последовательно до конца провести. Есть роковая черта, преступая которую, трагедия уже не возвышается над обыденностью, а проваливается в ней, вязнет в ней, погасая и разлагаясь... На этом пути, минуя *трагедию обыденности*, сознательно возвышаясь над обыденностью в трагедии, легко придти к *обыденности трагедии.*

Некоторую опасность позиции Шестова, которая с каждой новой книгой этого чуткого писателя все растет, чувствует и Бердяев. «Мне жаль, — пишет он, — что “беспочвенность” начала писать свой “Апофеоз”, тут она делается догматической, несмотря на подзаголовок “опыт адогматического мышления”. Потерявши всякую надежду, беспочвенность превращается в своеобразную систему успокоения, ведь абсолютный скептицизм также может убить тревожные искания, как и абсолютный догматизм. Беспочвенность, трагическая беспочвенность не может иметь другого “апофеоза”, кроме религиозного, и тогда уже положительного. Трагический мотив ослабел в “Апофеозе”, и в этом есть что-то трагически фатальное». Но, хорошо понимая психологическую фатальность апофеоза беспочвенности Шестова, скользкость почвы его философии трагедии, Бердяев сам не гарантирован от грозящих Шестову опасностей, возможность обыденности трагедии подстерегает и его. В самом деле, еще в декабрьской его статье в «Новом Пути», «В защиту свободной мысли и свободного искания»¹⁰, мне чувствовалась сгущенность атмосферы в этом смысле, и не столько в каких-нибудь определенных словах, сколько в общем настроении статьи. Намечая здесь задачи журнала, как *он* их понимает, Бердяев писал: «Для меня никогда* не было сомнения в том, что последний завершительный синтез может быть только религиозный, что предельные вопросы и че-

* Напомню, что, например, в его книге о Михайловском¹¹ об этом и речи не было, и даже позже, вступив открыто на путь метафизических исканий, Бердяев не раскрывал и даже не намекал на эту свою всегдашнюю веру в конечное религиозное разрешение своих проблем.

ловеческой мысли, и всего человеческого существования — вопросы религиозные. Но не менее для меня ясно, что религия страшно интимна, глубоко индивидуальна, что самый последний ее предел, глубина ее глубин невыразима никакими словами...»¹² Это очень хорошее замечание, но все-таки: «Мы узнали, что на самом глубоком и предельном дне наших исканий *мистическая вера соединяется с мистическим скептицизмом*, и свободы своей мы не можем променять ни на одну из форм религиозного позитивизма, который *слишком быстро* уничтожает трагедию познания и трагедию всей человеческой жизни...»¹³ С позитивизмом, и особенно настойчиво с религиозным позитивизмом, как он его понимает, Бердяев борется и в своей статье «Трагедия и обыденность». Здесь он дает такое, «окончательное», определение позитивизма: «*Позитивизмом называется такое умонастроение, при котором полагается предел человеческим стремлениям и переживаниям и этим пределом создается крепость и устойчивость*». «С этой точки зрения, — продолжает он далее, — позитивистами могут оказаться не только многие идеалисты, но и некоторые мистики, насколько религия их успокаивает и ограничивает. Трансцендентная метафизика — философия трагедии *есть отрицание всякого предела человеческих стремлений и переживаний, всякой системы окончательного успокоения и окончательной устойчивости*. То, что можно было бы назвать демонизмом познания, отрицание всяких границ в нашем разгадывании тайны, признание, что нет запретного, что нет ненужного и бесполезного в нашем срывании с древа познания, это и есть психологическая основа трансцендентной метафизики».

Тут есть нечто pro domo sua, к борьбе в сфере новых, так называемых «идеалистических течений». Борьба с позитивизмом извне приносится внутрь, и я глубоко убежден, что и здесь, как в былое время в марксизме, самокритика окажется гораздо плодоноснее критики, а потому я с радостью приветствую этот, пока еще очень скромный и сдержанный, почин Н. А. Бердяева. Но только в его критике, «идеалистической» самокритике, нет ли еще самокритики в еще более узком смысле, борьбы с самим собой, Бердяева с Бердяевым. В его определении позитивизма, если взять это определение, в самом деле, как окончательное и безусловное, таится некоторое несомненное самоотрицание. В декабрьской статье говорилось о всегда несомненном для него завершительном религиозном синтезе, там же Бердяев утверждал, что у него «есть своя крайняя религиозно-философская вера», которая, конечно, подпадая под тяжесть его определения позитивизма, должна быть а priori заподозрена в позитивизме. Не может же быть завершительного синтеза без «крепкости и устойчивости», без предела и окончательности; с другой стороны, в сфере своих метафизических исканий Бердяев, как и всякий другой, всегда может быть заподозрен в позитивизме, так по крайней мере в моментах утверждения, пока он

утверждает и еще не отказывается в дальнейших своих преодолениях, своих метафизических переживаниях от того, что он утверждает, а утверждает он чаще всего абсолютно, как бы не предвидя дальнейшего, да иначе психологически невозможно, особенно в плоскости мышления Бердяева. Понятнее было бы, если бы протест против окончательности шел из уст какого-нибудь «критического позитивиста» или «эволюциониста-рационалиста», но от «идеалиста», имеющего «свою крайнюю религиозную веру», слышать его — неожиданность. Если же принять формулу позитивизма Бердяева только как относящуюся к «философии» (он и пишет далее, «никакая философия не может целиком уничтожить психологического, первичного нашего скептицизма, это в силах сделать только религия»), то в этом случае она окажется бездейственной против *религиозного* позитивизма, против предельности в психологии религиозных переживаний. Но моя задача вовсе не в том, чтобы ловить на противоречиях в словах и определениях, это самый бесплодный, не интересный и ни мне, ни Бердяеву, ни читателю ни на что, в сущности, ненужный способ возражений. Сущность дела здесь гораздо тоньше, сложнее и бесконечно важнее. Бердяев хотел, конечно, дать психологическое определение позитивизма, взять его не как учение или философский синтез, а как живое целое, как душевное переживание, и вскрыть интимную сущность его, нутро. Психологически возможно и фактически бывает позитивизм и в религии, и в *метафизике*, и у идеалистов, и у мистиков; во многом несвободен от этого упрека даже такой подлинный религиозный писатель, как Вл. Соловьев. В широком смысле «окончательного определения» Бердяева доза позитивизма есть во всякой религии, самой подлинной, и даже в религии самого Бердяева, но опять не то, что хочет в существе дела сказать Бердяев (это только утверждается его формулой, не слишком психологичной). Психологически позитивизм внедряется в религию и отвердевает в ней не полаганием предела, окончательности, устойчивости, крепости веры — вне этого нет религии как таковой, — а утверждением укороченного предела, уторопленного и притупленного конца, неустойчивой устойчивости, ломкой крепости; позитивизм религии — обрубание конца, притупление, сонность вместо горения. Но предельный конец и завершающее единство обволакивают позитивизмом мистиков и метафизиков, а бессилие конца перед началом и продолжением, окончательного перед опытом новых переживаний, перед осмысливанием исторически пережитого, бессилие завершающего единства перед растущей множественностью. Но укороченный предел и уторопленный конец под видом беспредельности и бесконечности странной тенью подкрадываются к той «трансцендентной метафизике — философии трагедии», которую отстаивал Бердяев как свое последнее, пока последнее. Это не очень надежный оплот против позитивизма. Ведь и беспредельность может быть своего рода

пределом; в вечном беспокойстве, в вечном неугомоне, сознательно и намеренно принимаемом, психологически возможно своеобразное успокоение, свой собственный тайный угомон. Здесь существенна психология настроений, а не формулы, которые очень прихотливо изгибаются и выворачиваются, переносясь на почву переживаний. В психологическом укладе позитивизма очень характерно самодовольство, а кто же будет утверждать, что оно неприменимо там, где полагается «предел человеческих стремлений», что оно невозможно в беспредельности, в философии трагизма с «его отрицанием всяких границ». Трагедия и обыденность могут обменяться местами, обыденная трагедия позитивна в своем психологическом нутре, трагическая обыденность — утопает в глуби. Позитивизм, тот самый, который как страшный призрак отпугивает Бердяева от религиозных течений, очень может забраться в самые дебри трансцендентной метафизики, подобраться даже к «демонизму познания», который лежит в ее основе. Пусть это будет метафизический позитивизм или, если угодно играть сочетаниями, позитивный демонизм. Позитивизм ужасно как живуч и прикидывается всевозможными оборотнями, обманывает... и как тень преследует, по-видимому, расквитавшихся с ним «идеалистов», он — многоголов и вместо отрубленной головы у него очень скоро растут новые и новые головы, «религиозные», «метафизические», «трагические», «демонические» и иные.

Бердяева манит к себе поэзия исканий, он почувствовал трагедию ищущего, но ощутил также и красоту этой трагедии, ощутил... и соблазнился ею. Оглянувшись назад — в глубь трагизма познания, он почувствовал его прелесть, его гордость, его сладкую боль, и теперь не только не может, но, пожалуй, уже и не хочет оторваться от всего этого, сотворив себе кумира из процесса искания, словно больше истины возлюбил постижение ее, трепет томлений, тоску по ней. В каких-то своеобразно изогнутых душевных преломлениях он уже как-то боится слишком скоро найти ее, не хочет окончательности и завершенности, его бы обидело обнажение и настоящей истины, если бы покрывало Изиды вдруг спало¹⁴. «Мне ближе и понятнее скептицизм религиозный и неприятна *слишком быстро* изготовленная вера»¹⁵. Но веру вообще не изготовляют и на этом пути «слишком быстро» бывает уже «слишком поздно». И что значит здесь вообще «быстро»? Ясно, что при такой психологии трудно принять веру; даже та «крайняя религиозная вера», о наличии которой говорил Бердяев, легко может быть заподозрена.

Верь тому, что сердце скажет,
Нет залогов от небес...¹⁶

Но вместо веры дают интересно и часто тонко поставленные вопросы веры, религиозные вопрошания, метафизические искания, как

некоторое окончательное, быть может, временное, — успокоение в беспокойстве. Как опытный влюбленный, втайне не верующий в правду любви, он хочет «продлить, продлить очарование», задержаться в игре влюбленности, в ухаживании за истиной. Как жрец заката эллинских религий, не очень уже верящий в богов, он упивается процессом жертвоприношения, самостоятельной ценностью его красоты и благолепия. Это в конце концов может разрешиться в своеобразный фетишизм исканий, в моление тени неведомого и, быть может, умершего бога...

Раздор и муки для толпы,
Для мудреца — игра...¹⁷

Я говорю все это условно, несколько, быть может, тоже укорачивая и уторапливая то сложное, о чем идет речь... *Может* разрешиться не значит разрешится и не значит *непрерывно* разрешится. Игра эта сложная, и игра серьезная — с огнем — в писаниях Шестова и о нем Бердяева.

Поскольку Бердяев защищает свободную мысль и свободу исканий в прямых утверждениях, не переходя роковой черты, он делает дело нужное и важное: — несомненно, философия имеет свою собственную ценность; психологическая скользкость по существу верных утверждений начинается там, где они заостряются в отрицании, где неокончателность, беспокойство и прямо трагизм познания возводится в абсолют и из них изготавливается (слишком рано) антипозитивистический эликсир трансцендентной метафизики. «Нельзя быть просто специалистом по религии», — не без иронии замечает Бердяев по скрытому адресу, но столько же странно быть просто *специалистом по трагедии*, к чему в сущности очень близится с каждой новой своей книгой Л. Шестов... На этом пути много опасных расщелин и зияющих пропастей, и возможен такой срыв, оборвавшись с которого *философия трагедии* может обернуться *трагедией философии*, а то и плоской комедией ее. И тогда вдруг вступит в свою страшную силу настоящий демонизм познания, не тот, о котором думает Бердяев, что он бесконечно срывает цветочки с древа познания, а тот, который обнаружит на этом древе — в большем случае ядовитую змею первородного греха, в меньшем — просто гнилого червя глубоко запрятавшегося позитивизма.

Но это опять потенция, в положительной же грани апология философии Бердяева имеет, повторяю, несомненную положительную ценность, особенно там, где философия часто в сущности превращается в фобософию. Метафизические искания Бердяева как бы обвеяны духом античного мира, античной философии с ее истинным любомудрием, которое позднее утратила философия, как блаженство невинной непосредственности, в страшном философском грехопадении Средневековья, а может быть, и еще много раньше. Бердяев, видимо, зачарован

этой грезой Золотого века, этого первого, блаженного и творческого дня философии, власть ее чувствуется в горячем отстаивании прав философии; но не вернуть уже снежной белизны античной психологии, что жила под этой философией, она растаяла, да и была ли она такая гармоническая, такая классическая, не обман ли это воображения, не ошибка ли исторической перспективы...

О духе античности в философских исканиях Бердяева можно сказать приблизительно то же, что он вскользь утверждает о «неохристианстве», только несравненно с большим правом. «Современный христианский ренессанс испытывает судьбу всякого другого. *Былым*, некогда великим, прикрывается новое творчество, новые искания...»

Прав Бердяев, утверждая, что «всякая истинная трагедия предполагает не только “нет”, но и окончательное какое-то “да”, трагедии нет по ту сторону — и +». В абсолютном «да» — трагедия невозможна, она или не зародилась, или выродилась, разрешилась, но также немислима она и в наглухо заколоченном абсолютном «нет»; «нет», оторвавшись от всякого «да», обращается уже само в некое «да», трагедия выравнивается в плоскость, становится обыденностью. Но сочетания «да» и «нет» в трагических переживаниях бесконечно разнообразны по своим действительным и возможным комбинациям, бесконечно разнообразна по характеру своих проявлений и трагедия. Трагедия не только в провале в подполье, но и в подъеме ввысь, не только под полом, в подземных глубинах тартара, но и над головой в высотах неба; есть бездна нижняя, но есть и бездна верхняя, и нижняя отсвечивает в верхней, а верхняя в нижней, обе бездны смотрятся друг в друга, и кажется, что они тождественны в каком-то двухстороннем тождестве. «Все, что вверху, — все и внизу», и в этом страшный соблазн. «Я», индивидуальность, смотрится в обе бездны и отражается вверху и внизу.

Индивидуальность — это абсолютное «да» всякой трагедии, основной психологической стержень ее. Абсолютное «я» вступает в коллизию с «не-я», с «ты», с людьми и миром¹⁸, с Богом, и вот зарождается трагедия, поднимается бунт индивидуальной души, которая томится, оставленная над пропастью, на острой грани двух крайних бездн. Воистину «тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут», воистину «тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»¹⁹.

Несколько лет назад, в одной из своих статей* Бердяев определял трагизм как «эмпирическую безысходность»²⁰, теперь он, конечно, признает такое понимание трагизма недостаточным; возможна еще трансцендентная безысходность, она-то и лежит в основе знаменитого Карамазовского бунта. Карамазовский запрос о невозвратимой гибели индивидуальности, о невосстановимой, неискупимой индивидуаль-

* Бердяев Н. А. К философии трагедии (Морис Метерлинк) // Литературное дело. СПб., 1902. С. 162–181.

ной обиды «ребеночка» простирается вглубь трансцендентного, здесь не только трагизм эмпирической безысходности, но и безысходности трансцендентной. Бунт как бы раздвояется, мир не принимается не только без Бога, но и в Боге, в вечной гармонии личного бессмертия. «Пусть даже параллельные линии сойдутся и я это сам увижу: увижу, скажу, что сошлись, а все-таки не приму», потому что «не смеет мать простить мучителя, *хотя бы сам ребенок простил ему!* А если так, *если они не смеют простить*, где же гармония?»²¹ Тут и «участие в конце» самого замученного ребеночка, и матери его, не решает карамазовского бунта в крайних заострениях его. Шестов с особенной чуткостью ощутил эту остроту индивидуалистической боли Достоевского, обнажил этот страшный, мучительно-мучительный нерв темного подполья, страшного вызова, последнего бунта, и кричит, и мечется, и корчится от боли вместе с Достоевским. В этом заслуга Шестова, несмотря на то что он ради этого огрубляет сложность творческой мысли Достоевского, произвольно комкает и урезывает ее, упорно попирая не только историко-литературную правду о Достоевском, но и гораздо более глубокую и живую правду — психологическую. В этом правда и ложь, по моему мнению, лучшей книги Шестова — «Достоевский и Ницше».

Чувствует эту незалечимо-болящую индивидуалистическую рану и дымящийся около него трагизм индивидуальности также и Бердяев, он верно ставит вопрос, шестовский, карамазовский вопрос, вопрос вопросов. «В чем сущность трагедии? — спрашивает Бердяев и отвечает: — трагедия начинается там, где отрывается индивидуальная судьба от судьбы всего мира, а она ведь всегда отрывается, даже у самых обыденных людей, не понимающих трагедии, — отрывается смертью. Но и сама жизнь наполнена умиранием, умирают человеческие надежды, умирают чувства, гибнут силы, неожиданно сваливаются на нашу голову болезни. Объективно всякая человеческая жизнь трагична, но субъективно ощущают трагедию лишь те, перед которыми сознательно и остро предстал вопрос об их индивидуальной судьбе и которые бросили вызов всем признанным ценностям. Провал в том месте, где сплетаются индивидуальное и универсальное, — вот сущность трагедии... Если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будет уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство, то да будет проклята грядущая радость, сила и совершенство безличного мира, будущего человечества. Это — проблема индивидуальности, основная проблема человеческой жизни, корень всех религий, проблема теодицеи, как ее часто называют» (стр. 268–269). Но в то время, как Шестов настаивает на безответственности этого вопроса и из этой безответственности по странной игре психологических преломлений создает себе ответ — своей в конце концов все же обеднявшей трагедии, Бердяев ищет на него ответ в религиозно-метафизическом творчестве. Шестов стоит в конце-то концов

еще в первом сгибе карамазовского бунта — его трагедия в отверженности, оставленности вследствие невозможности принять Бога и бессмертие, в мертвой точке неверия. Дальнейший изгиб, второе преломление бунта он только понимает, но оно вне его собственных психологических переживаний. А именно, этот второй слой трагизма Карамазова — принятие Бога и бессмертия и бунт против Него во имя трагизма индивидуальности, — и страшен более всего, ибо уходит он в изначальные глубины сатанинские, к премирному восстанию дьявола, этого начального символа крайнего индивидуалистического бунта, крайнего индивидуалистического безудержа. Иван Карамазов говорит, что он мира не принимает, а Бога принимает, но, точнее говоря, он и Бога не принимает как Бога, при наличии неискупимого индивидуального зла, он принимает Бога только как факт, но не находит в этом принятии всеразрешения мучительно-мучительного своего запроса. Иван знает, что Бог существует — и в этом смысле «принимает» его, но Бог не примиряет его с миром, а Иван не примиряется с Ним, и в этом смысле «не принимает», бунтует во имя неразрешимого трагизма индивидуальности, хотя бы был и неправ в этом.

Он имел одно виденье²²,
Непостижное уму,
И глубоко впечатленье
В сердце врезалось ему...

«Слезинка» не дает покоя, «подполье» — мерещится и мучит:

Забывать? — Забвенья не дал Бог,
Да он и не взял бы забвенья²³.

Мерещится, и некуда скрыться, вековечная мука, трансцендентная безвыходность индивидуального трагизма, последняя непримиримость, непримиримость до конца и сознательное восстание против Бога, незалечимый ужас отчаяния при наличии всяческих возможностей, крайний срыв, дальше которого идти некуда... Вот «образы и подобия» этого у Лермонтова.

В борьбе с могучим ураганом,
Как часто, подымая прах,
Одетый молнией и туманом,
Я шумно мчался в облаках,
Чтобы в толпе стихий мятежной
Сердечный ропот заглушить,
Спасть от думы неизбежной
И незабвенное забыть!

Что повесть тягостных лишений,
 Трудов и бед толпы людской,
 Грядущих, прошлых поколений,
 Перед минутою одной
 Моих *непризнанных* мучений?
 Что люди? Что их жизнь и труд?
 Они прошли, они пройдут!
 Надежда есть; ждет правый суд:
Простить он может, хоть осудит!
 Моя ж печаль бессменна тут
 И ей конца, как мне, не будет.
 И не вздремнута в могиле ей!²⁴

Трагизм, индивидуальность и бунт во имя ее зарождается из туманности премирного восстания того ангела, который употребил свободу воли своей во зло и стал дьяволом, непримиримым бунтовщиком против воли Бога. Первозданные представители индивидуалистического безудержа — это те ангелы, по словам Писания, «не соблюдавшие своего начальства, но оставившие свое жилище» (Иуд. 6)²⁵. Одно «принятие» Бога, одна вера еще не примиряет внутренне с Богом, не обезопасивает от «бунта» — и бесы веруют и трепещут...²⁶ К такому бунту и приводит «принятие Бога» при допущении неразрешимой в нем индивидуалистической боли; в конце концов создается не только глубочайшая метафизика такого «бунта», но и поэзия — и даже своеобразная религия. Ею питается в основном своем русле психология современного декаданса, индивидуализм которого ищет своих подлинных глубин.

Все это в конце концов очень глубоко и серьезно.

Бердяев же стоит как раз на самом крайнем сгибе, в последнем заострении карамазовского «бунта», и знает, что *есть*, а все-таки не мирится, оставаясь пока в метафизике трансцендентного индивидуализма, трансцендентной трагедии индивидуальности. Он зовет «в горы, чтобы творить»²⁷, но пока действительно очень «скромен в своих положительных утверждениях», по моему мнению, слишком скромен. В сфере утверждений Бердяев, вопреки прежней своей безбоязненной смелости на всякого рода разрешения и синтезы, в этой своей статье дает только какую-то философскую программу *minimum*. Вот ее сущность.

«Я, единственное, неповторимое в мире индивидуальное существо, должен участвовать в осуществлении мировых, универсальных надежд, в абсолютном совершенстве, я никогда не смогу отказаться от жажды своей окончательной силы, окончательной свободы, окончательного знания и красоты, иначе да погибнет мир. И каждое индивидуальное существо должно участвовать в *конце*, во *имя* которого только и признаются ценности. “Свету” быть, только если я “чай” буду пить, иначе

“свет” не имеет цены. Свет, мир превращается в фикцию, если не стоят на точке зрения индивидуалистической и следовательно плюралистической метафизики. Утвердить *мир и его ценности*, осуществить полноту и совершенство универсального бытия можно только, утверждая *трансцендентную индивидуальность*, выполняя *свое* индивидуальное предназначение в мире. Отрицая вневременное и внепространственное бытие индивидуальности, мы роковым образом должны прийти к отрицанию всякого бытия, к иллюзионизму, к нигилизму» (стр. 280).

Здесь много скрытых утверждений, которые молчаливо полагаются в основу метафизических деклараций. Плюрализм в метафизике понимается здесь как неизбежное следствие индивидуалистической точки зрения, но в то же время и единственное основание абсолютности этой точки зрения. В допущении же трансцендентного значения индивидуальности полагается разрешение «основной проблемы человеческой жизни, корня всех религий, проблемы “теодицеи”, как ее называют». Но последнее ли это разрешение, окончательное ли оно? Трансцендентная индивидуальность утверждает мир и ценность его, но как возможно утвердить самую индивидуальность как трансцендентную, с участием в конце, «во имя которого только и признаются ценности», если в основе этого метафизического допущения не лежит скрытое, религиозное начало, а оно-то у Бердяева и сокрыто во мгле. Я заранее готов признать, что это религиозное начало Бердяева чуждо всякого запаха позитивизма, которого (запаха, а не позитивизма) он страшно боится, но все-таки религиозное начало должно быть, иначе это было бы «творчество из ничего», не то «творчество из ничего», о котором говорит Шестов в статье о Чехове, — несколько в ином смысле, но все же «творчество из ничего». В завитках метафизического наброска Бердяева, в религиозной подпочве его философской программы-*minimum* нам слышится — впрочем, только *слышится* — ибо безусловные показания здесь более чем рискованны — уклон к человекобожеству, говоря излюбленными словами Достоевского, «попытка устроиться вне Бога и вне Христа», и устроиться не на гладкой плоскости голого позитивизма, а на обманчивой высоте метафизического искания, в построении вечно недострояемой вавилонской башни, там, в горах, где так заманчиво творить, оглядываясь на трагизм подполья...

Бердяев остро и сильно ощущает боль гибнущей индивидуальности, ее трагизм; вслед за Шестовым он сильно и верно ставит «проблему индивидуальности, основную проблему... корень всех религий»... и т. д., но его ответ, трансцендентный индивидуализм, только новый вопрос, еще более острый, еще более болящий, новый, быть может, более глубокий, слой трагизма. Я, как может показаться Бердяеву, огрублю тонкость его метафизического рисунка, его утверждений, но буду говорить проще, — грубее, зато прямее. Для меня несомненна правда слов Писания: «...если Христос не воскрес — суетна наша вера»²⁸.

В глубине религиозно-философских проникновений Достоевскому открывалась теснейшая связь личного бессмертия с исповедыванием Христа Богом. «В Боге и бессмертии», — шепчет Алеша Карамазов²⁹ на циничные приставания отца. Эти озарения Достоевского светятся не только светом правды религиозных переживаний, но и светом правды философских углублений. И для тех, кто не может принять Христа верою, может и должно быть осознано разумом, что здесь во Христе единственная возможность *всеразрешения*, возможность последнего всеразрешающего религиозно-метафизического синтеза. Конечно, для ищущего разума вопрос бесконечно труден в осложнениях, в ответвлениях, но в существе, несомненно, что если вообще есть выход из подполья — трагический тоже выход, — то он или в исповедывании Христа-Бога, или его вовсе нет. Трансцендентный индивидуализм может (опять может условно, потому что дорога именно здесь расходится в разные стороны) оказаться утонченной попыткой «устроиться вне Бога и вне Христа» — здесь подстерегают его искушения яблока прародительского древа³⁰, богоотступничество каинизма³¹ и соблазн вавилонской башни³². Игра ума на краю бездны, из боязни, заглянувши туда, сказать последнее «да» или «нет» в искусе веры; *пока* — только творчество из ничего. «Скажем Шестову свое “да”, — говорит Бердяев, — примем его, но пойдем дальше в горы, чтобы творить». Но философия трагедии Шестова, поскольку она «литература», поскольку она уже философия, уже обеднявшей трагедии, — ею устанавливается именно «ничего», как последнее и окончательное. В крайнем сгибе своем, в мертвой точке своего застывшего отчаяния — она позитивна в своем нигилизме, она соляной столп трагизма: всеотрицание ее — *абсолютно*, в ней абсолютный скептицизм, скепсис как догмат (есть в шестовских писаниях и иное, стыдливо скрытое психологическое «да», целомудренное еще «да», тень того же «образа» самоубийцы-швеи, что бросилась из окна — «просто стало нельзя жить, Бог не захотел», но об этом после, теперь важнее именно одеревенение в «литературе», в «философии» трагедии, соляной столп) ... Поэтому принять Шестова в этой его части и идти творить в горы, значит принять «ничего» и идти из ничего творить «свои» абсолюты...

Но Бердяев уцепляется больше всего за стыдливо-прячущееся «да» Шестова и из него-то и хочет изойти в своих утверждениях. Он подбирается сюда так.

«Ведь трагедия в конечном счете есть ужас небытия, но в самом бунте против небытия заключено уже некоторое бытие, некоторое утверждение, творчество. Трагические, трансцендентные проблемы никогда не были бы поставлены, если бы некоторый бытийственный опыт к ним не приводил, а в опыте этом, думается, уже заключено признание трансцендентного бытия. Имманентная обыденность торжествовала бы безраздельно и никогда трагедия не подымала бы

против нее трансцендентного мятежа, если бы был прав позитивистический нигилизм со своими фиктивными ценностями, со своим обычным “добром”, своим “прогрессом” и т. п. Тогда все это было бы имманентно приспособлено, все устраивалось бы без трагедии, нигде не было бы провала в потустороннее. Трагедия фактом своего опытного существования не только требует трансцендентного, но и доказывает его бытие» (стр. 281).

Это несомненно; несомненно, что в заострении трагических переживаний пробуравливается какая-то темная воронка из поюстороннего в потустороннее, открывается в опыте живое «касание мирам иным»³³. Но воронка эта еще совсем, совсем темная, через нее еще ничего не просвечивает. Дается иное бытие — бытие трансцендентного, утверждает абсолют личности, но только отрицательно и вполне трагически. «Да» здесь — «да» трагедии индивидуальности, трансцендентного бытия ее, трагедия переваливается в потустороннее, становится уже не эмпирической только, но мистической безысходностью. Личность в подполье своем, в бунте своем, в надрыве — осознает свое безусловное значение, премирное, первозданное, но только чисто отрицательно. Здесь утверждается трансцендентный абсолют божественного *права* личности, но он еще чужд абсолюта божественной *силы* и положительного *содержания*. Бытие-то трансцендентное, действительно заключено уже и в бунте, но какое; воронка пробуравливается, но пока, как сказал я, совсем, совсем темная, ничего не просвечивает через нее. Вот как странно мерещилось Свидригайлову в «Преступлении и наказании»: «А что, если там одни пауки или что-нибудь в этом роде... Нам вот все представляется вечность, как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе будет так одна комнатка, этак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится...»³⁴

Трансцендентный индивидуализм, который защищает Н. А. Бердяев, нам представляется таким индивидуализмом, в котором нет места для «ты», как другого абсолютного, и для Бога, как первого абсолютного, — и то, и другое как бы самостоятельные индивидуальные монады; «я» и есть первое абсолютное, и вне его нет никакой абсолютной реальности. Эта точка зрения именно не обещает «утвердить мир и его ценности, осуществить полноту и совершенство универсального бытия», как это кажется Бердяеву. Провал в том месте, где сплетается индивидуальное и универсальное, болящий разрыв между ними — остается не зажившим и незаживаемым, из поюстороннего мира трагизм прорастает в потусветное, и там все та же абсолютная остановленность трансцендентного «я». Но «не добро человеку одному быти»³⁵ — он хочет стать Богом, вместить не только полноту божественного значения и божественных прав, что возможно и в подполье

и в бунте индивидуальной оставленности, но полноту положительного божественного содержания, полноту и совершенство универсального бытия в индивидуальном, Бога в человеке. Здесь возможные два пути, казалось бы, оба истинные, очень похожие до невозможности различить их: бездна вверху — бездна внизу, оба смотрятся друг в друга, взаимно отражаются и кажется разделяет их совсем тонкая-тонкая, призрачная и почти невидимая стенка. Где образы и где подобиya?

Небо — вверху, небо — внизу,
 Звезды — вверху, звезды — внизу.
 Все, что вверху, — все и внизу,
 Если поймешь — благо тебе...³⁶

Змей сказал жене: «Откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло»³⁷. А Христос сказал: «Будьте совершенны, как и Отец ваш небесный совершен есть»³⁸. Здесь бездны встречаются и смотрятся, человекобожеству противостоит Богочеловечество, и далее в апокалиптических озарениях антихристово — Христову...

Стремление стать Богом — не есть еще сущность человекобожества, и даже бунт против Бога, Богоборчество не определяет собою человекобожества: Библия говорит о Богоборчестве Иакова, которого благословил Господь³⁹. Сущность человекобожества не в стремлении быть как Бог, а в чем-то более глубоко, в самом характере этого стремления, скорее, в способе дерзновенно-своевольного достижения. Близок к решению вопроса был Вл. Соловьев, насколько возможно вообще приближение к нему в процессе рационализации, философского самоопределения религиозных переживаний. Этот вопрос стал предметным взором Соловьева в его попытке философии библейской истории. В «Истории и будущности теократии» он, между прочим, писал:

«Некогда человечество в преступном самомнении хотело собственными усилиями воздвигнуть столп, который, поднимаясь от земли, достигал бы небес, и вместе с тем служил бы знаменем единства для всего человечества. Столп не достиг до неба, а человечество распалось на чуждые друг другу языки и рассеялось по земле. И в этом новом грехопадении вавилонском, так же как в первоначальном эдемском, *грех был не в цели, а в способе ее достижения*. Там цель — быть как Бог — соответствовала богоподобному существу человека, но ложный путь самовольного испытания добра и зла открыл для человека ящик Пандоры, излил на него всю чашу земных бедствий. И тут точно также, цель столпотворения: *связать небо с землей и объединить человечество* было истинною целью всемирной истории, но ложный и самочинный путь внешнего, искусственного делания мог только отделить человечество от Бога и разделить его в самом себе. Негодность путей

человеческих обличена, и явились люди, готовые всецело отдаться водительству Божию. От грехопадения до Авраама теократия проявлялась на земле преимущественно с отрицательной стороны, *тройким судом Божиим*, в каиновом проклятии, в потопе, и в смешении и рассеянии языков...»⁴⁰

Путь Богочеловечества и путь человекобожества кажутся как бы сливающимися в тайне индивидуальной свободы, в глубоком таинстве самоопределения индивидуальной души, но слияние это — именно только кажущееся... В одном из вещей своих примечаний* прежних своих статей Бердяев заявляет, что его точка зрения есть синтез идеи «Богочеловека» и «человекобога». Не знаю, настаивает ли теперь Бердяев на этом своем утверждении, думаю, что с тех пор** он настолько углубился в эту страшную сложности проблему, что перерос простоту *тогдашнего своего примечания*⁴¹. Во всяком случае, если в основе трансцендентного индивидуализма Бердяева, в скрытой религиозной подпочве его и лежит человекобожество, то оно утончено до последних своих приближений к Богочеловечеству и здесь соблазняет и обманывает. Скорее же всего, что в нем «этот вопрос не решен и в этом его горе, ибо настоятельно требует разрешения»⁴².

Утверждая в своем метафизическом исповедывании «вечное бытие индивидуальности», Бердяев в психологии своих писаний в высшей степени чужок к мотивам чести и почти совершенно чужд мотивов совести. «Новая, высшая мораль, мораль, прошедшая через трагедию, должна сознательно поставить в центре мира *индивидуальность*, ее судьбу, ее права, ее единственную ценность и назначение». Здесь трагизм индивидуальности может осложниться еще новым разветвлением. Запрос о бессмысленном попрании личности, насильственной гибели индивидуальности, вопль Ивана Карамазова о неискупимом страдании «деток» — то одно, об этих именно «вещах, как они с виду не просты, долго не перестаете думать, как-то мерещится и *даже точно вы в них виноваты*», несколько другое — в стенаниях подполья, «подпольного» человека: «я ведь тут собственно не за страдания стою, да и не за благоденствие. Стою я... за свой собственный каприз и за то, чтоб он был мне гарантирован, когда понадобится...»⁴³ В последнем случае острота индивидуалистической боли задевает,

* Примечательна для Бердяева неизменная манера неограниченно кредитоваться у читателя и у самого себя: он в своих вещих примечаниях подписывает колоссальные векселя, причем не оплачивая, сам же в дальнейшем и протестует их или просто рвет старые оплаченные счета вместе с неоплаченными и стремится вперед, снова должая как бы в последний раз и снова обещая заплатить.

** Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. М.: Московское психологическое общество, 1902. С. 91.

главным образом, честь, надавливая прежде всего на ее клавиши: в первом же — это индивидуалистическая боль растревается больше всего совестью, в ней заостряется. На индивидуалистический трагизм чести религиозная метафизика христианства дает ответ в том, за что Бердяев называет христианство «религией трагизма» по преимуществу, он — в Голгофе личного религиозного подвига, в сознательном и свободном, вольном самораспятии. Это с своего угла Бердяев должен принять как по крайней мере возможный трагический изгиб индивидуализма. Другое уязвление индивидуальности, поражающее совесть, преодолеть бесконечно труднее; то, что нельзя забыть в видениях индивидуального зла («слезинки» и пр.), не может быть возведено к Голгофе иначе как в вырождающемся монашески-инквизиторском христианстве с его невольной, принудительной Голгофой, на которую оно променяло истинный огненный свет Христовых страстей; черной тенью, мертвым трупом полегла на нем искаженная тень настоящей Голгофы. Правдивый ответ на эту наиболее заостренную грань трагизма индивидуальности возможен только там, где религиозная метафизика утопает в глубинах самых религиозных переживаний, где трагический вопль индивидуального зла погашается живым религиозным опытом, горящим пламенем актуального религиозного сознания, тайной молитвы, когда она, стоя перед лицом живого ужаса жизни, как бы уже участвует в *правде конца*, видит, или столь же сильно видит, что увидит Его — лицом к лицу. Только тогда бунта не может быть, он обессиливается подъемом религиозного сознания, погашается актом религиозной веры (не только *веры*, но и исповедывания).

Но это не философский «ответ» на проблему о смысле попрания индивидуальности, как и бунт во имя ее у всяческих Карамазовых, и у Бердяева, в сущности уже не «вопрос», а волевой постулат... И вообще, здесь близка роковая черта, за которой литература бессильна, убоимся же и вернемся назад в сферу возможного спора.

Распаленная, говоря термином Н. К. Михайловского, «работа чести»⁴⁴ не есть нечто неотъемлемое в индивидуализме и в том индивидуализме, который отстаивает Бердяев; индивидуализм свободен в своих воплощениях, он может воплощаться также и в покаянных столах болящей совести. Это допустит Бердяев, он отстаивает неприкосновенность «тайны индивидуальности». В метафизике морали Бердяев отстаивает своеобразный, если так можно выразиться, субъективный абсолютизм, абсолютность субъекта моральных переживаний, как бы *таинство индивидуальности*. «Добро есть интимное внутреннее отношение человеческого существа к живущему в нем сверхчеловеческому началу. Добро абсолютно, для каждого оно заключается в выполнении своего индивидуального, единственного в мире предназначения, в утверждении своей трансцендентной индивидуальности, в достижении абсолютной полноты вечного бытия.

И эта абсолютность добра не препятствует, а скорее, обязывает отрицать одинаковые для всех моральные нормы. Есть столько же путей решения нравственной проблемы, сколько индивидуальностей в мире, хотя осуществляется этими путями одно и то же добро — полнота и свобода трансцендентного бытия». С этой точки зрения добро неуловимо, вне собственного опыта непознаваемо, оно имеет только субъективную обязательность, только индивидуальную значимость и в чужом моральном опыте может переживаться как зло; добро в метафизическом существе своем не едино, а множественно. Здесь Бердяеву удобно укрыться под сень «плюрализма». Провозглашая трагическую мораль, Бердяев восстает против какого бы то ни было суверенитета добра. «Для самодержавия добра могут быть только обыденные, позитивные, утилитарные основания. С религиозной и метафизической точки зрения путь красоты не хуже пути добра, он тоже ведет к Богу и даже вернее, даже прямее. Я бы желал услышать оправдание не позитивное, не в интересах благополучия, а религиозное и метафизическое <оправдание> особенного значения и особой роли “морали” в мире. Пусть перестанут считать лучшими людьми “морально” самых полезных, самых приспособленных строителей и творцов обыденной жизни, и пусть вступит наконец в свои права ненужное для обыденной жизни, бесполезное, но прекрасное и ценное для утверждения в вечности трансцендентной индивидуальности. У каждого свое предназначение в мире, и индивидуальные цели нельзя расценивать с точки зрения общепольного. Не может и не должно быть обыденных, слишком человеческих посредников и судей между индивидуальной душой и Богом. Тогда, быть может, народится новая любовь...» Легко восстать против разных видов морального или даже религиозного утилитаризма, легко понять, преодолеть и свергнуть добро — Бога Л. Толстого, как это сделал Шестов и позже, но тоньше и глубже Мережковский⁴⁵, но не так легко посчитаться с чем-то другим в добре, более глубоким и важным, с тем, что сам Бердяев называет «Богом-доброем». Легко заковать мораль в кавычки, опутав «обыденностью», но от оков всегда нечто убегает и, убегая, догоняет дерзновенного победителя, и это нечто — самодержавно, но не само по себе, а, так сказать, «Божиею милостью»... Не легко утвердить «все позволено» на основе трансцендентной индивидуальности. Во Христе же в конце-то концов — воистину «все позволено», но это последняя свобода в то же время и последняя связанность, это свобода не провал в подполье, в бунт, в то, чего так боялся и втайне вождилел Митя Карамазов⁴⁶, эта вседозволенность не ужас гибели, а высшая радость спасения, крайнее религиозно-христианское озарение, в нем добро не поглощается, а воплощается в последней абсолютной полноте и абсолютном совершенстве, закон не нарушается, а исполняется (как это возможно — это другой вопрос, которого не касаюсь). Пси-

хологически — это сочетание воли и долга, высший религиозный синтез свободы и необходимости. Его нет и не может быть не только в отвлеченно идеалистических, рационалистических концепциях морали, но и в трансцендентном индивидуализме, поскольку он вне религиозного питания, поскольку религиозные иск-лучи его не проявлены. Всепозволенность здесь срывается в пропасть демонического безудержа, в бездну хаоса... «Я прежде всего протестую, — заявляет Бердяев, — во имя достоинства добра против такой полицейской постановки вопроса. Если правда ведет к хаосу, да будет хаос! Из всего мною сказанного никак не следует, что все дозволено, наоборот, долг благородства и рыцарства возлагается на индивидуальное человеческое существо, человек *должен* индивидуально творить добро, выполняя свое единственное предназначение под страхом потери своей индивидуальности, гибели своего я, не эмпирического, конечно. Это тяжкий долг, хотя и не в обыденном мещанском смысле. Но необходимо поставить на вид моральной полиции и прокуратуре, лицемерно наряжающейся в мундиры позитивистические, идеалистические, религиозные и проч., что задачей *добра* не должно быть поддержание порядка, спокойствия, устойчивости, безопасности и прочих обыденных благ. Для того существуют другие учреждения, другие силы...» Все это по-своему верно, но для нас не убедительно, потому что в основе нашего обжалования точки зрения Бердяева лежит не просто *боязнь хаоса*, а убеждение в невозможности, с одной стороны, свободы вне Христа, с другой — правды в хаосе, не полицейская психология руководит здесь, и даже не самодержавие добра, не добро обожествленное, а Бог вседобрый, Бог любви — Христос. И чтобы преодолеть это иным путем — нужно осмелиться взглянуть на «каждое индивидуальное существо» как на Бога. Вот единое убежище, где логикой можно укрыться от Бога-добра, Бога-Христа, абсолютного в своей единственности, ибо только в Нем истинный синтез индивидуального и универсального, единого и всего; в добре-Боге нет индивидуального, действительно единого — отсюда правота подполья и бунта, в трансцендентном индивидуализме (человекобожеском) нет универсального — отсюда правота всеразрешающего Христова начала в вере и исповедывании, и ужас вне его...

Вообще же позиция Бердяева здесь требует уяснения, Шестов последовательнее его, т. е. просто смелее, решительнее высказывает свое последнее. Он законченнее в обоих крайних, психологически противоположных точках своих писаний. В лучших и ранних страницах своих, когда его трагедия еще не обедняла, когда в ней меньше было «литературы», «философии», тем более «апофеоза», а больше было жизни, живой боли, не остывшей, не оглядывающейся еще на себя трагедии с ее непосредственностью и целомудрием, он напоминал самоубийцу-швею. Держа в руках «образ», это свое целомудренно скрытое трагическое «да» (своеобразный морализм, декларацию прав подпольного

человека и пр., что верно заметил в нем Бердяев)*, Шестов бросается в пропасть отчаяния, в ужас безнадежности, беспочвенности... Но лишь только трагедия обедняла, она поддалась соблазну с признательным интересом оглянуться на себя, и открылась возможность загноения, циничного и грубого шика кокетливых замечаний, трагических изощрений, маленьких, тонких и красивых афоризмов... И тут Шестов стал приближаться к другому случаю «двух самоубийств» Достоевского**.

Отношение трагизма неизбывной боли индивидуальной раны сделано Шестовым с помощью Ницше и Достоевского сильно и смело. Он не знает лечения, не находит исхода, — и в этом влекущая глубь честной искренности его признаний. Отчаявшись, копается в болящей ране, растравливает, мучается отчаянием, а порою уже сладострастно упивается этой мукой своею, сладострастничает отчаянием своим, непримиримостью и беспросветностью трагизма своего. Отмахивается от всех исходов и путей, и в конце концов научается любить свое больное место, сердится и раздражается на всякую чужую веру, замирая в изнеможении на мертвой зыби неверия. Он верит с болью и сладостью боли в неверие свое, в силу мертвой точки, и не только верит, но уже *хочет* верить, и за отнятие, за посягательство на отнятие этой веры сердится порою очень злобно, тенденциозно, затворнически упорно, сердится на ищущих, всего более на тех, которые нашли что-то, или думают, что нашли. На последних, всего более. Заподозривает, вгрызается в веру их, не верит им, не верит, что верят (но замечательно легко верит, что не верят). В этом духе написана Шестовым статья о Мережковском. Здесь есть, пожалуй, действительно ценные замечания, но в общем *психологический метод критики* заподозривания дает простор самому грубому и произвольному безудержу, получается какая-то своеобразная инквизиция со стороны неверующих...

Шестов не без яда и остроумия пишет, например, о Мережковском: «говорить на пространстве 600 страниц большого формата о религии, т. е. о Боге, — кто из нас может быть настолько уверен в себе, чтобы не бояться соблазна суесловия. А ведь нет большего греха, чем упоминать всуе имя Господа!»*** Да, но колотиться головой о стену во многих,

* Вообще все критические замечания в отношении Шестова в статье Бердяева весьма метки и проникновенны, хотя общее литературное значение произведений Шестова, по моему мнению, Бердяевым преувеличено...

** Разумеется, что тот и другой случай мы берем чисто литературно, как старый документ старого дневника, и применяем его к писаниям Л. Шестова так же чисто литературно, как символы возможных типов трагизма. Упаси Бог от страшного перетолкования смысла моих сравнений.

*** Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. СПб.: Общественная польза, 1905. С. 243.

и тоже не маленьких и не малого формата страниц, книгах⁴⁷, дело также более чем сомнительное с психологической стороны...

Очень легко, но обидно делать такие замечания г. Шестову, но слишком он уже зарывается по части своего испытующего сыска. Вообще истинно трагические и искренно вопрошающие ноты в писаниях Шестова каким-то странным образом сливаются с бравурными звуками самого заурядного, «обыденного» (что очень не любит «трагедия») «здорового смысла». Это и дает часто иным страницам Шестова привкус какого-то «гадкого и грубого шика», очень неидущего к его душу раздирающим самоубийственным воплям...

Бердяев кидается за Шестовым, в его бездну отчаяния, но хочет найти утерянное равновесие в процессе падения, удержаться, а быть может, даже полетать в окрылении творчества нового религиозного опыта. Религиозное творчество в известном смысле возможно и нужно, но без объекта творить нельзя, нельзя строиться в пустоте или только в том голом «да», которое уживается в живой трагедии (но в трагедии омертвевшей вымирает и оно). Выронив из рук тот «образ» глубокой простоты, который держала в своих руках бедная самоубийца, не сотворить уже его из ничего, из одинокого «да» трансцендентного значения своей индивидуальности, тогда может в конце концов открыться опять Шестовский провал в обыденность обеднявшей трагедии, хотя и раскрашенную дорогами красками красивой мысли и красивого чувства, а «горы», куда зовете вы творить, эти горы, с открывающимся с них видом «великолепия мира», так и растают в воздухе, как мираж, — испепелятся...

N. N. <Н. А. БЕРДЯЕВ>

Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности

«В области эмпирической, как это ни обидно, — заявляет г. Шестов, автор разбираемой нами книги, — ..есть истины, самые настоящие общеобязательные истины, с которыми не справится никакой бунт. С какою бы радостью заявили мы представителю научной мысли, что огонь вовсе не жжется, что гремучие змеи вовсе не ядовиты... и т. д., если бы он был обязан *доказать* противное. Но, к сожалению, ученый свободен от обязанности доказывать: за него доказывает природа — и как доказывает! — совершенно без помощи логики и морали» (190 ст.) Точно так же, прибавим мы, дело обстоит и с «беспочвенностью». Как бы ни стремились вы стать вне почвы, как бы ни превозносили вы беспочвенность, фактически всегда, наперекор вашему желанию,

окажется, что ваша «беспочвенность» покоится на известных основах, питается соками из известной почвы. Задача исследователя в этом случае состоит отнюдь не в доказательстве невозможности такой беспочвенности, а просто лишь в констатировании и изучении той почвы, на которой распустился такой ненормальный цветок, и в надлежащей оценке ее доброкачественности.

Властителем умов в нашу эпоху, без сомнения, является Кант, так или иначе понятый¹. Он же является тем живительным родником, из которого черпает свои силы и автор рассматриваемой нами книги, слагая хвалебные гимны в честь беспочвенности. Шестов именно положил в основу своих песнопений доктрину Канта в той ее форме, в которой она нынче главным образом господствует на Западе, — в форме телеологического идеализма. Последний одну из своих главных задач видит в ограничении познания на мир явлений и в предоставлении потустороннего трансцендентного мира — вере. При этом он считает все предпосылки, аксиомы, на которых покоится наше познание, не вечными, неизменными истинами, а постулатами, нормами, которыми мы должны следовать, словом, он обосновывает науку, научное познание на существовании нормативного сознания, морали в человеке. Перенесите теперь центр тяжести с нормативного сознания, трансцендентального субъекта на индивидуальное сознание, на индивидуума, побуждение к чему содержится уже в самом психологическом исходном пункте телеологического идеализма. Для вас в таком случае нормативное сознание, мораль, вместе со всем покоящимся на ней научным познанием, как связывающая свободу индивидуума, явится, если, быть может, еще необходимою для жизни, то во всяком случае низшей формой проявления индивидуума; высшее же назначение последнего будет заключаться в осуществлении своей полной свободы, в свободном творчестве за пределами этого мира жизни, в парении в области трансцендентного мира, в области веры. Словом, вы окажетесь на точке зрения автора «апофеоза беспочвенности». Последний и рекомендует нам смелым и сильным прыжком перелететь за границу, за перегородку, стоящую перед всяким научным познанием, в область трансцендентного, непознаваемого, и предаться здесь свободному творчеству из ничего, не стесняясь ни логикой, ни наукой, ни моралью. Ибо, по его мнению, как бы все они с их общеобязательными суждениями ни были нужны для практической жизни, вне ее, в области трансцендентного, они стали бы понапрасну стеснять наши движения вперед: приспособленные для выполнения чисто полицейских функций, они стали бы тиранить и насиловать нашу свободную мысль. Что за беда, говорит автор, если вследствие такого отказа от логики, науки и морали вы не добудете общеобязательных суждений. «Это шаг вперед, может быть. Вы разучитесь смотреть вместе со всеми, но научитесь видеть там, где еще никто не видел,

и не размышлять, а заклинать чуждыми для всех словами невиданную красоту и великие силы» (210 ст.). Однако, хотя г. Шестов и усиленно приглашает нас последовать за собой в страну беспочвенности, в область трансцендентного, где все одинаково возможно и невозможно, где мы оказываемся по ту сторону «истины и лжи», «добра и зла», где нам не светит свет логики и науки, словом, в царство тьмы, хотя он патетически восклицает: «да скроется солнце, да здравствует тьма!», он сам пессимистически относится к своей проповеди. С душевным прискорбием он заявляет, что эта страна свободного творчества доступна только для die Schwindelfreie: да и их царство не долговечно. «Солипсизм и культ беспочвенности, — с горечью восклицает он, — недолговечны и, главное, не преемственны. Окончательное и последнее торжество в жизни, как и в старинных комедиях, обеспечено за добром и здравым смыслом. История знала уже много эпох, подобных нашей, и, как известно, превосходно справлялась с ними. За всякого рода умеренными попытками любознания по пятам следует вырождение, сметающее с земли все слишком требовательное, утонченное. Гениальные люди обыкновенно не имеют потомства или имеют детей идиотов» (стр. 157). Мы вполне разделяем пессимистические предчувствия автора, мы идем лишь еще далее в этом отношении и утверждаем, что само пребывание человека в области «беспочвенности» не может долго продолжаться, оно переходное состояние к другой точке зрения. Творчество из ничего, парение в сферах, где отсутствует всякая почва, покоящиеся на преувеличенной оценке момента индивидуальности, субъективности и на отказе от всякой объективности, в конце концов в человеке должны породить такую пустоту, что наполнение своего духа каким угодно содержанием будет казаться ему освежающим отдыхом. Под влиянием такой тоски по объективности он не задумается спастись под сень самого крайнего авторитета, лишь бы избежать мучений пустоты и отрицательности. История нас учит, что на Западе в аналогичные эпохи Schwindelfreie — протестанты в бегстве от такой тоски по объективности спасались в лоне католической церкви. Наша жизнь также богата случаями, когда крайние индивидуалисты погружались в бездны православной мистики. Словом, одностороннее развитие момента субъективности, выдвинутого в истории философии критицизмом, неизбежно приводит к своей противоположности, к преклонению перед самым неразумным авторитетом, к погружению в самую догматическую мистику. Только правильное и всестороннее понимание критической философии, устранение того, что вызывает переоценку субъективного момента, т. е. ее развитие в духе после кантовской классической философии, в силах помочь нам устранить все болезненные отпрыски, питающиеся от ее ствола.

А. М. РЕМИЗОВ**По поводу книги Л. Шестова
«Апофеоз беспочвенности»**

Жил себе в свете некий человек. Жил аккуратно, по-Божьи. Имел палаты крепкие и всякое удовольствие. И все хорошо шло, как по маслу. Да вот случился грех: как-то оступился. Оступился, и екнуло что-то... Проклял человек дом... эти залы, где танцуют намалеванные гости, эти гостиные, где болтают, эти детские, где учат лгать, эти спальни, где распутствуют, эти молельни, где распинаются сами перед собой... Проклял дом, лежанку, кров. Без оглядки пошел за ворота. Шел по улицам, шел по площадям. Втирался в цепь бродяг и сволочи. А когда солнце стало на полдень, покинул город и отдыхал на свалке. И, отдохнув, бродил на воле вдали от башен и тюрем. Вернулся к ночи не в дом — под дом, в подполье...

Такой представляется мне история Шестова. Когда-то Шестов написал сочинение по рабочему вопросу... Потом поклонился кёнигсбергскому идолу... И вот случился грех. Нет, пропади они пропадом, все эти роскошные заморские дворцы! Что такое «последовательно развитая система мыслей, объединенных общей идеей». *Allgemeingültigkeit?*..¹ Хе, хе... Видно, соприкоснувшись с Шекспиром, Толстым, Ницше, Достоевским, нельзя уже вернуться под кровлю. И теперь, когда Шестову понадобилось ответить на те вопросы, которые заговорили в нем, он уже не мог говорить «дозволенной речью». «Опыт адогматического мышления» является гармонией афоризмов, возмутительных и циничных для ума, которого кашей не корми, а подай ему «систему», «возвышенную идею», и т. п. «*De la musique avant toute chose...*»² — этим знаменитым стихом заканчивается книга, которую можно было бы назвать прелюдией подпольной симфонии. Ведь в подполье, во мраке и сырости, вдруг загорается чудо, и вереницами бродят привидения, и снятся безумные сны, и ломаются, как пруттики, все категории... И еще есть в подполье странные окна через землю в иной мир. Найдешь — вырвешь разгадку тем тайнам, от которых на стену лезут, не знают, не догадываются, пребывая в лоне природы и шаркая в черных кафтанах по гляnciaм паркета. Найдет ли Шестов окна... а может, закистет в духоте и прели... а если найдет, скажет ли? — все равно — путь его верный. Не искусившись, не умудришься. Не искусившись... блаженны неискусившиеся, чуть тухленькие, чуть розовенькие, духи бесплотные.

В. В. РОЗАНОВ

Новые вкусы в философии

Навсегда осталось у меня в памяти одно смешливое и до известной степени философское воспоминание. Лет 7 назад приехал сюда, в Петербург, покойный московский философ Ник. Як. Грот, редактор «Вопросов философии и психологии»¹, и как в портфеле редакции лежало несколько моих статей, напечатать которые он затруднялся по таким-то и таким-то соображениям, то для переговоров он и пригласил меня к себе, где-то на Большой Конюшенной. Морозное было утро, и в первый раз я увидел славное, здоровое (увы, это было обманчиво!) русское лицо председателя Московского психологического общества². В то время очень нашумело энергичное заявление «тоже знаменитого» или, может быть, «еще более знаменитого» петербургского профессора философии, г. Александра Введенского (знаменитых Введенских у нас два — Алексей в Москве и Александр в Петербурге, оба философы³): «что из общей недоказуемости бытия всех вещей философ вправе исключить личное свое бытие: подавая голос и пр., размышляя и т. п., он имеет в этих самоощущениях непререкаемую очевидность своего существования. И, таким образом, философскому скептицизму должен быть положен предел: объектов, правда, нет или они призрачны, зато наверно и бесспорно существуют субъекты»⁴. Ужасно страшусь, не передаю ли я философу Александра Введенского совершенно наоборот: т. е. что философы до него предполагали достоверным по крайней мере существование субъектов, а он отверг и это. Может быть, в «Вопросах философии и психологии» поднялся тогда ужасный шум из-за этого тезиса Введенского, писали «pro» и «contra», доказательно, умно и пространно⁵.

День был ужасно морозный. Грот стоял спиной к хорошо натопленной изразцовой печи, а я немножко ему завидовал.

— Так, решительно вы отвергаете и личное свое существование?

— Помилуйте, какое же это доказательство?! «Философ издает голос и слышит его». Но ведь это феномен, где же ноумен? И в лесу звуки он слышит — однако это миражи. А что там, произносятся слова, он шевелит гортанью, то ведь он при этом чувствует только 1) усилие и 2) сопротивление, а что они такое в себе самих — кто же это знает? И самая эта связь гортанных усилий с воспринимаемыми его ухом звуками — не проблематична ли?

«И что ему сесть на диван: тогда я погрелся бы», — толкалось у меня в голову.

— Так, вы говорите, дядя ваш (известный статс-секретарь) умирает? — спросил я вслух.

— При смерти.

— И никаких надежд?..

— Ну... ему почти восемьдесят лет. Я и приехал сюда поэтому... Знаете, семья растет, ежегодно новый ребенок, жалованья три тысячи в год... я уже стал брать частные занятия по разбору дворянского архива, справки нет, замучился. Может быть, вот теперь...

И страшно было думать, что этот молодой, красивый и свободный человек так гоним нуждою.

— Так, Введенский не прав, и нет достоверности даже в субъектах?

— Какая же достоверность? Все иллюзии. Все только кажущееся. «Мир есть только мое о нем *представление*», этим тезисом кончил Кант, и этот тезис поставил первую строчкою в своем главном произведении Шопенгауэр. Бороться против этого...

— Так, вы думаете, ваши обстоятельства поправятся?

— Непременно...

И главное — морозный день, эта Конюшенная, и что он так дьявольски долго не отходил от печки, поставив и сапог на маленький карниз внизу, чтобы согреть подошвы ног, когда мои назябшие ноги ничего такого не имели, и сам я ежился — все сопоставилось так ярко и изумительно с его упорным философским тезисом!

«Эх, философы! философы!..» — подумал я. Да, мне кажется, эти прозябшие ноги, Конюшенная и смерть дяденьки и есть подлинный ноумен, которого вы ищете: а что там написал Александр Введенский, и о чем вы спорите в журнале, и то, о чем ты читаешь в Московском университете лекции, — все суть такие коротенькие феномены, что даже и рассмеяться нечему. Были и нет. Да и вы сами ими не интересуетесь. Ну, кто же из-за открытия Введенского прискакал бы из Москвы в Петербург? Но мысль о дяденьке — привела. Ему и кресла. Ему трон. А «ноуменам» и «феноменам» даже и табурета подать не стоит.

Теперь я уже остыл и, верно, передал все это тускло. Но не может читатель вообразить, до чего в тот миг, при этой встрече ярко-ярко конкретного с столь же упорным, фанатичным убеждением Грота, что «ничего не существует» — легло на душу мою тем ярким впечатлением, которое завершает и ставит точку около целого ряда таких же подготовительных впечатлений. И раньше для меня действительность была милее книг; иная уличная сценка — казалась красивее стихотворения, написанного о такой же сцене на улице. Ей-ей, философы и философия только ходят бледным призраком около реальной жизни; они не только сами сухощавы: около них похудела и действительность.

* * *

Вот почему я был совершенно подготовлен к восприятию таких книг, как «Апофеоз беспочвенности» г. Л. Шестова. Заглавие яркое, но очень

неточное — нужно бы подписать: «апофеоз бессистемности», каковая поправка сделана и самим автором в подзаголовке названного сочинения: «опыт *адогматического* мышления». До сих пор он был, напротив, жестокий систематик, начав свою литературную деятельность двумя книгами: «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» и «Достоевский и Ницше». В обширном введении к книге он рассказывает о некоторых своих философских переживаниях, которые имеют далеко не личный только интерес, и их придется принять во внимание всякому систематику философии и историку философов. «Я уже писал, — рассказывает он, — новый труд и довел его более чем до половины, когда более и более начал чувствовать отвращение к его продолжению. Все было готово: материалы, план (вероятно, по “систематизации” какого-нибудь писателя); оставалось только излагать далее и “завершить”. Но я почувствовал глубокое несовершенство и неистинность всей работы, — не по технике исполнения, а по самой задаче работы. Например, от простого перемещения таких-то и таких-то излагаемых идей, от нового соседства такой-то мысли с другою, — тогда как у излагаемого автора стоит это иначе, — она получает совершенно новое, боковое освещение и теряет истину глубоко-личного выражения. Я работаю над автором и “выясняю” его, между тем мысли автора и должны остаться в той бледности, неуверенности, колеблемости, какая есть у него; что только в этом виде они и сохраняют свою художественную тонкость и человеческую искренность. Я возненавидел свои “следовательно”, “но”, “потому что”, — все эти искусственные и вовсе не верные сцепки логического здания. Книга, таким образом, рассыпалась. И вместо нее появился хаос афоризмов. В этой груде мыслей, ничем не связанных, каждая страница воспринимается отдельно; может быть, она и не верна: но ее неверность ничего не разрушает в двух соседних страницах и в свою очередь нимало не зависит от того, верны или неверны они. Каждый камешек здесь говорит за себя и только о себе и имеет свою удельную цену, определяемую составом его и обработкою, а никак не ценностью постройки, в которую он вставлен. Да и вовсе нет такой постройки». Вся книга представляет собою сырую руду души автора — души, проработавшей много, утончившейся, наточившейся в этой работе; но которая вдруг ослабла и, растворив двери в себя, говорит: «Входите сюда все и смотрите, что тут осталось, и выбирайте, что кому нужно: я сам не оценщик более своих богатств, и даже я отказываюсь от них, как собственник». Получилась (по нашему мнению) книга действительно интересная, изумительно искренняя, с которою ни в какое сравнение не могут идти его работы над Толстым, Ницше и Достоевским.

Своеобразная метаморфоза писательской и философской манеры. Авторы пишут или начинают писать «отрывками», без системы и порядка; но и мы, читатели, не имеем ли неодолимую потребность, начиная с известного возраста, читать тоже «отрывочно» и, например,

купив книгу, не читаем ее от доски до доски, а только «просматриваем», т. е. «выуживаем» из нее что-нибудь почти наугад, а остальное бросаем, переходя к другой книге. Таким образом читатель, в восприятии, можно сказать, предупредил намерение автора, как оно сказалось у г. Шестова. Читатель разбивает «сочинение» на афоризмы; он прямо разрывает «сшитую» единою мыслью или единою темою книгу на отдельные листы, выбрасывает целые главы, не читает ни конца, ни начала, не знакомится с «исходными точками зрения» автора, а просто берет что-нибудь из его наблюдений или из его мыслей, берет с удовольствием и пользою, чтобы никогда потом не забыть, но книги, как *целого явления*, не берет себе в душу. Секрет этот — секрет читателей позднего возраста. Но его нужно скрывать от молодежи, которая должна учиться ревностно, читать целиком и даже систематично. Ей, на молодые зубы, всякая страница в корм, всякое сведение еще ново, всякая мысль крепче того «юношеского молока», которое бродит в жилах раньше появления в них настоящей крови. Ну, а на старые зубы нужно чистое зерно, без «связывающей» их соломы...

Г. Шестов, обращаясь к собственной жизнедеятельности философов, указывает тщету и искусственность их систематизирующих построений. «Всякий философ-исследователь рано или поздно сбрасывает с себя намозолившую ему спину вязанку чистых идей и делает привал, чтобы зачерпнуть живой воды из эмпирического источника, — хотя бы он и дал вначале самое торжественное обещание не прикасаться к эмпиризму». Самый яркий пример этого — Кант, когда от «критики чистого разума» он перешел к «критике практического разума». Никто не имел этого чистосердечия, как он. Обычный процесс нашей жизни — постоянное движение, постоянное самообновление, постоянное видоизменение себя. Но этот нормальный процесс жизни имеет в себе «колена», «переломы»; и философия, большая у больших людей и маленькая у маленьких, возникает обыкновенно в этих «коленцах» личной биографии, когда движение вдруг и в сущности временно останавливается, и тогда человек начинает подводить «итоги», воображая, что все «кончилось» и он увидел вожденную «крышу» над собою. На самом деле человек просто устал, да и разработал действительно до конца задатки предыдущей фазы своего роста: такой маленький факт личной биографии, из-за которого не стоит кричать и сочинять целые книги. Но у даровитых это выходит обманчиво хорошо. «Здесь, может быть, и кроется разгадка того, что каждое новое поколение выдумывает свои истины, нимало не похожие на истины предыдущих поколений и даже не имеющие с ними никакой преемственной связи, хотя историки из сил выбиваются, чтобы доказать противное. Какая может быть связь и взаимное понимание между бодрым юношей, вступающим в жизнь, и усталым стариком, подводящим итоги своему прошлому...»

* * *

Все это так... И психологически прав г. Шестов. Но остается остроумною старая победа Рудина над Пигасовым:

— Никаких нет убеждений!!!

— Это ваше убеждение?

— Да! Да!

— Как же никаких: вот вам на образец одно — ваше собственное...

Г-н Шестов написал 285 страниц, посвященных литературе, морали, метафизике, истории, — страниц прекрасных и вдохновенных. Связаны ли они каким-нибудь единством? Конечно да! Упорным, фанатичным отрицанием *системы*, свободною отдачею ума своего, вкуса, сердца, веры власти живых фактов жизни и литературы. Но что же мы видим? Потеряв «систему» — книга его выиграла в истине и точности: качества научные и, надеюсь, философские. С «системою» он был просто компилятором: и, посвящая труды свои Толстому, Ницше, Достоевскому, — был рабом этих гигантов, что в конце концов ему наскучило. И, конечно, как бы тщательно ни было произведено «препарирование» чужой головы, — живая голова все же лучше этого своего «препарата». Говоря попросту, если юношеству еще и могут быть необходимы и приятны «путеводители» по чужой душе и мысли, то для зрелого человека они никогда не заменят удовольствия в третий и пятый раз пропутешествовать по «собранию сочинений» интересного и содержательного писателя. Шестов бросил работу не философскую, не точную, слабо научную и перешел... не к «беспочвенности», и даже не к «адогматизму», а к очень определенной системе чистого эмпиризма, материализма, натурализма, но только художественно и даже поэтически выраженного; выраженного, во всяком случае, патетически.

Тут есть не только философия, а даже немножко религии: «мир Божий лучше человеческого». Лучше — и в смысле истины, и в смысле красоты, и в смысле даже морали; чище, прочнее, невиннее. К нему, к его подножию Шестов и положил венок философа. «Тебе буду служить», «ты кумир мой». Вкус и убеждение, встречавшиеся уже у греков, и совершенно вписуемые в «историю философии», как бы это ни было неприятно автору «Апофеоза»... И какое слово выбрал: «апофеоз» — ведь это вопль сердца, умиление, вера, и как не сказать с Рудиным:

— Вы ничего не апофеизируете? Вы все отрицаете? Всю философию от Фалеса до Канта? Но этот ваш «апофеоз» и есть ваша философия!

Мне кажется, историей своих занятий г. Шестов и приведен был (по крайней мере отчасти) к своей последней книге. Он посвящал свои труды и Достоевскому, и Толстому, о которых сказать, что они «не философы», конечно, никто не решится: хотя они и не написали не только «систем», но и никакого учебника или рассуждения с «на-

чалом, серединою и концом». Они все — в замечаниях, в оговорках; в восклицаниях и афоризмах. И от этого философия их несравненно жизненнее, ярче, нужнее каждому, чем философия профессоров наших университетов, да и не одних наших... Но и далее: разве Заратустра Ницше не изрекает только афоризмы, разрозненные страницы? И наконец, отходя назад, разве Шопенгауэр искал свою философию так, как от Декарта до Канта германские, французские и английские философы? Философия испытала во вторую половину XIX века перелом, какого никогда не знала и который был гораздо существеннее старых переходов от «системы» к «системе», старой борьбы между критицизмом и идеализмом, между эмпиризмом и «дедукцированием» (дедукция, отвлеченная логика). Перелом этот состоял как бы в изменении «костяного состава» философии. Сверх ума — она вдруг начала получать *характер, темперамент*. В бескровных щеках ее зарделся румянец. Мертвец ли воскрес, кукла ли ожила, но только, начиная с Шопенгауэра, мы стали замечать в философе еще поэта, художника, демагога, «пророка» — цельную личность вместо хорошо отпечатанной, переплетенной и поставленной на полку книги. Своєю книгою г. Шестов не создал новую мысль, а дал название — если и не точное, то яркое — явлению, не только давно назревшему, но почти и созревшему и давно получившему власть, обаяние и признание. Вместо «системы мысли» или «ряда систем мысли» будущий историк философии будет иметь дело с «системою человека» или «рядом систем человека», т. е. будет изучать, рассматривать и объяснять ряд очень высоких и законченных человеческих личностей, громадно влиявших на свое время, но которые говорили стихами или прозою, романом или рассуждением — это совершенно безразлично.

Философия потеряла старую форму. Но потеряла ли она прежнюю задачу? Напротив: она и сбросила старую, изжитую и уже начавшую прикрывать собою ложь форму, чтобы сохранить верность вековечной задаче своей. Философия ведь не столько есть «истина» или «система истин», сколько неустанное к ней стремление, ее искание. «Мудрецы», уже все узнавшие, те и назывались «σοφός», «σοφία». Таковы теперь учителя гимназии. «Философ» же обозначает только «друга» мудрости, ее «любителя», ее «любownika», который может быть очень несчастен, всю жизнь проискав, прогонявшись за призраками и так и не увидавши своей Дульцинеи... Г. Шестов, написав более сотни «отрывков», из которых за каждый порознь, т. е. за *истину* каждого, он сцепится зубами и когтями с критиком и читателем, конечно, не есть человек, который потерял и отверг «почву под ногами» или возненавидел все и всякие «догматы», а есть фанатичнейший искатель своей «Дульцинеи», но только она у него раздробилась, как и у рыцаря Ла-Манха, на множество образов, которые при ближайшем рассмотрении оказываются простыми трактирными служанками. Чувствуя,

что у Шестова зеленеют глаза и он готов схватить меня за горло: «это *подлинная* Дульцинея...». Но ведь я и вызываю гнев его только с тем намерением, чтобы защищать старую рудинскую истину, и вместе старую истину всей истории:

— Есть убеждения! Есть истина! Есть вековая к ней любовь, именуемая философией!

* * *

Философия становится лирической. Да не отражает ли она, в этой перемене темперамента своего, огромную совершившуюся перемену во всем течении мировых дел и отношений? Лириками становятся или хотят быть и священники — на место прежних «догматиков»; дипломаты стыдятся переписываться только через канцелярию, а произносят речи на митингах; больших романов, т. е. больших и спокойных эпических созданий, как у Диккенса и «старого» Толстого, не появляется, и даже никто не ждет, не начнется ли «с января» новая «Война и мир», новый «Домби и сын», тома этак на три, на четыре... Никто этого не ждет, т. е. исчезло это в инстинктах человека; даже ученые открытия сообщаются торопливо и нервно, через какие-то «рефераты, прочитанные в заседании общества такого-то», и новый Ньютон не засядет на много лет за многотомный труд, как еще недавно делал это Дарвин, делал Милль, эти «эпики» науки и философии. Переменилось сердце человеческое. И «сумасшедший» Ницше, до такой невероятной степени овладевший настроением целой Европы, был своими афоризмами-мечтами, «афористической» тоскою, афоризмами, «предвещаниями» и «пророчествами» только ранней, очень раннею ласточкою, приведшею «другое время года» нашей цивилизации. Кант, т. е. ум его калибра и направления, не только не появлялся долго, не только не появится, но его и не нужно больше. Заметьте, нет и историков таких, т. е. такого калибра и направления, как Соловьев, как Карамзин, как Шлоссер или Вебер. «Полные собрания сочинений» разбились на томики, да и томики разорвались на страницы. Между тем воображать, что это только по бессилию и бесталанности нашей эпохи, — невозможно. А открытие радия и радиоактивности? И тот же Ницше в философии? Или у нас философ и поэт Соловьев, которого не поставит же наряду с Владиславлевым и Троицким? Всюду лирика подымается, всюду эпос падает. Кто не замечает это поразительное всюду отсутствие смеха, умения смеяться, предрасположения смеяться? Лирики — не смеются, а вот эпики — слишком часто. Одновременно, как Толстой писал «Войну и мир», Щедрин — смеялся. Русская ли литература не смешлива? Смех составляет $\frac{1}{4}$ ее, и притом самые талантливые: от Кантемира и Фонвизина, через Грибоедова и Крылова и вплоть до Гоголя и Щедрина; но уже у Щедрина смех вышел неуклюжим, тяжелым,

не легким; очень нужным по политическим обстоятельствам эпохи, как бы вызванным, вынужденным, но внутренне для самого автора трудным и мучительным. Гоголь «незримыми слезами своими» подвел черту старому смеху, как бы сказав: «За чертою — будут слезы, выкрики, стенания...» Величайший в нашей литературе смех и последний настоящий смех. Но что же такое делается в истории, куда все клонится? Дико было бы сказать, что мы менее теперь дорожим «истиною», положим, — философскою или научною, или что мы менее деятельны, менее ищем, усиливаемся, работаем... Все, напротив, страшно уторопилось, а сердца исполнены тоски и ожидания. Но этим сердцам совершенно стали не нужны целые категории прежнего созидания; не строится ни великих дворцов для царей, ни великих храмов для Бога, как вот не строится и этих «прочных философских систем»: будто точно ожидают все, что вот придет облако и все поставит в тень, придет вечер и сметет все... Но что я предсказываю? Слишком «догматично» и определено: тут меня поправит Шестов. Может быть, ожидается не «философская система», а «новое святое слово»... «Святости», дорогого чего-то искали, больше, чем основательности, и у Шопенгауэра, и у Ницше, несмотря на его «а-морализм»... Ищут чего-то снимающего раны, утешающего: «Дух-Утешитель придет» — это что ли? Похоже и на это, как похоже и на бурю Утешение... Правда, на такое обещание все подняли бы голову, не засмеялись бы, как непременно засмеялись бы в «классический век русской сатиры», или сказали бы «не нужно» в счастливые дни «классической германской философии».

А книгу Шестова почитайте: на редкость занимательна, «нравоучительна» и ни страницы лишней.

В. А. БАЗАРОВ

Апофеоз беспочвенности... или все-таки жажда почвы? (По поводу книги г. Шестова «Апофеоз беспочвенности»)

Мы, несомненно, переживаем так навеваемый «критический» период. Всех давит какая-то тяжесть, всем тяжело дышать и трудно двигаться. Но что это за тяжесть? Как сбросить ее? Да и нужно ли еще ее сбрасывать? — На эти вопросы получают самые разнообразные ответы. Одни видят эту тяжесть в самой сущности жизни, в самой природе

реальной действительности, в безысходности ее безумных и нелепых страданий, в безнадежности ее жалких и ограниченных радостей. Они стремятся прорвать заколдованный круг действительности, сбросить с себя гнет пошлой и в то же время зловещей закономерности природы. Издеваясь над «священными» нормами морали, проклиная «неизменные» нормы причинности, они спасаются от этих чудовищ в облака мистических переживаний, стараются заглушить их рев гармонией нового искусства и даже зарываются иногда в пуховики метафизического умозрения. Но наиболее проницательные скоро начинают сознавать сомнительность всех этих видов «утешения». Везде оказывается или та же самая эмпирия, но только подмалеванная и подчищенная и оттого еще менее привлекательная, или наивная игра обоготворенных абстракций, так называемых «отвлеченных» слов, т. е. слов, отвлеченных от всего данного и конкретного, от всего того, к чему они относятся или могут относиться, от всякого смысла. И заколдованный круг действительности сдвигается еще теснее. Теперь это уже не круг, за черту которого можно бросить взор, хотя бы в мечтах, — это «четыре стены» непроницаемой, мрачной, едва ли не вечной тюрьмы (мы вставили «едва ли не», потому что надежда прошибить стену лбом все же остается и даже способна, по уверению г. Шестова, создать «великий пафос»; см. «Апофеоз беспочвенности», стр. 149–150).

Но есть и другого типа искатели. Эти начинают не с отрицания, а с гимна. Жизнь полна бесконечно радостных и бесконечно богатых по содержанию возможностей. В наслаждениях жизни нет ничего пошлого, в страданиях ничего безнадежного, — это только стимулы захватывающей, полной глубокого интереса борьбы. Если «священные» и «неизменные» нормы калечат жизнь и превращают ее в тюрьму, то в этом виноваты не нормы сами по себе и не «природа», создавшая их якобы назло человечеству, а люди, обоготворившие свое собственное изобретение. Пора отрешиться от этого детского страха и этого наивного обожания; люди уже заканчивают младенческий период своей истории и перестают чувствовать нужду в помочах абсолюта; еще одно усилие, — и нормы в руках возмужавшего человечества сделаются послушными орудиями жизненного творчества: не тюрьма, а роскошный дворец будет воздвигнут нами из того же эмпирического материала. Так говорят искатели позитивного толка. И, действительно, пытаются создавать новую, более богатую и более счастливую жизнь при помощи новых, не «священных» и не «вечных» норм. Но... подобно искателям сверх-эмпирикам, и даже еще гораздо скорее последних... оказываются в тюрьме, на этот раз не метафорической, а — как и приличествует грубым позитивистам — в самой «обыденной», реальной, конкретной, позитивной тюрьме.

За это их упрекают в неискренности и фальши. Помилуйте, господа, говорят им — вы проповедуете радости жизни, вы признаете нормы

лишь как средство овладеть этими радостями и придумываете себе такую систему поведения, которая неизбежно приводит вас в «четыре стены», и, главное, заранее знаете, что она вас туда приведет. Лицемеры! И вы выдаете себя за позитивистов! Вы — самые безнадежные фанатики догмы, старательно припрятавшие свою веру и от себя, и от других, чтобы она как-нибудь не потускнела от прикосновения критической мысли!

С еще большей горячностью аналогичный упрек посылается по адресу узников метафорической тюрьмы. «Вы поднимаете злобный бунт против всяких священных норм, с величайшей предусмотрительностью выполняя на практике тысячи самых стеснительных, бессмысленных, нелепых, порою чудовищно-жестоких, преступных норм, — и вы для того, чтобы обеспечить за собой безмятежное пребывание в четырех стенах вашего кабинета, в тех самых “четыре стены”, которые, по вашим же словам, превратились для вас в стены тюрьмы <...> Видно, эта метафорическая тюрьма не так страшна, как вы о ней рассказываете».

По нашему мнению, оба упрека несправедливы. Не подлежит сомнению, что в рамках благоустроенного общежития нет места для потерявшего веру в святость норм — тюрьмы ему не миновать, во всяком случае. Но требовать от человека, чтобы он одновременно засадил себя в обе тюрьмы — позитивную и метафорическую, — это уже *embarras de richesse*... хотя в жизни, быть может, встречаются и такие случаи. Остается, стало быть, выбирать: в ту или в другую? А так как, по справедливому мнению г. Шестова, «*de gustibus aut nihil aut bene*», то и спорить тут решительно не стоит. Да и нет никакой возможности. Ну как, например, «опровергнуть» г. Шестова? Доказать, что беспочвенность беспочвенна? Но, к сожалению, это истина слишком очевидная, доказательств не требующая, да к тому же вполне разделяемая и самим автором «Апофеоза беспочвенности».

Но присмотреться к беспочвенности г. Шестова, по моему мнению, стоит. За последние годы делались многочисленные попытки вырваться за пределы обыденного внешнего мира и обыденных внутренних переживаний настолько многочисленные, что не далек уже, кажется, момент, когда говорит обыкновенные вещи обыденным языком будет единственным средством блеснуть своею оригинальностью. Во многих случаях все эти «порывания» и «алкания» отличаются удивительной поверхностностью. Не успел человек толком усомниться в чем-нибудь, еле-еле нацупал в своей душе какую-нибудь, самую в сущности обыденную, ранку, как, глядишь, уже принял меланхолически-эффектную позу, устремив пренебрежительный взор на самодовольную «толпу», и поет гимн своей «трагической красоте» — да с таким неподдельным захлебывающимся самоупоеанием, что о ранке-то уж и думать забыл. Г. Шестов совершенно чужд такого легкомысленного кокетства. Он слишком высокого мнения о себе, чтобы удовлетвориться столь деше-

вым торжеством над толпой, и слишком глубокий, слишком искренний скептик, чтобы простодушно поверить в «красоту трагизма». Он никогда — или почти никогда — не впадает в экзальтированно-крикливый тон; его преобладающее настроение близко к тому, что немцы называют «Galgenhumor»; в самый захватывающий момент своих тревожных исканий он умеет внезапно отойти в сторону и обратить на самый процесс искания взгляд, полный пытливого скептицизма. Вот как он описывает ту картину, которая при этом получается: «Художники и мыслители представляют себе думающего человека непременно в импонирующей позе: строгое лицо, глубокий взор, вдохновенно направленный вдаль, гордая осанка — орел, готовящийся к полету. Ничего подобного. Думающий человек есть прежде всего человек, потерявший равновесие в будничном, а не в трагическом смысле этого слова. Растопыренные руки, болтающиеся в воздухе ноги, испуганное и наполовину бессмысленное лицо, словом, самая карикатурная и жалкая картина беспомощности и растерянности» («Апофеоз беспочвенности», стр. 125). Ясно, что тут и речи нет о красоте страдания. В книге несколько раз повторяется, видимо, настойчиво преследующая автора мысль, что безнадежно несчастного человека нельзя любить, безнадежные муки не могут встретить в себе сострадания, участия или хотя бы просто понимания, они обречены на полное, абсолютное одиночество.

Мысль безусловно верная и подтверждаемая всеми известными в истории видами так называемого «пессимизма». Я говорю «так называемого», потому что название это, к сожалению, не оправдывается обстоятельствами дела. Пессимистов в строгом смысле слова, т. е. людей, проповедовавших страдание ради страдания, никогда не было, да и быть не могло. Из всех истин, когда-либо претендовавших на общеобязательность, невозможность любить страдание имеет едва ли не наибольшие права на этот титул. Пессимисты, совершенно так же, как и оптимисты, хотят спасти человечество от страданий; вся разница между ними заключается в оценке данных жизненных благ. Пессимисты утверждают, что общепризнанные радости жизни вовсе не радости, а страдания; очень немногие из них не находят в жизни решительно ничего положительного и проповедают самоубийство, как избавление, огромное же большинство — и в том числе творцы наиболее известных пессимистических мировоззрений — с величайшей запальчивостью нападают на такое «поверхностное» и «ничего не доказывающее» устранение проблемы, — как будто для человека, которому вся жизнь представляется беспросветным мраком, могут еще иметь интерес какие-то «глубокие доказательства», какие-то «проблемы». В действительности философы пессимизма отрицали не жизнь во всей ее совокупности, а только те конкретные радости, к которым обыкновенно стремятся люди. Усомниться в ценности проблем, доказательств, идей — до этого их пессимизм не простирался. Нередко

и конкретная-то жизнь закрашивалась черной краской собственно для того, чтобы на этом мрачном фоне ярче выступила красота избранной философом идеи или системки. В системе — якорь спасения; с помощью системы всегда отыскивался такой тип отношений к действительности, при котором зло жизни теряет всякую силу над человеком, — и, таким образом, после зловещей увертюры и многочисленных трагических коллизий наступала — как это и предполагается по правилам пиитики — благополучная всепримиряющая развязка. Поэтому обычное противопоставление пессимизма и оптимизма в высшей степени поверхностно. Цель в обоих случаях одна и та же — безусловно эвдемонистическая, различны лишь оценки путей. Одному философу данный тип психических переживаний — например, бесстрастное созерцание — представляется высшим счастьем, другому — прямо противоположный, — например, страстная жизненная борьба, и у каждого для трансцендентного оправдания своих эмпирических вкусов заготовлено подходящее мировоззрение. Сразу нельзя даже сказать, кто пессимист, кто оптимист. Мы имеем полное право любого из них назвать оптимистом, и тогда другой по отношению к нему будет пессимистом, и наоборот. Как это ни обидно для суверенных критериев философии, фактически вопрос решает *suffrage universelle*: оптимистом называют того, кто по своим вкусам сходится с большинством современников.

Г. Шестов не ищет примиряющих систем, мало того: именно в системах, всякого рода обобщающих идеях, освящающих нормах он и видит своего главного врага. Не то, чтобы в нем бушевали какие-нибудь демонические страсти, которым данные нормы этики не дают простора, — нет, скорее именно отсутствие всяких страстей, безнадежная оскомина жизни заставляют его то с ненавистью, то с презрением набрасываться на господствующую святыню.

По уверению г. Шестова, современное человечество вовсе не по этическим мотивам обнаруживает такой интенсивный интерес к преступлению и преступникам. Не жалость или сострадание, а «любопытность» влечет современных людей к преступлению. И хотя нигде ближе не определяется, какие именно стороны преступления возбуждают любопытность, но в этом смысле достаточно характерен уже самый тип «интересной» преступности, на котором с особенной любовью останавливается автор. Средневековые монахи, говорит он, дерзнули, «по примеру жреческих каст восточных народов, перейти от охранения заветанного им слова Божия к испытанию за свой страх и за собственной ответственностью тайн жизни». «Самый нормальный человек, если его продержат некоторое время на монашеском режиме, потеряет душевное равновесие и все те добродетели, которые обыкновенно живут в здоровом духе и здоровом теле. Католичеству только этого и нужно было. Оно добивалось от людей *крайнего на-*

пряжения всего их существа. Обыкновенную, естественную любовь, находящую себе удовлетворение, а стало быть, и конец в браке и семье, католичество считало греховной. Оно воспретило не только монахам, но и священникам иметь семью — и в результате добилось развития аномальных, чудовищных страстей. Оно проповедовало бедность — и на свет явилась неслыханная алчность, которая тем пышнее разрослась, чем больше ей приходилось скрываться... Средневековые монахи... бросились в глубочайшие омуты жизни — они экспериментировали над собой и ближними. Они переходили от крайнего самоотречения, от совершенного умерщвления плоти к разнузданнейшим вакханалиям. Они не боялись ничего и не жалели ничего» (стр. 187–189).

С первого взгляда может показаться, что дело идет здесь об очень грубых, почти физиологических явлениях. Пресыщенная жизнью, блазированная психика хочет вернуть себе восприимчивость при помощи острого наркотического возбуждения. Но, во-первых, едва ли для искателей шестовского типа характерна фактическая пресыщенность: в большинстве случаев это люди «чеховского» настроения, пресыщенные жизнью, так сказать, а priori, уставшие жить еще раньше, чем они успели что-нибудь испытать в жизни. И, во-вторых, почему же из всех возможных средств возбуждения именно вакханалия верующего аскета представляет преимущественный соблазн? Ведь с физиологической стороны того же результата можно достигнуть без всякого *аскетического* подвига; можно, периодически распуская и умерщвляя свою плоть, руководствоваться позитивным утилитарным расчетом, установить не «монашеский», а «научный» режим строжайшего воздержания с единственною целью подготовить свою плоть к разнузданной вакханалии. Вариация эксперимента, по-видимому, небольшая, но что осталось от его таинственной заманчивости? Исчезла демоническая антитеза между «охранением закона Божия» и «испытанием за свой страх тайн жизни», язык не поворачивается говорить о «глубочайших омутах»... налицо только выпивка и закуска в весьма обширных размерах. Дело, очевидно, не в самих «разнузданных вакханалиях», а именно в их соединении со страстно верующим аскетизмом — в этом и состоит вся притягательная сила эксперимента.

Известно, что аскетическое подвижничество средневековых монахов вызвало, как свою антитезу, культ сатаны. Истомленный, измученный аскет теряет силы в борьбе с соблазном, он уже не в состоянии испытывать тот возвышенный религиозный экстаз, который раньше доставляла ему победа над плотью; Бог отвратил от него лицо свое, и он бросается в «омут», прибегает к разгулу страстей, как к последнему средству оживить в себе меркнувшее религиозное чувство. Вакханалия для него не пассивное падение в область греха, а вызов небесам, попытка разбить их мертвую бесстрастность, заставить их метать гром и молнию, явить чудо — пусть грозное, уничтожающее, но, во что бы

то ни стало, чудо. И нередко цель действительно достигалась, бунтующий аскет взлетал, по выражению г. Шестова, «на захватывающую дух высоту», вакханалия превращалась для него в адскую мистерию, в «черную мессу».

Н. К. Михайловский в одном из своих обзоров «Литературы и жизни» жестоко издевается над декадентом, излившим свое настроение в стихе: «я хочу, я хочу быть порочным». Михайловскому казался нелепым и смешным гимн пороку, слагаемый не действительно порочным человеком, а благонамереннейшим юношей, неспособным даже в умышленно разнузданных мечтах пойти дальше самого умеренного разврата. Между тем именно в устах благонаправленного юноши гимн пороку может знаменовать глубоко искреннее чувство. Это своего рода «черная месса», к которой прибегает опустошенное, но жаждущее озарения сердце за невозможностью найти желаемое в обыкновенной «белой» мессе.

Как это ни странно, вера в дьявола не в такой полной степени умерла в душе современного интеллигента, как вера в Бога. «Добро не оправдало возлагавшихся на него ожиданий», — говорит г. Шестов. Добро тускло, бессильно, мертво, и все попытки идеалистов гальванизировать незабвенного покойника только ухудшают положение дела. Но зло не потеряло еще мистического ореола. «Зло насквозь ничтожно», уверяют идеалисты. Этому мало кто верит. Уже одна необходимость с пеною у рта «доказывать» ничтожность зла и величие добра свидетельствует, что голос непосредственного чувства нашептывает нечто прямо противоположное.

Современные учителя жизни — жалкие обманщики, вместо хлеба они дают камень, вместо мощного, поднимающего от земли пафоса — тягучие, скучные, самодовольные моральные системы, сквозь которые жизнь представляется еще безотраднее. И, кто знает, быть может, жизнь именно потому и кажется такой безнадежно-пошлой, что ее рассматривают сквозь тусклое стекло моральных норм, быть может, именно это стекло и надо разбить для того, чтобы достигнуть «великого пафоса», глубокого «озарения», разрешающего «тайну жизни»?!

Не *состав* преступления тут важен, а, так сказать, *принцип* преступления. Чтобы вырвать у жизни ее тайну, надо восстать против нормы как таковой; чтобы, разбив норму, бросить смелый свободный взгляд по ту сторону обыденщины, надо заранее отрешиться от земли, — ибо, конечно, не увидит тайны тот, кто, нарушая норму, стремится только прильнуть к какому-нибудь «обыденному» наслаждению, случайно оказавшемуся вне *данного* закона. Не «данный» закон требуется победить — ведь тогда все дело могло бы закончиться созданием нового, более «гуманного» закона, — а самый закон вообще, самую идею закона. Тут нужен не обыденный преступник, а «бескорыстный» враг закона, Брут преступления, аскет, святой вроде Раскольников. Ибо только он может питать надежду пробудить уснувшего бога.

Все усилия разума поддержать религию оказались тщетными. Все попытки обосновать бытие Божие утратили свою былую убедительность; современный человек видит в них лишь бессодержательную игру слов, или — как вежливо выражается критическая философия — недоказуемые постулаты, которые разум с одинаковым правом может и принять, и отвергнуть. Но ведь это, как совершенно справедливо замечает г. Шестов, значит только, что «нам до Бога нет и не может быть никакого дела». Поместить Бога в отдельный уголок, тщательно изолированный непроницаемыми («трансцендентными») переборками от остальной жизни, где царит разум, — с такой «верой» никогда не помирится современный искатель, не согласится даже назвать ее религией (ср. «Апофеоз беспочвенности», стр. 278). Ведь именно для того, чтобы победить эту, управляемую разумом, опостылевшую ему жизнь, он и ищет переживания, в глубине которого независимо от всяких доводов разума тлеет еще мистическая искра. Вот где источник притягательной силы зла для людей, по натуре своей нередко весьма добродетельных. Это попытка найти Бога, так сказать, «от противного»!

Правда, г. Шестов нигде не придает своим исканиям такой определенной формы. Он вообще не любит «крайних идей», отчетливых, обостренных формулировок, — «beleidigende Klarheit», повторяет он с сочувствием слова Ницше. Он хочет «ходить, не касаясь земли», сделать сомнение постоянной «творческой силой», и даже там, где в интересах самого сомнения требовалось бы бросить резкий штрих, он обыкновенно не решается на это, чтобы не испортить общей гармонии грубой угловатостью радикализма: «De la musique avant toute chose!» И в отличие от многих, близких ему по духу, г. Шестов обнаруживает особенную осторожность, когда ему приходится говорить о религии. Он твердо соблюдает третью заповедь, опасаясь, как бы мистическая искра от неудачной попытки раздуть ее не погасла вовсе. Со стороны может показаться даже, что им руководит исключительно отрицательное чувство ненависти к уравновешенной закономерной «обыденщине», что он воспеваает хаос как хаос, расшатывает установившиеся взгляды из одного только злорадного удовольствия обратить их в развалины. «Нужно взрыть убитое и утоптанное поле современной мысли», — говорит он. «Потому во всем, на каждом шагу, при случае и без всякого случая, основательно и неосновательно следует осмеивать принятые суждения и высказывать парадоксы. А там видно будет» (стр. 33). Как будто бы его интересует только самый процесс взрывания, а до того, что будет видно «там», в сущности, мало дела. Но сопоставьте с этим profession de foi г. Шестова следующие его слова: Толстой «все-таки более всех других сделал для разрушения престижа господствующих ныне научно-позитивных идей. А к этому и только к этому сводится в настоящее время истинное дело тех, кто хочет оберечь религию от всепобеждающей обыденщины». Или присмотритесь к рассказан-

ной на стр. 64 притче о куколке: «Гусеница обращается в куколку, и долгое время живет в теплом и покойном мире. Если бы она обладала человеческим сознанием, быть может, она сказала бы, что ее мир есть лучший из миров, даже единственно возможный. Но приходит время, и какая-то неведомая сила заставляет ее начать работу разрушения. Если бы другие гусеницы могли видеть, каким ужасным делом она занимается, они, наверное, возмутились бы до глубины души, назвали бы ее безнравственной, безбожной, заговорили бы о пессимизме, скептицизме и т. п. вещах. Уничтожить то, созидание чего стоило таких трудов! И, затем, чем плох этот теплый, уютный, законченный мир! Чтобы отстоять его, необходимо выдумать священную мораль и идеалистическую теорию познания! А до того, что у гусеницы выросли крылья и что она, прогрызши свое старое гнездо, вылетит в вольный мир нарядной и легкой бабочкой — никому нет дела. Крылья — это мистицизм, самоугрызение же действительность».

Ясно, что именно жаждет увидеть г. Шестов «там»!

Всем известна легенда о человеке, потерявшем свою тень. Признаться, я никогда не мог понять страданий этого человека. Какое мне дело, ходит за мною моя тень, или нет! Но вот очутиться в положении тени, потерявшей отбрасывающее ее тело, действительно, должно быть неприятно. А именно такой казус и случился с религиозным сознанием современного человечества.

В каждом переживании психология различает представления и окрашивающий их «чувственный тон», или просто чувствования. В религиозном сознании эти две неразрывные стороны переживания, разделяемые только условным психологическим анализом, раскололись фактически. Чувственный тон налицо, а представления, к которым он мог бы прилепиться, куда-то запропастились, да так основательно, что их не удастся отыскать, несмотря на самые энергичные усилия. А уж, кажется, где только ни искали: и в седых преданиях времен минувших, и в фантастических грезах о временах грядущих, и по сю сторону разума, и по ту его сторону, и в селениях праведных, и в вертепах порока... Мечется бедная тень по белому свету, тщетно примериваясь то к тому, то к другому. И хотя частенько раздается торжествующий крик: «Вот Он, найдена мировая разгадка!» — но никто не спешит на этот призыв, никто ему не верит. Действительно, при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что найдена не мировая разгадка, а оптическая иллюзия, мираж, неспособный иметь никакой тени, или же просто обыденное «тело», одно из многих солидных мировых тел, снабженное своей собственной солидной тенью, имеющей лишь очень отдаленное сходство с многострадальной тенью-искательницей.

Все прогрессивные завоевания современной мысли, вся вековая борьба с антропоморфизмом и, наконец, полная победа над ним имеют

своей обратной стороной гибель религий. Характерно, что вожди этого движения обыкновенно отрицали разрушительную сторону своей работы; устранение антропоморфизма знаменует, по их словам, не разложение религии, как злобно клеветают староверы, а возрождение ее — отсекаются, якобы, лишь грубые формы «суеверия», и создается на их месте более чистая, более возвышенная, «истинная» религия. И ведь многие говорили это совершенно искренно, а вовсе не по тем побуждениям, которые несколько лет тому назад заставляли наших либералов заявлять о своем «истинном» консерватизме и провозглашать клеветником всякого, кто называл их конституционалистами. Между тем несомненно, что с устранением антропоморфизма во всех его видах устраняется сама возможность религиозных представлений, умирает тот живой бог, восторженное преклонение перед которым составляет основное содержание религиозного чувства. Уже средневековые аскеты неоплатоники, наиболее гордые и независимые люди того времени, считавшие унижительным для себя обоготворение человеческих свойств, пытались очистить религию от антропоморфизма. Что же получилось? Одни отрицательные определения божества и в результате «Ничто», *Nihil omnium rerum*, как единственно возможный предмет поклонения. Такой «нигилизм» куда почище того жизнерадостного направления, которое так неудачно окрестил этим именем Тургенев. Не удивительно, что аскеты-нигилисты искали спасения в черной мессе и культе сатаны.

Если в Средние века, когда антропоморфизм господствовал по всей линии, только исключительные одиночки получали *Nihil* в результате своих религиозных исканий, то в настоящее время это широко разлившееся массовое явление. Но напрасно говорят, что здесь виновата разъедающая критика разума. Разум здесь, как и везде, играл чисто служебную роль: он лишь регистрировал те перемены, которые независимо от него совершались в области стремлений и чувств. Единственное разрушительное оружие разума — логическое противоречие. Но какое же может быть логическое противоречие между представлением и относящимся к нему чувственным тоном? Очевидно, эта связь лежит совершенно вне категорий логики — вот почему и не спорят о «вкусах». Не под влиянием рассудочных аргументов утратило человечество «вкус» к антропоморфным божествам, а вследствие органического переворота в его психике, обусловленного глубокими изменениями в условиях социальной жизни.

Все — или почти все — согласны с тем, что отличительная особенность современной буржуазной эпохи — это ее негероический характер. Герои исчезли — это несомненно. Но вовсе неверно, что люди измелчали. Сила, смелость, мощный ум — все те конкретные свойства, которые приписывались обыкновенно героям старины — рыцарям, жрецам, кудесникам, — вовсе не исчезли и даже ничуть не потускнели

в наше время. Достаточно вспомнить хотя бы о том, что подвиги славных рыцарей, столь пышно воспетые Средними веками, представляют в большинстве случаев сущие пустяки по сравнению с простым «исполнением обязанностей» экипажем современного боевого флота. Нечего уж и говорить о гомеровских «героях»: их «сражения», на взгляд современного человека, — невинный вид спорта, вроде тех кулачных боев, которыми по праздничным дням до сих пор еще развлекаются иногда обыватели наших захолустных городов. Что же касается кудесников и их изобретательного гения, то тут преимущества современности еще неоспоримее. Я оставляю в стороне отвлеченных мыслителей и упомяну для иллюстрации только о таком кудеснике и пророке, как Джон Ло¹. Правда, современники, восхищаясь им, и теперь еще его чтут, как величайшего финансиста; но разве возможно представить себе, чтобы хоть один человек отнесся к нему, как к пророку не в метафорическом, а в буквальном смысле слова, с тем самым чувством, с каким евреи преклонялись перед своим Моисеем. А ведь Джон Ло сделал для буржуазного мира не меньше, чем Моисей для еврейского народа. Он открыл поистине обетованную землю, воздвиг храм новейшему божеству и положил основание величайшим мистериям буржуазного общества.

Героический ореол, окружавший в старое время вождей человечества, создавался не какими-либо особенностями их ума, сердца или мышц, — нет, он был а priori присущ вождю. Вождь, как таковой, независимо от его конкретных свойств, возбуждал благоговение: «кость белая, кость черная — и поглядеть, так разная»².

Конечно, и в наше время белая кость пытается отстаивать априорность своих прерогатив. Своим суконным языком, который в подлежащих сферах все еще принято считать возвышенным, воспевает она «священные заветы предков»; но ведь, в сущности, и сама белая кость видит в этой святости заветов только традиционное украшение речи, а центр тяжести переносится всегда на призыв к «благоразумию», к трезво понятым «интересам», которые наилучшим якобы образом гарантируются именно священными заветами. Святость, вынужденная утилитарно обосновывать себя, тем самым расписывается в своем полном внутреннем банкротстве.

Так ли было в старину! Разве могло прийти в голову жрецу или воину древней цивилизации оправдывать свою власть благом низших каст, видеть свое священное призвание в служении их «интересам», интересам тех самых париев³ и свинопасов, о которых даже думать он считал неприличным, всякое соприкосновение с которыми оскверняло его.

Достаточно одного этого сопоставления, чтобы понять, какая бездна залегла между современным сознанием и сознанием героических эпох, насколько невозможно для нас вернуться к культуре земных вождей, а следовательно, и к культуре вождя вселенной, созданного по типу героев.

Человеческие свойства, как бы они ни разрастались в нашем воображении, какие бы «бесконечные» размеры ни принимали, не могут более служить предметом религиозного преклонения. Не современный разум, а современное чувство низвергло антропоморфного бога — то самое чувство, которое с такой гениальной наивностью воплотил Ницше в афоризме: «А если бы существовал бог, как помирился бы я тогда с мыслью, что я не бог!»⁴ Человекообразные боги превратились в идолов; очищение традиционного божества от человеческих атрибутов превратило его в «Ничто». Последний процесс, как мы уже упоминали, совершили еще средневековые неоплатоники, но с гораздо большей основательностью, полностью и методичностью исчерпала эту тему новая философия в своих метафизических системах. «Ничто!» Но сказать «Ничто мой бог» и «нести Бог»⁵ — разница не особенно существенная.

Отныне единственная надежда религиозного чувства — открыть нечто *качественно* отличное от всего человеческого, но в то же время живое, могучее, воочию проявляющее свою сверхчеловеческую силу. И такое божество действительно было найдено в бесстрастных, бессмысленных, но вечных и могучих «законах» природы, — умирающее религиозное чувство ухватило за них, как за последний якорь спасения. Родилась научная религия, тот религиозный атеизм, о котором с таким негодованием говорил Достоевский. Вместе с тем занялась новая заря и для философии — и притом не только материалистической, но и идеалистической. То благоговение, с которым верующий ученый служит естественному закону, та «бескорыстная» радость, с которой он подчиняет этой чуждой ему власти все новые и новые эмпирические явления, послужили схемой для построения общей теории абсолютных или автономных норм. Правда, в области морали благоговейное преклонение перед нормой существовало гораздо раньше научной религии, и даже само возникновение последней вряд ли было бы возможно, если бы психика человека не подверглась предварительно многовековой обработке со стороны морального чувства. Но дело в том, что без современного представления о естественном законе моральная норма никогда не достигла бы той самодержавной и самодовлеющей власти, которая была вручена ей Кантом и его последователями. В прежнее время моральный закон всегда играл подчиненную, служебную роль; он был или заповедью божественной, т. е. простым орудием для достижения верховных целей религии, или заповедью человеческой, т. е. опять-таки орудием, направленным к осуществлению земных целей. Вместе с тем и моральное чувство носило в той или другой степени «корыстный» характер; достоинство моральной нормы оценивалось утилитарно, с точки зрения ее приспособленности к жизненным или загробным потребностям человечества. И только тогда, когда люди с достаточной полнотой ознакомились с характером естественного

закона, явилась для них возможность принципиально изменить свое отношение к закону вообще. Критерий целесообразности казался здесь совершенно неприменимым: естественный закон так явно нелеп, так очевидно независим от каких бы то ни было целей и расчетов, что приписать его разумному, т. е. человекоподобному существу нет возможности — это было бы кощунственным оскорблением разума; но, с другой стороны, власть естественного закона так безапелляционно неотвратима, что отвергнуть закон во имя его неразумности, отказаться от выполнения его предписаний совершенно немыслимо. Остается следовательно только одно: устранить самый вопрос об «оправдании» закона. Закон сам оправдывает себя; не он подчиняется какой-либо цели, но всякая цель имеет право на существование лишь постольку, поскольку она находит себе оправдание и освящение в законе. Все назначение разума в том, чтобы возможно целесообразнее приспособить жизнь к требованиям «автономного» закона.

Таким образом, работа научной мысли подготовила те представления, которые были необходимы для того, чтобы эмансипировать моральную норму от подчинения независимым от нее целям верховного существа. Помощь подоспела как раз вовремя, ибо трон верховного существа уже был разрушен той революцией в области межчеловеческих отношений, о которой мы говорили выше. Религиозное чувство укрылось под сенью обоготворенного закона и, следуя священным заветам предков, поспешило тщательно укрепить свою новую позицию системой теологических окопов и бастионов. Под скромным именем «гносеологии» или «теории познания» процвела эта новая теология, детально урегулировавшая права и обязанности разума по отношению к богу-закону.

Но, само собою разумеется, гносеология по силе, яркости, по смелости метафизического полета должна была оказаться бесконечно ниже всех предшествующих теологических и метафизических систем, — ведь и вдохновившая ее религия самодержавной нормы является последней умирающей вспышкой того пламени, которое так мощно горело в прежних антропоморфных религиях. Религиозное чувство получило помещение очень уютное, с величайшей тщательностью изолированное от всяких разрушительных влияний жизни. Но именно эта глубоко обдуманная изоляция и оказывается в данном случае роковой. Религия в герметически закупоренном ящике! Ведь это же абсурд. Религиозное чувство должно или свободно господствовать над всеми проявлениями жизни, или вовсе не быть. Психическое равновесие, осуществленное гносеологией, по необходимости явилось очень неустойчивым. Не успела религия автономной нормативности довершить разработку своих догматов, как уже со всех сторон поднялись яростные протесты. Одни стараются оживить старые формы метафизического и теологического творчества, другие, понимая всю прозрачность этой

попытки и не видя никакого иного исхода, ограничивают свою задачу чисто отрицательной работой: громят нормы и нормативность, законы и закономерность в смутной надежде, что на развалинах сокрушенных ими идолов само собою воссияет истинное божество.

Надо, впрочем, сказать, что эти сокрушители кумиров не вполне одинаково относятся к нормам различных сфер жизни. Этические законы и воспевающие их святость моралисты возбуждают в них не ярость, а презрение и насмешку. Хотя г. Шестов и присматривается с любопытством к преступлению, но вряд ли он серьезно верит в способность преступления вырвать человека из когтей обыденщины, создать какое-либо просияние или озарение. Когда средневековый монах бросался в объятия дьявола, земля и небо содрогались и ад встречал его бешеным хохотом. Трудно, однако, допустить, чтобы нечто подобное было достижимо для современного искателя. Последний и сам предчувствует, что фактическое нарушение моральной нормы не даст ему никаких крыльев, не вознесет его на «головокружительную высоту», а скорее уничтожит тот таинственный ореол, который преступление еще сохраняло в его глазах, пока он мечтал о нем теоретически. Недаром г. Шестов с таким теплым чувством цитирует утверждение г. Мережковского, что Раскольников «после преступления испытывает вовсе не тяжесть, а... неимоверную легкость в сердце своем — эту страшную пустоту, опустошенность, отрешенность от всего существующего»⁶. У г. Мережковского раскольниковская «пустота» и «свобода» снабжена эпитетом «страшный» и в этом своем качестве сохраняет еще привлекательность для изъеденного обыденщиной человека. Но ведь и г. Мережковский рассуждает только теоретически. Что если на самом деле эта пустота вовсе не страшная, а только «скучная», такая же пошлая и обыденная, как и всё, находящееся по сю сторону моральной нормы? А это вернее всего. Слишком очевидно, что моральный закон только изобретение обыденных людей, предназначенное для обыденных утилитарных надобностей. Слишком очевидно, что его автономное всемогущество только мираж, что в действительности в нем нет никакой самостоятельной силы, с которой бы стоило вступить в борьбу.

Совсем иное дело закон природы. Его мощь несомненна. «С какой бы радостью, — говорит г. Шестов, — заявили мы представителю научной мысли, что огонь вовсе не жжется, что гремучие змеи вовсе не ядовиты, что можно сброситься с высокой башни на землю и не расшибиться и т. д., и т. д. — если бы он был обязан *доказать* нам противное. Но, к сожалению, ученый свободен от обязанности доказывать: за него доказывает природа — и как доказывает! — совершенно без помощи логики и морали. Если бы природа, как метафизики, вздумала принуждать нас к заключениям проповедями и силлогизмами, как вы полагаете, добилась бы она от нас чего-нибудь?! Но она куда догадливей и, главное, могущественней метафизиков. Логику и мораль она

предоставила Гегелю и Спинозе, а себе в руки взяла дубину. Вот тут поди попробуй спорить: поневоле уступишь». Вот почему г. Шестов, презрительно третируя мораль и моралистов, с бешеной ненавистью накидывается на закономерность природы. Бунт против «опостылевшей» закономерности природы, против этой «величаво спокойной» стены, на тысячу ладов варьируется в афоризмах «Апофеоза беспочвенности». Автор намечает самые разнообразные планы заговора против природы. То он проповедует «неметодическое» искание, не отвергая совсем объединяющих идей и синтетических принципов, но рекомендуя относиться к ним с полной свободой, «менять их, как перчатки», то, наоборот, он предает проклятию всякие идеи и принципы, свирепо набрасывается даже на невинное логическое тождество и старается пробить брешь, «иступленно колотясь головой о стену», то, наконец, хочет временно притаиться, присмотреться к своему врагу, даже «почитать» его, лелея надежду, подобно зайцу в известной щедринской сказке, улучшить момент и сделать какой-то диковинный прыжок, который сразу вынес бы его далеко за пределы природы с ее дубиной.

Но если г. Шестов не в силах презирать природу и вынужден ее ненавидеть как своего злейшего и победоносного врага, то тем сильнее презирает он ученых людей, которые не только не чувствуют всей униженности рабства перед природой, но со спокойным благоговением служат ее дубине, подчиняя закономерному методическому познанию все новые и новые области мира. Г. Шестову кажется даже, что самая власть естественного закона так безнадежно могуча в значительной степени благодаря ученым. Ученые изуродовали психику человека, притупили ее восприимчивость к явлениям, чуждым закономерности. Быть может, в действительности не природа всемогуща, а методически воспитанный ум немощен и слеп? Это в сущности мысль Канта, но с диаметрально противоположной чувственной окраской: то, что для Канта было метафизическим утешением, для г. Шестова является проклятием; там, где Кант удовлетворенно констатировал границу познания, г. Шестов видит единственную надежду его.

Поскольку *бунт* г. Шестова направляется против абсолютизма и святости законов, он всецело совпадает с критикой тех представителей современной мысли, которые отнюдь не являются принципиальными врагами закономерности, наоборот, видят в последней драгоценное орудие в борьбе с природой и именно поэтому решительно восстают против обоготворения естественного закона. Собственно говоря, ревнителей истинно научного благочестия среди действительных ученых не так много, как можно подумать, если судить о психологии естествознания по тем гносеологическим трактатам, в которых излагается природа «естественно-научного образования понятий». Трудно думать, например, чтобы, нашелся хоть один великомученик науки, во всей полноте воплотивший в себе тот психологический тип, который

разработан в первой части известной книги Риккерта «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung»⁷. Человек, благоговейно обобщающий ради самого процесса обобщения, абсолютно равнодушный к тем сторонам явлений, которые этому процессу не поддаются, и столь же бескорыстно незаинтересованный в сторонах, подлежащих обобщению... нет, это превышает силы смертного; только благочестивая фантазия почтенного гносеолога могла создать столь идеальный образ.

Но если священное преклонение перед принципом закономерности в его чистом виде и не встречается на практике, то нельзя все же отрицать, что некоторые законы, особо прославленные древностью рода и заслугами перед наукой, сильно гипнотизируют современные умы, и явления, не подчиняющиеся таким законам, буде они окажутся, очень не скоро сумеют добиться общественного признания. Приведу маленькую иллюстрацию. В одном из научных журналов мне попала как-то на глаза заметка, автор которой с плохо скрытой внутренней тревогой сообщал следующий «парадоксальный» факт: при опыте с радиоактивными веществами усмотрено уклонение от закона всемирного тяготения. Через некоторое время тот же ученый корреспондент журнала прислал успокоительное сообщение: при надлежащей постановке опыта уклонение оказалось мнимым. «Были изысканы мероприятия, заставившие протестующее тело подчиниться всемирному закону». Очень может быть, что мероприятия и не были умышленно направлены к тому, чтобы как-нибудь обойти те условия, при которых нарушается великий закон. Очень может быть, что первое наблюдение было действительно ошибочно, а поверочный опыт произведен совершенно свободно и безбоязненно, не считаясь с интересами всемирного тяготения. Но характерен, во всяком случае, тон сообщений, эта тревога в первом и чувство глубокого научного удовлетворения во втором. А, казалось бы, «испытатель природы» должен чувствовать как раз наоборот. Ведь если действительно существуют условия, при которых тела не подчиняются закону тяготения, то открывается надежда построить снаряд, по нашему произволу подчиняющийся и не подчиняющийся тяготению; а такой снаряд означает, ни много ни мало, как ниспровержение силы, приковывающей нас к нашей планете, возможность не в мечтах только, а на деле перенестись на Луну, на Марс, на Венеру и даже вовсе вылететь из пределов нашей Солнечной системы — если кому уж очень опостылел весь ближайший мир. Перспектива, кажется, достаточно заманчивая, чтобы ради нее помириться с маленьким нарушением тишины и порядка в области высших научных обобщений.

Отношения свободного испытателя природы к естественному закону одинаково далеко и от того благоговейного преклонения, которым окружают закономерность верноподданные рабы природы, и от той страстной ненависти, которую питают к ней ее бунтующие рабы. Всякое явление, не подчиняющееся установленным законам, может

стать источником новых и интересных опытов лишь после того, как в нем самом будет открыта известная закономерность, позволяющая овладеть им, направлять его по своей воле. Так, например, в приведенном выше примере блестящие перспективы разворачиваются только в том случае, если найдены и точно изучены те определенные условия, при которых тело теряет «свойство» тяготения. Если же эти условия не известны и, несмотря на все усилия, не могут быть найдены, то мы имеем только курьезный факт, который сам по себе лишен всякого значения. Но для бунтующего раба природы момент величайшего торжества рисуется именно как крушение закона, как полное банкротство его и невозможность найти ему заместителя. Подчинение непокорного явления новому закону было бы лишь новым торжеством той же «опостылевшей» закономерности, а перспектива открыть мир неизвестных дотоле явлений — мало соблазнительна: ведь этот новый мир только расширил бы тот материал, над которым оперирует закономерное познание, и в результате явился бы ряд новых законов, когда их и теперь «больше, чем нужно».

Для г. Шестова победу над природой представляло бы только «чудо». Недаром он с почтением вспоминает алхимиков, астрологов, гадателей и ясновидцев как гениальных отцов современных идиотов-ученых. Но вот вопрос: что именно окружало «гениальных отцов» таинственным ореолом чудесного? Действительно знали они «тайны» природы, недоступные ограниченному разуму современных ученых, или они становились кудесниками благодаря той априорной героической атмосфере, которая создавалась социальными отношениями того времени и навсегда разрушена буржуазным строем?

Не подлежит никакому сомнению, что очень многие астрологи и алхимики отнюдь не были шарлатанами, даже духовидцы и ясновидцы были, быть может, не вполне шарлатаны. Но какие бы явления ни находились во власти кудесников, очевидно, во всяком случае, что для самих кудесников явления эти не были и не могли быть чудом в полном смысле слова; ибо уже самая власть над явлением, способность по произволу вызвать его, предполагает знание тех условий, при которых данное явление возникает, знание той закономерности, которой оно подчиняется. Чудесный характер искусству кудесников придавала средневековая толпа с ее культом героев. Для тогдашней толпы было вполне естественно приписывать всякие необыденные, из ряда вон выходящие познания сверхъестественной силе героя, — и это-то настроение толпы рефлекторно остраивало в таинственный цвет искусство кудесника даже в его собственных глазах. Зная законы данного явления и вполне позитивно пользуясь этими законами всякий раз, когда надо пустить в ход свое искусство, кудесник в то же время был совершенно искренно проникнут сознанием таинственности своего ремесла, наряду с методической постановкой эксперимента или

наблюдения он *bona fide* прибегал к произнесению загадочных слов, к начертанию мистических эмблем и т. п.

Дело, следовательно, вовсе не в знаниях, а в той социальной обстановке, в которой эти знания возникали. Ведь и в наше время известны явления, например, гипнотизма. Чего, кажется, загадочнее? Однако, г. Шестов ни разу даже не упоминает о них. Понятно почему: гипнотизмом занимаются в настоящее время не избранники, одаренные чудесной силой, а позитивисты-медики. И какое бы чудесное явление в стиле древнего чародейства ни обнаружилось в наши дни, можно сказать с уверенностью, что его постигнет судьба гипнотизма. Не пройдет и года, как появится книга — не «ключ к тайнам природы»⁸, нет, а нечто солидно-скромное — *Lehrbuch, Handbuch*, или просто *Zur Kenntnis des Visionismus*; и не будет там ни мистической теории чисел, ни таинственных фигур, — но ясно, отчетливо, последовательно, *mit beleidigender Klarheit* будут изложены те методические приемы, при помощи которых всякий «интересующийся данным вопросом» может воспроизвести явления визионизма.

Чудо стало общественно невозможным. Но допустим даже, что это не так, допустим, что г. Шестову, «иступленно колотясь головой о стену закономерности», удалось пробить ее в каком-нибудь пункте и увидеть в образовавшийся просвет самое подлинное, настоящее чудо, — ведь и тогда это чудо было бы только новым исключительным явлением, совершенно изолированным в своей исключительности от всего остального мира, по-прежнему подчиненного естественной закономерности. Таким образом, даже в случае полного успеха неметодическое искание приведет не к ниспровержению закономерности, а к отмежеванию от нее маленького уединенного уголка, т. е. в сущности к той самой «религии в подстрочном примечании», которая так возмутила г. Шестова у позитивиста. «Мировая загадка» все-таки останется неразрешимой, — ибо для решения ее не достаточно конкретного чуда, а необходимо еще прицепить к последнему какую-нибудь «теодицею», верховную точку зрения, позволяющую утверждать, что бессмысленность закономерности только кажущаяся, что огонь «в сущности» вовсе не жжется, страдание в «конечном» итоге целесообразно, а смерть есть лишь превращение в высшую форму жизни и т. п.

Устранив метафизические построения, мы устраняем не только решение мировой загадки, но и самую постановку ее. Мир сам по себе задает массу отдельных практических задач, но в нем нет и намека на существование какой-либо единой, всеобъемлющей, универсальной тайны. Лишь метафизика при помощи своих мнимых понятий превратила мир в сплошную загадку, с единственной целью доставить себе возвышенное удовольствие разгадать ее.

Но с таким выводом, по-видимому, столь естественно вытекающим из отрицания метафизики, никоим образом не может помириться

г. Шестов. Ведь это значило бы, вырвавшись из силков метафизики, попасть в тенета позитивизма, а последнее для г. Шестова горше первого. И вот он, укрепившись предварительно в суверенном презрении к логике, пускается на такую уловку: он пытается принять метафизические псевдопонятия, поскольку они создают мировую тайну, и отвергнуть их, поскольку они служат для решения мировой загадки или для доказательства невозможности ее решения. Так, например, он стремится убедить себя, что такое пустое и бессодержательное слово, как «бесконечность» наполняет его каким-то особенным чувством, ограждая таким образом мистический ореол смерти и спасая проблему загробной жизни; в другом месте он делает вид, что серьезно принимает кантовское противопоставление явлений и вещи в себе, и, конечно, с единственной целью, осмеяв кантовскую границу познания, сохранить надежду на полеты в потустороннюю область.

Надо, впрочем, сказать, что г. Шестов слишком основательно пережил все стадии сомнения и отрицания для того, чтобы особенно настойчиво лелеять надежды подобного рода. Он заботливо ограждает их, как увлекательные иллюзии, от которых трудно отрешиться, да и нет смысла отрешаться, — ведь не в угоду же критериям логики производить над собой мучительные операции! Тем не менее доминирующая нота его книги не жажда победы, а гимн безысходному исканию, хаосу, разрушению. И любопытно — такова сила метафизического абсолюта! — порою сама беспочвенность становится для автора «почвой», да еще какой! «Безнадежность», говорит он, «торжественнейший и величайший момент в нашей жизни... До сих пор мы имели дело с людьми и человеческими законами — теперь с вечностью и отсутствием всяких законов». *Parlez-moi de ça!* Просто не верится, что не так еще давно кто-то рассказывал нам о «растопыренных руках, болтающихся ногах, испуганном и наполовину бессмысленном лице». Помилуйте! Какие тут растопыренные руки, когда на сцену выступила «вечность», или, как поэтически выражается автор в другом месте, «ночь», «темная, глухая, непроглядная, населенная ужасами ночь» с ее «тихой, но таинственной и бездонной красотой»!!

Современный «философ», подводя себе итоги, находит, что основной мотив его духовной жизни — благоговейное преклонение перед нравственным законом, и тотчас же субъективное настроение данного человека возводится в абсолюта: появляется «вечность, торжественность, сверхчеловеческая красота морали». Совершенно так же поступает и г. Шестов, хотя, казалось бы, человеку, серьезно претендующему на безнадежность, не пристало искать себе «метафизического утешения». А ведь очевидно, эта трогательно-наивная попытка самое отчаяние разукрасить метафизическими побрякушками и размалевать под колер вечности есть не что иное, как жажда метафизического утешения, жажда почвы, почвы во что бы то ни стало.

Но где же выход, спросит читатель. Выхода нет. Обратить «на путь истинный», на путь реальной жизни и ее реальных задач людей того психического склада, к которому принадлежит г. Шестов, нет ни малейшей возможности. Это действительно *безнадежно* несчастные люди: им не только нельзя помочь, но нельзя даже платонически сочувствовать. В одном из своих афоризмов г. Шестов пишет: «Особенно легко смешивают с экстазом тот очень распространенный вид весеннего ликования, для которого наш язык изобрел известный меткий эпитет. И в конце концов «телячий восторг» встречается у публики более радушный прием, чем истинное вдохновение и глубокий экстаз. Понятней — ближе». Вот как раз это чувство непосредственной жизнерадостности, которое в старину называли пантеистическим, а г. Шестов предпочитает называть телячьим, и является началом, оживляющим действительную жизнь и действительную жизненную борьбу. Презрение к «телячьему восторгу» со стороны г. Шестова и его собратий вполне понятно, — это опять-таки метафизическое утешение, необходимое людям, которых атрофия всякого вкуса и всякой чуткости к жизни загнала в царство теней и заставила искать там «истинных» и «глубоких» вдохновений. В действительности «истинный» экстаз отличается от «телячьего» восторга главным образом тем, что он рождается на свет с величайшими потугами и может существовать лишь при поддержке «глубоких» мотивировок метафизического или религиозного характера, тогда как «телячий» восторг бьет обильной и могучей струей и не требует ничьей поддержки. Последний действительно «проще», но только в том смысле, что не имеет нужды рядиться в маскарадный костюм и взвинчивать себя искусственными приемами, т. е. он сильнее и *глубже* «истинного» экстаза — ведь недаром «телячий восторг» свойственен полному сил юноше, а истинный экстаз зрелому и даже скорей *перезрелому* мужу, нуждающемуся в религии и метафизике, как в бронсекаровских впрыскиваниях⁹.

Я вовсе не хочу сказать, что быть «деятелем» всей жизни может только тот, кто до седых волос сохранил способность прыгать и скакать наподобие молодого тельца, я утверждаю только, что чувство, заставляющее зрелого человека относиться с «глубоким» и даже «захватывающим» интересом к какой-либо научной или практической задаче, есть в основе своей та же непосредственная «радость бытия», которая в ранней юности нередко принимает бурные формы телячьего ликования. Перед нами люди, которые или вовсе не знали этого чувства, или имели его в столь зачаточной форме, что оно испарилось без следа при первом же столкновении с невзгодами жизни (ср. «Апофеоз беспочвенности», стр. 154). Очевидно, в таких людях никакими аргументами, советами, утешениями немислимо пробудить интерес к жизни, немислимо даже объяснить им, в чем именно этот интерес заключается. Реальная, позитивная жизнь навсегда окрасилась для

них в безотрадный цвет «пошлости», «обыденщины». Метафизические утешения их не удовлетворяют. Тлеющее в них религиозное чувство роковым ходом вещей обречено на бездомное, скитальческое существование. Что же остается? Только одно: сделать, как говорят немцы, из нужды добродетель, самую безнадежность превратить в своего рода надежду, в метафизическое утешение, в героический пьедестал, якобы высоко вздымающийся над самодовольной толпой. Но это не значит, что беспочвенники не представляют никакого интереса для людей реальной жизни. Их работа, поскольку она направлена на разрушение переживших свое время кумиров, может быть очень интересной и даже поучительной — особенно, когда за дело берется такой талантливый и глубоко чувствующий человек, как г. Шестов. Ведь основательно разделаться с традиционными устоями жизни одинаково необходимо, как тому, кто хочет строить новое здание, так и тому, кто жаждет только хаоса.

Существует мнение, что беспочвенность — и даже апофеоз беспочвенности — неизбежная участь всех, утративших религиозное чувство. Согласно этому мнению, даже самая позитивная жизненная задача, раз она не исчерпывается лозунгом «лови момент», требует известного религиозного одушевления, хотя бы в той редуцированной его форме, которую представляет обожание нормы или «бескорыстное служение идее».

Как мы видим, в области «беспочвенности» дело обстоит как раз наоборот. Утрата вкуса к жизни не только не стоит в причинной связи с религиозным индифферентизмом, но даже резко враждебна последнему. Именно вследствие потери чутья к жизни возникает потребность раздуть слабо тлеющую в душе искру религиозного чувства. Если это удастся, человек становится фанатиком или метафизиком, — если нет, остается беспочвенником, но все же с некоторой мистической окраской.

Что же касается практической жизненной борьбы, то действительно различные, более или менее рудиментарные формы религиозной веры здесь сильно распространены — в особенности в сфере социальной и политической борьбы. Это приходится сказать даже о социалистах, задача которых преобразовать материальные основы общежития на началах строгой рациональности и целесообразности, устранить стихийную власть общественных отношений над людьми и вместе с тем засыпать последний источник, питающий мистическое чувство в современном человеке. Казалось бы, люди, вполне сознательно объявившие борьбу социальному мистицизму, должны быть свободны от мистического чувства. Но, повторяю, именно здесь очень часто встречается полубессознательное обоготворение «норм» — этических, или чаще, естественно-исторических (например, «закона развития»).

Истинно верующие философы приходят по этому поводу в негодование: «Каким образом люди, обнаруживающие такой кощунствен-

ный вандализм по отношению к метафизике — этому величайшему и благороднейшему созданию человеческого духа — сравнительно легко мирятся в своих собственных рядах с верой самой жалкой, самой бедной и голой?!» Метафизики не хотят понять, что эта вера именно потому сравнительно и безвредна, что она такая голая.

Продираться на лыжах через густой кустарник, засыпанный глубокими, рыхлыми сугробами, чрезвычайно трудно. Лыжи не скользят по поверхности, как это бывает во время наста, а глубоко вязнут, вырывая в снегу целую траншею. В минуту изнеможения является мучительное желание во что бы то ни стало освободиться от тяжести, сковывающей ноги, мелькает нелепо-соблазнительная мысль: а что если броситься вперед так, прямо, без лыж? Поддаться этой мысли значит окончательно погрузиться в сугроб, не по щиколотку, а по самую шею, — ибо порыв отчаяния никогда еще не создавал крыльев. Вот, чтобы избавиться от этого искушения, слабость человеческая и создает иногда веру, что от лыж объективно невозможно освободиться, что они составляют неотъемлемую часть человеческого существа. С этой верой легче идти по сугробам, — а, выбравшись на широкую вольную дорогу, ее сбрасывают с себя вместе с ненужными теперь лыжами, и делают это тем скорее, чем проще, незатейливее, элементарнее были лыжи. Но представьте себе, что во время тяжелого перехода человек весь жар сердца, весь пыл фантазии употреблял на то, чтобы украсить свои лыжи причудливыми художественными инкрустациями, и частенько с этою целью приостанавливался и полеживал на сугробах. О, тогда он и по зеленому лугу будет гордо шествовать на лыжах! Спотыкаясь на каждом шагу, мешая и себе, и другим, он будет громить тех «пошляков», которые «легкомысленно» освободились от ненужной обуви, он станет уверять, что свободно и легко двигаться на собственных ногах свойственно лишь грубым животным, человек же независимо от изменчивой эмпирической обстановки «должен» методически-благочестиво переставлять свои лыжи — в этом его предвечное назначение, «Bestimmung des Menschen»!¹⁰

Вот поэтому-то и приходится еще бороться с метафизикой, но можно сравнительно равнодушно отнестись к невинным рудиментам естествонаучной или этической веры. Ведь мы еще по колена в сугробе.

Конечно, благо тому, кто вовсе не нуждается в иллюзиях. Могий вместити, да вместит!¹¹.

А. БЕЛЫЙ

Шестов. Начала и концы

На всех произведениях этого мыслителя лежит печать глубокой вдумчивости. Не сразу проникает он в наше сознание: это потому, что слишком легко мы стремимся подвести оригинальное творчество мысли под общеизвестный трафарет; оригинальное творчество всегда имеет свою тень; эта тень — подобие высказываемых мыслей, когда подгоняем мы их под общепонятный лозунг. Есть и у Шестова свой двойник: скептицизм. Многие из нас недостаточно оценили Шестова по первым его книгам: перед нами явилась сперва тень Шестова (скептицизм), а потом сам Шестов. Тень его сидела в редакциях; с ней имели дело его популяризаторы и критики; сам Шестов одиноким странником путешествовал по нивам русской мысли. Повторилась история об одном *страннике и его тени*, тень выдавала себя за странника; *странник* ускользал, как тень.

Еще в ранних книгах этого замечательного мыслителя ценили мы блестящие страницы (анализ Милля, разбор трагедии, разбор «*подполья*» у Достоевского); но, определяя общий «*habitus*» его воззрений на жгучие для нас темы, мы определили этот «*habitus*» как скептицизм: задачи, выдвинутые символизмом, новым религиозным сознанием, казались нам и более глубокими, и более сложными; с другой стороны, скептицизм и адогматизм, как миропонимания, вовсе не выдерживают критики с точки зрения догматов критической философии, пока адогматизм понимаем мы так, как понимали его почти все адогматики.

Но адогматизм Шестова особого рода.

В последней книге, где собраны его статьи, в достаточной степени дает он понять, что его адогматизм не имеет ничего общего с банальными формами адогматизма и скептицизма. В статье о Чехове («*Творчество из ничего*»), в статьях «*Похвала Глупости*» и «*Предпоследние слова*» ярко и кратко вносит он поправки к своему поверхностно понятому адогматизму, — и перед нами огненное лицо самого Шестова, озаренное как бы вспышками молний *его правды, его догмата*: появляется *странник*, расплющивая свою тень на стене.

Шестов утверждает свободу творчества: все — сфера творчества: философия, логика, искусство, религия; прав тот, кто творит и, творя, побеждает; истина, как общеобязательное суждение, — никому не нужна, ибо и у нее есть предпосылки. Вот основной лейтмотив его книги. Но он все не высказывает своего догмата; он все боится того, что высказывание свяжет его с необходимостью предъявить нам суждение и потом защищать суждение посредством общеобязательной предпосылки; а в общеобязательность предпосылок разума он не может верить, буду-

чи человеком, убежденным в религиозную реальность переживаемого творчества. Верить — не верит, а доказать гносеологически бесплодность гносеологии — не хочет, не может. Вернее всего, что его вера в творчество не может позволить ему пользоваться нормами познания. Почему же он говорит с нами формой суждения? Ведь единственный способ его обращения к нам не доказательство: не может он что-либо доказать. Он может *показать* себя, но для этого надо быть пророком, художником; не может или не хочет он быть — ни тем, ни другим. Ему остается опровергать всех: и форма его опровержений (тень Шестова) — скептицизм.

Мы тоже исповедуем примат творчества над познанием; но мы выносим *творчество* из области теории творчества; теория творчества для нас вовсе не догмат, а прием доказательств свободы творчества от противного; в терминах любого метода подбираемся мы к пределу любого метода; говорим: «здесь стена»; «+» любого метода сводим на «-»; системой минусов огораживаемся от условных плюсов; система минусов и есть теория знания: предопределяя эту последнюю творчеством, мы присоединяем к первому минусу минус второй: «-» на «-» = «+». Вот как доказываем мы условность познания в условиях познания. Если Шестов упрекает нас в теоретизировании (т. е. в догматизме), то разве не понимает он, что поступай мы иначе, мы *все* не имели бы права ничего утверждать; мы должны были бы только творить. Быть может, он и прав; но до тех пор, пока не возьмет перо в руки; раз взял перо и пишет статью, то обязан надеть маску догматизма. «Минус на минус = плюс: ведь этот плюс — постулат». Да, но пусть обратится он к образам Ницше, Ибсена: разве здесь не было творчества? В пределах познания условно позволяем себе мы строить условные догматы; но догматы эти не являются ли намеками на то, что внешние сферы бытия, где все заснуло, пробуждаем мы к внутреннему. *Туда* зовем, *туда*. А призыв Шестова долетает до многих лишь как скептический догмат, удаляющий самого Шестова в сторону, противоположную его устремлению. Шестов как колдун из *«Страшной мести»*¹ вскакивает на своего коня (скептицизм), чтобы умчаться прочь от Карпатов догматики; а Карпаты (догматизм) — все ближе и ближе от него: он уже на Карпатах; перед ним — Страшный Мститель, которого сам Шестов спихнул в пропасть когда-то: это — творчество жизни. Быть может, летит на Карпаты тень Шестова (опять этот странник проделал с нами свой фокус!), а сам он удалился от нас в свое творческое молчание? Что под молчанием? Ницше молчаливо нам улыбался. По улыбке догадывались мы о Ницше-практике (о том факире, про которого сам Шестов выражается, будто этот факир гнал в сторону от истины; мы называем такой способ действия подчинением истины образу ценности: что образ ценности у факира есть — в этом, надеюсь, и Шестов не усомнится). Итак, Ницше из молчания нам подавал знак творческим жестом: Шестов окаменел перед нами без жеста, надев маску скептической

суетливости, окаменел, а пишет книгу за книгой. Книги его замечательны — это бесспорно. Но все, же книги — книги. Следовательно, сам Шестов не факир. Тогда творчество его подчинено формальным истинам логики; логическое же отрицание логических путей есть отрицание извне: Шестов гетерономен в отрицании.

Шестов, или тень Шестова?

Все это — в сторону автора. А вот в сторону публики.

Шестов замечательно предостерегает нас от поверхностных способов утверждения ценности. Становясь отрицателем (в отношении к Мережковскому звучит эта нота), он теряет свою глубину и силу. Становясь отрицателем Канта, он попадает в странное положение *«Уайльд и Ницше с одной стороны... неокантианцы... с другой открыто проповедуют ложь»*. *«Даже просто истина ничего не говорит уху»*, — замечает он дальше. Вывод: Шестову должны говорить неокантианцы, ибо они не говорят *об истине*. Далее Шестов зовет к освобождению от истины: *«Нужно найти способ вырваться из власти всякого рода истин. В эту сторону гнали факиры»*. Итак: нужно быть... неокантианцем? *«Нет, — скажет Шестов, — нужно быть факиром»*. А что если кантианцы — факиры?.. *«Не вижу, чтобы это было так»*, — возразит мне Шестов. А вот я не вижу, чтобы Шестов был факиром: следовательно, если бы даже я согласился с необходимостью лжи, я не мог бы согласиться с Шестовым, подозревая его в намерении под видом отрицания всякого рода *«истин»*, утвердить какую-нибудь из них... контрабандой. Но ложь мне необходима, и я охотно прислушиваюсь к молчаливому утверждению Шестова, что только живое творчество истинно. У меня есть для этого особое словечко (да простит мне Шестов!), словечко это *«символизм»*. Но ведь и у Шестова в свою очередь есть такое же словечко: *«адогматизм»*; и из него вырастает тень Шестова (скептицизм), мчащаяся к Карпатам догматизма.

На Карпатах есть пропасть; в нее пролетает тень Шестова. Эта пропасть заключается в догмате, будто истина = неистине, а неистина = истине.

Надеюсь, что сам Шестов благополучно избегнет пропасти.

Д. В. ФИЛОСОВ

Апофеоз беспочвенности

Л. Н. Андреев высказал недавно сотруднику «Новой Руси» свое мнение о русских критиках.

*«У нас нет настоящих литературных критиков, — жаловался он, — все они с большими недостатками»*¹. К. И. Чуковский обладает

смелостью суждений, оригинальностью мыслей, но критик он «не глубокий»². А. Измайлов хорош для «бытовиков»³, но Л. Н. Андреева он не понимает. Антон Крайний — не критикует, а ругается⁴.

Остаются только Розанов и Мережковский. Их авторитет Л. Н. Андреев признает, но проку в них все-таки нет. «Мережковский критикой мало занимается, а если и пишет критическую статью, так с заранее обдуманном намерением в этой статье высказать свои новые взгляды о Боге или Антихристе, он субъективен... А Розанов еще не дошел до Чехова, а когда дойдет до нас, Бог знает. Вообще, эти два критика меньше чем Достоевского, Лермонтова, не берут под свое перо»⁵.

Мне кажется, Л. Н. Андреев прав. Действительно, у нас нет критики. К числу бесконечных кризисов, переживаемых Россией, — надо прибавить новый: кризис критики.

Причины тому самые разнообразные и отнюдь не случайные.

Никогда, кажется, беллетристика не имела у нас такого внешнего успеха, как теперь. На книжном рынке царят беллетристы. Минутные толстые журналы, минуя редакторскую оценку, беллетристы вошли в непосредственное сношение с читателем, стали отдавать свои произведения исключительно на суд широкой публики. Критика потеряла всякое значение для читателя и писателя. Она плетется за книжными событиями, и лишь вяло отмечает успех одного, неуспех другого. Литературных группировок, партий с вожаками — в русской литературе более не существует. В ней царит полный хаос, который одни называют добрым, другие злым. Литераторы поразительно одиноки. «Ты царь, живи один»⁶ — и они живут одни, кто в Гатчине, кто в Райволе, кто в Крыму, и каждый пишет много, очень много, и каждый печатается в Альманахе, за свой страх и риск, не нуждаясь ни в какой литературной «рекомендации». Кажется, один Арцыбашев стоит во главе какой-то литературной группы⁷. Но группа эта к литературе имеет очень отдаленное отношение. Многие даже не знают, что г-да Олигер, Грин, Яков Годин и др. — литераторы⁸. У журналов нет ни литераторов, ни критиков. «Русское Богатство» единственный, кажется, журнал, который неизменно сохранил свое общественное влияние, но и он не выставил ни одного критика, который мог бы заменить Н. К. Михайловского. Недавно в Петербургском литературном обществе, на реферате С. А. Венгерова один видный сотрудник «Русского Богатства» высказал такое незнание с современной литературой, что даже заведомые враги ее удивились и взяли ее под свою защиту. Литературная молодежь объявила открытую войну существующим критикам, г-дам «Кранам, Горнам и Фельдам»⁹, а литераторы с именем — просто их не замечают.

Повторяю, все это не случайно. Не случайно — у нас есть литераторы, и нет литературы, как сказал Антон Крайний. В литературных делах отражается то, что происходит в интеллигентской жизни послед-

него времени. Наш интеллигент перестал быть клеточкой целостного организма и превратился из клеточки в атом, который никак не может не только слиться, но даже столкнуться с другими атомами. Нет больше идейного организма с головой, волей, сознанием. Беспастушное стадо интеллигентов мечется по пустыням русской жизни, не зная, где найти пищу, где утолить жажду. С внешней стороны интеллигенция разбита, с внутренней переживает глубокий кризис, который поважнее кризисов побочных: в театре, в литературе и т. д.

К. И. Чуковский в своей лекции о Нате Пинкертоне, прочитанной в Петербурге и Москве¹⁰, объяснил, что интеллигенция кризиса не переживает по той простой причине, что она перестала существовать. Наступило царство готтентота, владычество Пинкертона. Чуковский пессимист до конца; и, не принимая на себя ни в чем, нигде и никогда никакой ответственности, он с легким сердцем объявляет, что у нас нет интеллигенции, нет литературы, нет журналов, а есть лишь одно большое Ничего. Его лекция — сплошное злорадство, насмешка талантливому, остроумному городскому гамену¹¹. В отрицании всегда есть доля правды. Была правда и в глумлениях Чуковского, толку от этой правды только нет никакого. Нечего с ней делать. Если бы К. И. Чуковский пояснил нам, *во имя* чего он ругается, тогда другое дело. С ним можно было бы спорить. А пока он *положительно* ничего не отстаивает, и мы не знаем, за что он борется, что ему дорого, его «памфлетизм» нас забавляет, его талантливость радует или огорчает, смотря по вкусу, — вот и все.

Между прочим, одной из характерных черт «покойной» интеллигенции К. И. Чуковский считает ее нетерпимость, ее узкое сектантство. В сектантстве была ее сила. Интеллигенция — была моногамна. Всегда увлекалась кем-нибудь одним. Теперь не то. Она объявила себя терпимой, увлекается Брюсовым, наравне с Андреевым, Скитальцем¹² и Блоком, а потому, в конце концов, уперлась в пресловутый девиз: «В политике — вне партий, в литературе — вне кружков, в искусстве — вне направлений»¹³. Такой девиз может казаться несерьезным, карикатурным. Это все так, а тем не менее как всякая карикатура — он отражает нечто реальное, так же, как вечера «Северной свирели» (на них обрушился недавно поэт Блок в газете «Речь»)¹⁴, несмотря на весь свой комизм, связаны тонкими, но многочисленными нитями с тем «декадентством», которое теперь валяется на улице в грязи, испошленное, захватанное. В конце концов, ведь и столь нашумевший «мистический анархизм»¹⁵ есть выражение все того же девиза. Он царил в «профессиональных» кружках писателей, был «литературщиной», но выведите его на улицу — и он моментально превратится в девиз «В политике — вне партий, в литературе — вне кружков, в искусстве — вне направлений». Дух отрицания царит теперь не только на улице, не только в литературных кабаках. К сожалению, он господ-

ствует и на верхах, в кабинетах культурных, архикультурных людей. Там все благородно, солидно, научно. Ни тени внешнего хулиганства. Презрение к улице. Руки чистые, люди чистые. Там нет пошлых девизов, модных кличек, там — царство философии, царство «имманентного субъективизма». Так, по крайней мере, определяет господствующее ныне в интеллигентских кругах философское течение г-н Иванов-Разумник (О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. СПб., 1908 г. Ц. 1 р.)¹⁶. Из трех названных писателей только один философ, а именно Шестов. Он, конечно, отречется от имманентного субъективизма, навязываемого ему г. Ивановым-Разумником. Но кличка не важна, и всякий мало-мальски наблюдательный человек признает, что в основе современной интеллигентской сумятицы (той сумятицы, которой посвятил в «Русском Богатстве» злую, но во многом верную статью г. Пешехонов¹⁷) лежит именно философия Шестова. Немногие ее знают, немногие знакомы с книгами этого замечательного писателя, но мне кажется, что Шестов самый видный идеолог современной неразберихи, современного безволия, того мистического анархизма, который выплеснулся из литературщины в жизнь. Идеи, по выражению Достоевского, носятся в воздухе. Идея Шестова — тот воздух, которым дышит не только литературная улица, не только литературная аристократия, но и далекие от улицы и литературной славы философствующие интеллигенты. Философский отдел такого серьезного журнала, как «Русская Мысль», пропитан идеями Шестова, которые успешно там развиваются г. Лурье и Л. Галичем, отчасти даже С. Франком и Изгоевым¹⁸. Они могут доказывать, что это не так. Одни из них идеалисты, другие — позитивисты, каждый будет отстаивать свою философскую физиономию. Но сущность их идей одна и та же: скепсис, ненависть ко всякому проповедничеству, отстаивание адогматизма, вообще парализование всякой *воли и веры*. Не случайно же г. Франк взял под свою защиту только что переведенную на русский язык книгу покойного Гюйо «Иррелигиозность будущего» (см. «Слово», № 602)¹⁹.

Шестов утверждает, что вопрос о смысле жизни решается обыкновенно двумя путями: путем *проповеди* и путем *философии*. Всякая *проповедь* неминуемо сводится, по мнению Шестова, к обыденщине. Против нее и восстает Шестов, который доказывает, что весь смысл жизни — в признании ее бессмыслицы, в безвольном фатализме. Он — за философию *трагедии*, сущность которой состоит в признании настоящего за самоцель. «Никакие гармонии, никакие идеи, никакая любовь или прощение, словом, ничего из того, что от древнейших до новейших времен придумывали мудрецы, не может оправдать бессмыслицу и нелепость в судьбе отдельного человека». Отсюда ненависть ко всякой *вере*, которая всегда сопряжена с волей, ненависть ко всякой обобщающей норме, к определенному миросозерцанию, ко всякому

действию. «Апофеоз беспочвенности» — таков конечный смысл философии Шестова. Все это г. Шестов доказывает в своих сочинениях уже лет десять, если не больше, но теперь, когда апофеоз беспочвенности стал самым реальным, не только идейным, но и социологическим фактом — философия Шестова может быть оценена по достоинству. Теперь мы знаем, какая отрава заключена в этой воле к безволию, в этой жажде небытия. С ней необходимо бороться, потому что она теперь царствует в русской интеллигенции. Забудьте улицу, забудьте «Вену»²⁰. Прочтите статьи Франка, Лурье, Изгоева, Галича в «Русской Мысли», в «Речи», в «Слове». Конкретно, они все преисполнены ненавистью к «проповедничеству», в какой бы то ни было форме. С. Лурье свои статьи направил против двух «богоносцев» — по ироническому замечанию г-на Пешехонова — против Бердяева и Мережковского²¹. Но это случайность. Просто эти два писателя попались ему на глаза. С таким успехом он мог бы разбить «проповедь» кого угодно, не только народников, но и марксистов, не только реакционеров, но и революционеров. Сам он ничего не проповедует, ничего не хочет. Единственно, чего он боится — это *утверждения*. Он никогда ничему не скажет да. Он только критикует или, как говорят «русские» литераторы, «вскрывает ножом анализа — противоречия всякой философской системы»²². Тон у него до оскорбительности корректный, масса ученых слов, вообще, он пишет не для улицы. Это идеи Шестова, рассказанные для «культурных» читателей. Прибавьте г-ну Лурье немножко таланту, убавьте «взрослости» — и вы получите Чуковского. Те же идеи Шестова, но только не для взрослых подписчиков «Русской Мысли», а для молодежи, проповедует г. Чуковский. Более талантливо, с большим блеском, чем у Лурье, но по существу это то же самое. До серой толпы эти идеи доходят уже в лохмотьях уличных листков с девизом «в политике — вне партий и т. д.». *Везде, на вершинах и низинах, тот же апофеоз беспочвенности.*

Теперь воля, действие, — в загоне. Теперь гонение на всякий догматизм. Теперь в моде пресловутый «солипсизм», который г. Городецкий упорно пишет через е: *солепсизм*²³. Теперь господствует настроение противу-общественное, потому что никакая общественность без догматизма, без общеобязательных, коллективных постулатов, определяющих направление воли, немыслима.

Общего бога у интеллигенции больше нет, нет и коллективного служения ему. Можно сказать, что болезнь современной интеллигенции выражается в отсутствии «церкви». Социализм был, несомненно, религией интеллигенции, а две господствующие социалистические партии — двумя «церквями» этой религии. Идейное значение последних годов в том и заключается, что люди социалистической церкви потеряли в нее веру. Нужен если не «вселенский», то «поместный» собор, который бы в корне пересмотрел все социалистические догматы.

Иначе последователи социализма превратятся в атеистов наизнанку. Социалистическая церковь не оправдала ожидания своих прихожан, ничем не вознаградила их за те нравственные и физические страдания, которые они перенесли. Психологически эта часть интеллигенции переживает то же состояние, что люди верующие во Христа, признающие жизненное значение церкви как единственного выхода из столь любезного г-ну Франку религиозного индивидуализма²⁴ и вместе с тем не могущие примириться со слабостью и неправдой церкви исторической. И в этой общей *психологии* объединяются самые разнообразные элементы, *идейно* даже враждебные. Психологически все чувствуют, что без догмата, без «церкви» или, по удачному выражению А. А. Мейера (см. «Речь» от 29 окт. 1908), без *богообщения* жить нельзя²⁵, но сознание подсказывает, что старые догматы, старые церкви не выдержали реальной жизни. Никто не знает, куда преклонить голову, но все чувствуют, что лучше индивидуалистический хаос, чем кабала у старых, не оправдавших себя идеологий.

В литературе та же сумятица, что и в жизни, говорит г. Пешехонов («Русское Богатство», № 10). «Да и странно было бы думать, — прибавляет он, — что состояние литературы может быть иным, чем состояние всей жизни. Странно было бы ожидать, что здесь все будет ясно, когда там все так мутно, что, когда все дороги занесло, здесь все пути видны. Там и здесь мечутся люди и ищут, там и здесь единую проблему они пытаются решить *врозь* и *вразброд*, и ни там, ни здесь решения еще не найдено, во всяком случае, *коллективной мыслью оно еще не усвоено*»²⁶ (курсив мой. — Д. Ф.). Заключает свою статью г. Пешехонов, однако, оптимистически: «Опасность велика, но выход, несомненно, имеется»²⁷. Конечно, выход имеется, но может ли «Русское Богатство» утверждать, что оно его *знает*?

И неужели оно совершенно неповинно в окружающей нас сумятице? Жизнь требует самого серьезного пересмотра той идеологии, которой до сих пор придерживается «Русское Богатство». А что сделано для этого почтенным журналом? Нового Михайловского, хотя бы не индивидуального, а коллективного, «Русское Богатство» до сих пор не выдвинуло, а старый Михайловский требует очень значительных дополнений, чего не станет отрицать и А. В. Пешехонов. Стоять же в стороне от происходящей сумятицы, ставить диагноз болезни и не предлагать никаких средств к ее излечению — не приходится. Надо искать выхода, выхода обоснованного метафизически и эмпирически. Метафизика «Русского Богатства» дала серьезные трещины, а эмпирика... но достаточно теперь, осенью 1908 года, прочесть брошюру г-на Мякотина о бойкоте первой (слышите! первой!) Думы, чтобы очень в ней усомниться²⁸.

Не в лучшем положении находится идеология родственных, но несколько враждебных «Русскому Богатству» течений, будь то «Совре-

менный Мир» или «Образование»²⁹. И там царствует консерватизм, нежелание взять на себя хотя бы часть ответственности за происходящую сумятицу, и там что-то не видно серьезного пересмотра эмпирики и метафизики.

На фоне такого идейного маразма пышно расцвели «беспочвенники», проповедники хаоса, как долженствования. Серьезных противников у них почти нет, они вошли в реальную связь не только с литературой, но и с жизнью.

«Общеобязательные истины уже давно всем оскомину набили. Даже просто истина ничего не говорит моему уху. Нужно найти способ вырваться из власти всякого рода истин... Побеждают штыками, пушками, микроскопами, логическими доводами. Но микроскопы и логика венчают ограниченность. И еще: ограниченность часто укрепляет, но бывает и так, что убивает» (Л. Шестов. «Начала и концы»).

Это заключительные слова новой книги г-на Шестова. Старых воробьев на подобной мякине провести, конечно, нельзя. После «Записок из подполья» Достоевского, после Ницше идеи г-на Шестова кажутся довольно-таки ребяческими. Но молодые воробьи на эту мякину летят. Она теперь пришлась ко времени, особенно потому, что настоящего зерна нет. То зерно, которым воробьи кормились еще столь недавно, — подгнило и проросло. Но как можно нападать на беспомощных (в идейном смысле) корифеев нашей литературы, на беспочвенность Чуковского, когда на верхах современной интеллигенции идет борьба со всяким проповедничеством, которое считается обыденщиной, когда общеобязательные истины набили оскомину, когда победа штыков приравнивается к победе логических доводов. С такой философией не только никто не борется, но, наоборот, через пропасть, отделяющую идеи г-на Шестова от девиза «в политике вне партий и т. д.», старательно воздвигается мост усилиями таких культурных людей, как С. Лурье, Франк, Изгоев, Галич и многие другие. «Начала и концы» соединены серединой, той самой серединой, над которой так глумится г. Шестов в предисловии к своей последней книге.

Да, критики у нас нет. Прав Л. Н. Андреев. Все русские критики, будь то Белинский или Страхов, Михайловский или Аполлон Григорьев, были проповедниками. Они не только мыслили, не только критиковали, но и *хотели*, творили ценности. Нынешняя же «шестовщина» ничего не хочет, отрицает всякие ценности, радуется царящей беспочвенности. Она не критикует, а разлагает, не творит, а уничтожает всякое бытие.

Конечно, долго такая сумятица длиться не может. Все «альманахи», «понеделники» и т. п. прелести не сегодня-завтра провалятся. Апофеоз беспочвенности как балетный апофеоз тоже торжественно рухнет. Но горе тому, кто эту сумятицу поддерживает, кто питает ее нездоровой пищей отрицания, небытия и безволия.

С. Л. ФРАНК**О Льве Шестове****(По поводу его новой книги «Начала и концы»)**

В стороне от большой дороги жизни — вдалеке не только от политических, общественных тревог дня, но и от всего круга понятий, привычек и симпатий, которые мы зовем современными «идейными течениями», «умственными движениями» — вне социализма, мистицизма, неохристианства, анархизма и всех прочих «измов», — мыслит и творит замечательный русский писатель Лев Шестов. «Никогда готовые идеи не прибавят дарования посредственности, и наоборот, оригинальный писатель во что бы то ни стало поставит себе собственную задачу», — говорит Шестов в своей новой книге «Начала и Концы» по поводу спора о значении тенденции в искусстве. Шестов сам принадлежит к числу тех немногих мыслителей, которые имеют «свою собственную задачу». Я не знаю ни одного современного писателя — за исключением, конечно, Толстого, — который бы в своих интересах и исканиях был так независим от «духа времени», настолько мыслил вне атмосферы всяких «веяний», в безвоздушном пространстве, заполненном только собственными идеями, как Лев Шестов. Подобно самым крупным умам, он живет в благодатной тишине духовного одиночества, неведомый, а потому и недоступный толпе, героем которой он никогда не может стать. Он пишет мало, но всегда умно, интересно и сильно, а главное — всегда свое, всегда — ту правду, которую он выносил из своей души; и опять-таки, кроме Льва Толстого, в настоящее время вряд ли найдется писатель, который был бы так безгранично искренен, так явно обнажал свою подлинную душу, так мало примешивал к исповеди «литературу», как Шестов. Каждая страница его писаний обнаруживает редчайшие черты сильного и независимого духа. И все-таки — творчество этого замечательного ума отмечено какой-то роковой печатью *бесплодия* или *ненужности*. «Творчество из ничего» — так определяет Шестов то, что дает Чехов. «Творчеством ни для чего» можно было бы назвать недожизненную идейную работу Шестова. Все, что он пишет, читается с захватывающим интересом, но после прочтения на душе остается только щемящее чувство тоски — той тоски, которую порождают в нас минуты душевной пустоты. Может быть, это чувство есть результат того опустошения, которое этот мыслитель совершает в нашей душе, беспощадно уничтожая и высмеивая всякие верования, идеалы, истины, всякий смысл жизни и все ее цели? Шестов — «нигилист» в самом подлинном смысле этого слова; он написал «Апофеоз беспочвенности» и собственно только его и пишет всегда; он не может

успокоиться. Пока есть на свете какой-нибудь покой, какая-нибудь прочность, и задачей своей жизни поставил, по-видимому, показать, что все верования, убеждения и идеалы суть лишь детские сказки, выдуманные для утешения трусов, и что единственным результатом подлинно правдивого отношения к жизни может быть только признание ее безусловной безнадежности, слепоты и, следовательно, безысходного трагизма человеческого существования. Но, странным образом, это неустанное подчеркивание трагизма — оно называется у Шестова «философией трагедии» — не возбуждает в читателе никакого ужаса, отчаянья, а только неопределенное, бесформенное чувство тоскливости и пустоты. Мне кажется, это объясняется тем, что нигилизм Шестова уж слишком радикален и, так сказать, универсален. Опустошение, производимое Шестовым, настолько безгранично, что, собственно, никакой «бездны» или «провала» уже не остается. «Трагедией» мы называем жестокое столкновение наших желаний и влечений со слепыми силами действительности. Чтобы пережить трагедию, нужно все же иметь желания, знать их цену, нужно стоять на некоторой «почве» и искать пути. Но та «беспочвенность», к которой приходит Шестов, бессмысленное висение человека в воздухе, не может даже дать повода никаким столкновениям. «Бездна» или «провал», о которых теперь так много говорят, есть непреодолимая преграда человеческому пути на земле; но бездна не есть абсолютное *ничто*, néant, — чтобы была бездна, нужна опять-таки некоторая почва, только в одном направлении — вглубь, лишенная очертаний и содержащая пустоту, с остальных же сторон ясно очерченная чем-либо положительным. Но если мы разрушим всякую почву и постулируем только абсолютную пустоту, то мы вместе с тем уничтожим и всякую «бездну». В отношении бездны человек, приближающийся к ней, ступая по твердой почве, может испытать чувства ужаса, отчаянья; и эти чувства разрешатся или тем, что он бросится в нее, или же тем, что ему удастся так или иначе перескочить через нее. Но когда человек вечно и, в этом смысле, спокойно висит в воздухе, окруженный со всех сторон безграничной пустотой, он не испытывает ничего, кроме тоски, вызываемой отсутствием впечатлений, и в конце концов должен лишиться сознания, уснуть, застыть на месте. Когда нет ничего, нет и сознания, а потому нет никакой трагедии.

В сильном и глубококом уме Шестова сказалась одна роковая русская черта — влечение к крайности, к тем последним пределам и завершениям идеи, которые делают всякую идею пустой абстракцией и лишают ее подлинно-жизненной силы. Нигилизм, к которому он приходит, есть не нигилизм Штирнера¹ — революционное прославление самодержавия эгоизма, — не нигилизм Ницше, разрушавшего всех богов, чтобы сделать человека Богом, — это есть чистый нигилизм, простое, голое отрицание всяких ценностей и всякого смысла жизни. Во имя

чего? В предисловии к своей новой книге «Начала и концы» Шестов хочет уверить нас, что он ратует во имя истины. «И будем утверждать, что истина, в последнем счете, может быть нужнее самой лучшей лжи — хотя, конечно, мы не знаем и, верно, никогда последней истины не узнаем. Уже и то хорошо, что все, выдуманные людьми суррогаты истины — не истина». Все писания Шестова направлены против «идеалистов», самого ненавистного для него разряда людей, вера которых, по его мнению, сводится к трусливому прятанью жизни за обманы и призраки, к исповеданию: «Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман»². Для Шестова всякая человеческая вера и всякая надежда есть сознательный или бессознательный обман — и, прежде всего, самообман. Этого утверждения он собственно не доказывает, — оно есть для него аксиома, постоянная тема, которую он только бесконечно варьирует в своих произведениях; он уверен, что стоит только прямо посмотреть в лицо жизни, чтобы знать непререкаемость этой истины. В жизни царит слепой случай, разрушение человеческих надежд и жизни есть обыденный и явный факт, который нужно только иметь смелость открыто констатировать.

Нельзя отрицать за этим взглядом необычайную мужественность и искренность, но нужно прямо сказать: универсальный пессимизм не есть простое констатирование факта, а есть своеобразная, субъективная оценка фактов и, тем самым, — особый вид догматической веры. Вполне последовательный скептицизм, чуждый всяких предвзятых мнений и непроверенных обобщений, не мог бы так настойчиво проповедовать определенную, уверенную характеристику жизни, как бессмысленного хаоса. В статье о Достоевском («Пророческий дар») Шестов горько высмеивает исторические и политические пророчества этого великого духа и неудачу их обобщает в универсальную теорию, что конкретной жизни в ее грубости и безмыслии нет дела до гениев и что «пророками» ее могут быть только узкие и ограниченные практики, а не гениальные мечтатели. «Для реальных политиков один солдат и не то, что пушка, а ружье старой системы больше значат, чем самая лучшая философско-нравственная концепция». Романы Достоевского «притягивают к себе всех тех, кому нужно выпытывать от жизни ее тайны. А чин пророка, за которым он так гнался, полагая, что имел на него право, был ему совсем не к лицу. Пророками бывают Бисмарки, они же и канцлерами бывают». Что есть это утверждение — простое засвидетельствование очевидного факта, или же необоснованная гипотеза, имеющая за себя, главным образом, плохое настроение ее автора? Если бы Шестов взял вместо Достоевского, например, Владимира Соловьева с его предсказанием крушения России на Дальнем Востоке, его теория не вышла бы столь стройной.

И неужели все успешные практики были тупоумны, и все гении — непрактичны? И неужели всегда и всюду «ружье старой системы»

в жизни побеждает «лучшую философско-нравственную систему»? Стоит только поставить эти вопросы, чтобы понять, что это, по меньшей мере, действительные вопросы, т. е. проблемы, требующие добросовестного и вдумчивого размышления и не решаемые ссылкой на какой-либо повсеместный и очевидный факт. Говорить, что в жизни имеет успех одна голая и слепая сила, а не идеи и идеалы, значит забывать, что идеи и идеалы тоже суть факты и, следовательно, тоже обладают силой. Поэтому проблема отношения между силой слепой и силой осмысленной, проблема удачи и неудачи разума, не может быть разрешена простым указанием на бессилие идеи перед «фактами». Вот, например, Гёте высказывает мнение, что, «как бы общественная и частная судьба ни молотила человека, но, попадая на богатые колосья, она дробит только солому, а не зерна»³. Кому же мы должны верить — Гёте или Шестову? В какую бы сторону мы ни склонились, мы знаем, что и в том, и в другом случае мы стоим на почве догадок, гипотез, относительного человеческого опыта и человеческого обобщения. Спор идет не между «идеалистами» и «реалистами», а между идеалистами и материалистами, между верой в силу духа и мысли и верой в силу одной лишь слепоты и безмыслия. А вряд ли теперь нужно еще доказывать, что материализм тоже есть «метафизика», т. е., как говорил Кант, «выходит за пределы опыта»⁴.

Таким образом, нигилизм и пессимизм Шестова не может опираться на непререкаемые права истины. И Шестов в конечном счете сам признает, что книга, написанная во имя истины, заканчивается предложением: «Общеобязательные истины уже давно всем оскомили набили. Я, по крайней мере, не могу равнодушно слышать о них. Даже просто “истина” ничего не говорит моему уху. Нужно найти способ вырваться из власти всякого рода истин». Было бы, конечно, смешно встретить это смелое и парадоксальное признание — которое, впрочем, столь старо, что еще Сократу пришлось всю жизнь посвятить на борьбу с *этой* «истиной» — какой-либо прописной моралью о пользе истины. Но можно и должно запечатлеть это признание и помнить, что в идеях Шестова мы имеем дело с *philosophie irresponsable*, с безответным настроением. В отношении такого воззрения невозможны споры; но если оно само отстраняет от себя мерило истины, то остается еще вопрос о его *правде* — не о субъективной правдивости, которая, конечно, выше всяких сомнений, а о правде, как внутренней ценности, как интуитивном озарении бытия. И если это озарение бытия дает у Шестова один сплошной мрак — то мы не можем заразиться этой его правдой.

Одиноким и независимым мыслителем Шестов в этом смысле идет навстречу «текущему моменту». Под разными быстро ополшлевыми названиями «мистического анархизма», «неприятя мира» нигилизм снова стал модным или, вернее, особенно ясно обнаружил свое коренное

сродство с духом господствующего русского умонастроения. Психологически он является спутником и коррелятом всякого рода слепой и фанатической веры, и между этими крайними точками, как маятник, колеблется наше нравственно-философское сознание. Но мы не можем терять надежды, что между «началами» и «концами» найдется еще нечто третье, та, одинаково презираемая и слепо верующими, и слепо неверующими середина, в которой все силы человеческого духа найдут себе оправдание. Там вера не будет признана «глупостью», но и разум не будет принесен ей в жертву. Эта последняя правда, конечно, не найдена и, может быть, никогда не будет найдена окончательно. Но — повторим мы вслед за Шестовым: «...и то хорошо, что все выдуманные людьми суррогаты истины — не истина».



II

1910–1919



Р. В. ИВАНОВ-РАЗУМНИК

Лев Шестов

I

«Л. Андреева все знают, Ф. Сологуба знают мало, а меня и совсем не знают», — пишет сам о себе Лев Шестов. И он, конечно, прав. Леонида Андреева считают себя обязанными знать «все», те самые «все», которые вчера читали Максима Горького, сегодня увлекаются Л. Андреевым, а завтра побегут толпой за новым именем. Эти «все» мало знают Ф. Сологуба, они услышали о нем только после «Мелкого Беса»; эти «все» совсем не знают Л. Шестова. И они вправе его не знать, так как Л. Шестов пишет не для «всех», а для немногих, он слишком интимный, слишком обособленный писатель; и это несмотря на то, что стержнем его творчества является вопрос о смысле жизни — вопрос, мимо которого не может пройти ни один человек. Но этот всеобщий вопрос Л. Шестов решает настолько по-своему, настолько выходя из рамок общего шаблона, что имел бы право на каждой своей книге поставить подзаголовок: «Ein Buch für Alle und Keinen» Für Alle — потому что Л. Шестов ставит вопросы насущные и мучительные для всех; für Keinen — потому что решение им этих вопросов вряд ли может быть кем-либо принято во всей полноте и целостности. «Учеников», «школы» у Л. Шестова — к счастью для него — никогда не будет; но это, конечно, не делает художественно-философское творчество Л. Шестова ни менее глубоким, ни менее замечательным.

Но если «все» до сих пор совсем не знают Л. Шестова, то немногие (а может быть и многие) знают и ценят его с давних пор. Л. Шестов начал свою литературную деятельность еще в 1895 году: в газете «Киевское Слово» от 22 декабря 1895 года была помещена в фельетоне его статья «Георг Брандес о Гамлете», подписанная буквами Л. Ш.; почти в то же самое время в киевской газете «Жизнь и искусство» (от 9 янв. 1896 г.) появилась вторая статья Л. Шестова под заглавием «Журнальное обозрение» и с подписью «Читатель». Первая из этих статей представляет особенный интерес ввиду того, что двумя годами позднее появилась развивающая ту же тему книга «Шекспир и его критик Брандес», первая книга Л. Шестова; с этого 1898 года имя Льва Шестова (псевдоним) впервые появилось в печати. Книга эта, страстно и горячо написанная, не обратила на себя в то время внимания; впрочем, о ней писали Зинаида Венгерова (в «Образовании») и Ю. Айхенвальд (в «Во-

просах философии и психологии»). Два года позднее, в 1900 году, вышла в свет вторая книга Л. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше», с подзаголовком «Философия и проповедь»; этой книге посвятил много внимания Михайловский (см. «Русское Богатство» 1900 г., № 2 и 3), нашедший книгу эту «странной», но «интересной и красиво написанной». В своей критике Михайловский тонко отметил некоторые слабые стороны книги Л. Шестова, но не обратил внимания на ось вращения всего творчества этого писателя; быть может, тогда это было еще преждевременно. Но когда в 1903 году появилась третья книга Л. Шестова* «Достоевский и Ницше», с подзаголовком «Философия трагедии», то лицо автора выяснилось уже для всех знакомых с двумя предыдущими его книгами; впрочем, говорили и писали о ней мало: заслуживает быть отмеченной только небольшая заметка М. О. Гершензона (в журнале «Научное Слово»). Зато четвертая, и до сих пор последняя, книга Л. Шестова, появившаяся в 1905 году, «Апофеоз беспочвенности» (с подзаголовком «Опыт адогматического мышления»), вызвала ряд статей о всем творчестве Л. Шестова; назовем статью г. Базарова в «Образовании», любопытный фельетон В. Розанова: «Новые вкусы в философии» («Новое Время», № 10612) и заметку А. Ремизова в журнале «Вопросы Жизни» (1905 г., № 7). Тогда же появилась и наиболее интересная из всех написанных до сих пор о Л. Шестове статей — статья «Трагедия и обыденность» Н. Бердяева (в «Вопросах Жизни» 1905 г., № 3; перепечатана впоследствии в сборнике статей Бердяева «Sub specie aeternitatis»).

Здесь перечислена, конечно, не вся литература о Л. Шестове; но если бы даже набралось еще десятка два мелких отзывов о книгах и статьях этого автора, то и в таком случае скудость этой литературы не стала бы менее разительной, особенно по сравнению с громадной литературой о Л. Андрееве и довольно большой за последнее время литературой о Ф. Сологубе; это служит лучшим показателем того, как мало в широкой публике знают Л. Шестова**. Закончим наш перечень его произведений указанием на отдельные статьи, печатавшиеся в разное время (до 1908 г.) в различных сборниках и журналах; таких статей нам известно шесть. Статья «Юлий Цезарь Шекспира» напечатана в виде одного из приложений к трагедиям Шекспира в издании Брокгауза — Ефрона; статья эта приобретает особенный интерес при сопоставлении с первой книгой и первой газетной статьей Л. Шестова о Шекспире: три эти произведения на одну и ту же тему отделены друг

* Она печаталась в 1902 г. в журнале «Мир Искусства», под заглавием «Философия трагедии».

** После выхода в свет первого издания настоящей книги, в 1908–1909 гг., появился, наконец, целый ряд журнальных и газетных статей о Л. Шестове — гг. Мережковского, Философова, Франка и многих других.

от друга значительными промежутками времени и отразили на себе эволюцию мировоззрения Л. Шестова. Вторая статья «Власть идей», напечатанная в «Мире Искусства» 1902 года, написана по поводу книги Д. Мережковского о Толстом и Достоевском; обе эти статьи Л. Шестова перепечатаны им в приложении к его книге «Апофеоз беспочвенности». Затем в журнале «Вопросы Жизни» (1905 г., № 3) помещена большая статья Л. Шестова о Чехове под заглавием «Творчество из ничего»; в «Полярной Звезде» (от 27 января 1906 г.) — статья о Достоевском: «Пророческий дар»; в сборнике «Факелы» (кн. II) — статья «Похвала глупости» — по поводу книги Бердяева «Sub specie aeternitatis»; и, наконец, в «Русской Мысли» (1907 г. № 4) — статья «Предпоследние слова». Эти четыре статьи составляют недавно вышедший сборник статей Л. Шестова, озаглавленный «Начала и Концы».

Итак, в небольших пяти книгах собраны почти все произведения Л. Шестова, написанные им за последние пятнадцать лет*; все эти пять книг легко могли бы быть соединены в один том — так сравнительно невелико количество писаний Л. Шестова. Каких-нибудь пятьдесят печатных листов за пятнадцать лет — в то время как одна книга Д. Мережковского о Толстом и Достоевском, написанная между объемистым «Леонардо» и кирпичеобразным «Петром», равна по объему всем книгам Л. Шестова вместе взятым... Но ведь ценность литературных произведений измеряется весом идей, а не весом печатной бумаги; и в отношении этой внутренней ценности интересная, но страдающая водянкой книга Мережковского должна уступить первое место небольшим и сжатым работам о Толстом и Достоевском Л. Шестова. Это сопоставление Л. Шестова и Д. Мережковского мы делаем намеренно, чтобы подчеркнуть одну характерную черту творчества Л. Шестова: черта эта — сжатость, сконцентрированность мысли, умение в немногом выразить многое и в то же время найти адекватную форму для выражения своей мысли. Это делает Л. Шестова одним из наших наиболее блестящих стилистов; имея это в виду, мы и называли творчество Л. Шестова философско-художественным. При чтении книг Л. Шестова чувство эстетической удовлетворенности почти всегда сопровождает работу мысли, а это можно сказать не о многих из современных писателей.

Но, конечно, не на эту внешнюю сторону творчества Л. Шестова мы обратим внимание; для нас Л. Шестов интересен как писатель,

* Не помещены в них только первые фельетоны Л. Шестова, а также и последний его фельетон, появившийся в одном из ноябрьских номеров «Нашей Жизни» за 1905 г. под заглавием «Литературный сецессион» (о журнале «Вопросы Жизни»); кроме того, в 1909 г. появились следующие новые статьи Л. Шестова: «Разрушающий и созидаящий миры» («Русская Мысль», № 1); «Великие Кануны» (ibid., № 4); «Поэзия и проза Ф. Сологуба» («Речь», № 139).

мучительно ищущий ответа на вопрос о смысле жизни, на вопрос о смысле зла в мире, на вопрос о цели нашего жизненного пути; для нас Л. Шестов интересен как философ, в широком смысле этого слова. К нему в этом отношении всецело применимо то, что сам он говорит о Толстом в одной из своих книг: «...вся творческая деятельность его была вызвана потребностью понять жизнь, т. е. той именно потребностью, которая вызвала к существованию философию. Правда, он не касается некоторых теоретических вопросов, которые мы привыкли встречать у профессиональных философов. Он не говорит о пространстве и времени, монизме и дуализме, о теории познания вообще. Но не этим определяется право называться философом. Все эти вопросы должны быть выделены в самостоятельные дисциплины, служащие лишь основанием для философии. Собственно же философия должна начинаться там, где возникают вопросы о месте и значении человека в мире, о его правах и роли во вселенной и т. д.» (II, 77*). Да, это так: вся творческая деятельность Л. Шестова была вызвана потребностью *понять жизнь*, а значит — ведь «comprendre c'est pardonner» — и оправдать жизнь, объяснить смысл зла в мире, найти смысл жизни. Где возникают эти вопросы, там начинается философия, в каких бы формах она ни проявлялась: в форме ли философского трактата, или критической статьи, или трагедии и романа; надо только уметь узнавать эту философию под любыми формами — в этом задача литературно-философской критики. Эту задачу мы и ставили себе, изучая творчество Ф. Сологуба и Л. Андреева; с этой же точки зрения мы подойдем и к творчеству Л. Шестова и увидим тогда, что нового вносит Л. Шестов в постановку и решение вопроса о смысле жизни по сравнению с уже известными нам решениями этого вопроса Л. Андреевым и Ф. Сологубом.

II

Уже в первой своей книге Л. Шестов подошел вплотную к вопросу о смысле жизни, но подошел с иной стороны, чем впоследствии Ф. Сологуб и Л. Андреев. Каждый из них остановился в ужасе перед одной из сторон бытия, перед одной из проблем, входящих в общий вопрос о смысле человеческой жизни: Л. Андреев стоит в ужасе перед Смертью, Ф. Сологуб — перед «безобразной бабищей» Жизнью, а Л. Шестов —

* Ввиду того что все написанное Л. Шестовым до 1908 г. собрано в указанных выше пяти книгах, то мы для краткости будем обозначать их цифрами: I — «Шекспир и его критик Брандес»; II — «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (по изд. 1900 г.; впоследствии, в 1907 г., вышло второе издание этой книги), III — «Достоевский и Ницше»; IV — «Апофеоз беспочвенности» и V — «Начала и Концы».

перед фантомом *Случая* и перед зрелищем неосмысленных, случайных человеческих страданий.

Здесь перед нами наглядно выясняется тесная связь и зависимость между вопросом о смысле жизни и отдельными теоретико-философскими проблемами — теорией причинности, детерминизмом, телеологией и т. п.; здесь необходимо, поэтому, сделать небольшое теоретико-философское отступление. Действительно, что такое *случай*? Случай есть явление пересечения во времени двух причинных рядов. Пример: я поставил палку в угол, и в тот же момент хлынул дождь, — здесь перед нами два обособленных причинных ряда, которые случайно совпали в некоторой точке. Причинной связи между ними нет, есть только временное совпадение; и было бы ошибочно заключать *post hoc, ergo propter hoc*, т. е. утверждать, что я поставил палку в угол, *a потому* и пошел дождь, *stat baculus in angulo, ergo pluit*. Другой пример: человек шел по улице, кирпич сорвался с домового карниза и разбил голову человеку. Это тоже только случай, только совпадение и пересечение двух причинных рядов... И науке нечего делать там, где мы имеем дело со случаем; случай есть вполне единичное явление, к которому нельзя предъявить вопроса «почему». Почему упал кирпич — этот причинный ряд может быть прослежен нами довольно глубоко; но почему кирпич упал как раз в тот момент, когда около дома проходил человек, и почему он упал как раз на человека — это область чистого «случая», вопросы «почему» здесь неуместны.

Всё это очень элементарные положения; мы сейчас увидим, что их возможно углубить, что теоретически возможно отрицать самое понятие случая. Ведь дело в том, что всякое пересечение двух причинных рядов может считаться причинно-обусловленным, оно может быть звеном третьего, более общего, неизвестного нам причинного ряда. С этой точки зрения — особенно отстаиваемой некоторыми кантианцами — всякое временное следование есть только наружная сторона некоторой глубокой внутренней причинной связи; только ограниченность человеческого познания заставляет нас из телеологических соображений разграничивать временные и причинные соотношения. С этой точки зрения нелепая фраза «*Stat baculus in angulo, ergo pluit*» является выражением глубокой истины, ибо случайного совпадения в мире быть не может: «*in mundo non datur casus* — это априорный закон природы», по словам Канта¹. Случая нет; есть только необходимость, законы которой не знают исключений*.

Какое однако отношение имеет все это к вопросу о смысле жизни? — Самое ближайшее. Л. Шестов, сказали мы, с ужасом остановился перед фантомом *Случая*, обесмысливающего человеческую жизнь. Ведь если

* Обо всем этом см., между прочим, в книге И. Лапшина «Законы мышления и формы познания». С. 39–42.

существует случай, то несомненно, что никакого объективного смысла в человеческой жизни нет и быть не может. Какой уж тут объективный смысл жизни, если в любую минуту сорвавшийся с домового карниза кирпич может раскроить вам голову! А смысл жизни человечества? Нечего толковать и о нем, раз существует случай: завтра же «Энкиева комета зацепит земной шар... — вот вам и финал истории» (Герцен)²; где уж тут говорить об объективном смысле жизни человечества! Ну, а если случая нет, если все явления мира неслучайны, необходимы, связаны тесной цепью причинности — значит ли это, что явления жизни *осмысленны*? Нет, не значит, ибо если мы даже и сумеем ответить до конца на все вопросы «почему», если мы даже ответим не только на вопрос, почему упал кирпич, но и на вопрос, почему он упал как раз на человека, если мы даже совершенно упраздним за ненадобностью понятие случая, то и тогда останется без ответа вопрос «зачем» — вопрос, составляющий всю проблему о смысле жизни. Проблема эта не причинная, а телеологическая; осмысленность жизни надо доказывать не с точки зрения причинных соотношений, а исключительно с точки зрения телеологизма, целесообразности. Если мы ответим на вопрос «зачем», если мы покажем, что вопреки видимости не Случай, а Целесообразность царит в мире нравственных явлений — то проблема смысла жизни будет нами решена в положительном смысле. Такую задачу поставил себе Л. Шестов и дал блестящее ее решение в своей книге «Шекспир и его критик Брандес»; блестящее — но и ошибочное...

«Целые годы призрак случайности человеческого существования преследовал его, и целые годы великий поэт бесстрашно всматривался в ужасы жизни и постепенно уяснял себе их мысль и значение», — пишет Л. Шестов о Шекспире (I, 281), а мы можем повторить о самом Л. Шестове, конечно, *toutes proportions gardées*. Целые годы фантом Случая, призрак случайности человеческого существования преследовал Л. Шестова; целые годы искал он ответа на этот мучивший его вопрос о бессмысленности жизни, о случайности ее. Ему казалось сначала, что этот вопрос можно решить в сторону признания смысла жизни, низвержения призрачного Случая и замены его «разумной необходимостью»: такой ответ нашел он в творчестве Шекспира (это было в 1895 г.). Десять лет спустя он пишет статью о Чехове — и видит в нем великого поэта самодержавной случайности; Шекспир преодолел этот призрак (казалось когда-то Л. Шестову), а Чехов стал его «бедным рыцарем», начертавшим на своем щите кровью сердца эти слова о случайности человеческого существования. «В этом — пишет Л. Шестов в 1905 г., — самая значительная и оригинальная черта его творчества... Я здесь укажу на его комедию “Чайку”, в которой наперекор всем литературным принципам основной действия является не логическое развитие страстей, не неизбежная связь между предыдущим и последующим, а голый, *демонстративно ничем не прикрытый*

случай (курсив подл.). Читая драму, иной раз кажется, что перед тобой номер газеты с бесконечным рядом faits divers, нагроможденных друг на друга без всякого порядка и заранее обдуманного плана. Во всем и везде царит самодержавный случай, на этот раз дерзко бросающий вызов всем мировоззрениям. В этом, говорю, наибольшая оригинальность Чехова...» (V, 13). Так это или не так, спорить не будем; важно только подчеркнуть, что *так* понимает Чехова Л. Шестов, всецело соглашаясь, как мы увидим, с мучившей его раньше идеей случайности человеческого существования; он теперь стоит за Чеховым так же, как раньше стоял за Шекспиром.

Ясно отсюда, что от начала и до конца (т. е. до настоящего момента) своего творчества Л. Шестов стоит все перед той же проблемой случая, случайности — а значит, и бессмысленности — человеческой жизни; ответы он дает разные, даже противоположные, но все тот же вопрос мучительно сверлит его душу: в чем смысл и значение ужасов жизни? в чем смысл случайного добра, случайного зла? в чем смысл случайного человеческого существования? Чтобы иметь право жить, надо ответить на эти вопросы, надо распутать или разрубить проклятый гордиев узел. Говоря словами поэта —

Мир должен быть оправдан весь,
Чтоб можно было жить!
Душою там, я сердцем здесь;
А сердце как смирить?
Я узел должен видеть весь.
Но как распутать нить?³

Да, как распутать нить? Как найти *смысл* случайного, т. е. *бессмысленного* человеческого существования? Вопрос поставлен так, что допускает только два ответа: или нет смысла — тогда наша жизнь случайна, или нет случая — тогда наша жизнь осмысленна. Л. Шестов начал со второго ответа и пришел к первому — мы это видели выше, и в этом мы еще убедимся. Теперь же начнем с начала и обратимся к книге «Шекспир и его критик Брандес»: в ней мы найдем попытку низвержения с трона самодержавного случая, попытку ответа на вопрос «зачем», попытку доказательства того, что случая нет и что, следовательно, жизнь наша осмысленна...

III

Л. Шестов сам отмечает следующее любопытное обстоятельство из истории шекспирологии: «С тех пор, — говорит он, — как за Шекспиром установилась слава величайшего из когда-либо существовавших поэтов — у него перестали учиться. Его всегда оставляют на самый

конец. Когда мирозерцание у человека сложилось — он начинает “изучать” Шекспира, т. е. отыскивать в его произведениях доказательства справедливости того отношения к жизни и людям, которое подсказали ему его собственное прошлое и личные вкусы. Шекспир слишком велик, чтоб обойти его...» (I, 41). И прежде всего это применимо к самому Л. Шестову. Найти в Шекспире союзника — значит найти твердую точку опоры; и Л. Шестов хотел вести свою борьбу с фантомом Случая, опираясь на Шекспира.

Мы не будем обращать внимания на полемику Л. Шестова с Брандесом, Гервинусом, Крейссигом, Ульрици и другими шекспирологами⁴; вообще оставляем в стороне вопрос о значении этой книги Л. Шестова среди необъятной литературы о Шекспире, как ни высоко склонны мы ценить это значение. Несомненно во всяком случае одно: в этой своей полемике с шекспирологами, и особенно с Брандесом, Л. Шестов тщетно пытался занять позицию *объективного* толкователя Шекспира, противопоставляя свою точку зрения субъективным построениям Брандеса; попытка эта была тщетной потому, что взгляд Л. Шестова на Шекспира был в совершенно равной степени проникнут — да иначе и быть не может — *субъективными* предпосылками. Л. Шестову надо было доказать себе и другим, что случая нет, что в мире царит разумная необходимость, что на трон узурпатора-Случая надо посадить угнетенную Целесообразность. Быть может, такое мирозерцание сложилось у Л. Шестова непосредственно при изучении Шекспира, но ведь от этого оно, мирозерцание это, не стало менее субъективным? Шекспир только путь, только средство; на его произведениях Л. Шестов открывает нам свои взгляды, свое мировоззрение; Шекспир должен ответить ему на те вопросы «зачем», перед которыми бессильно останавливается наука и которые вводят нас в область философии и интуитивного творчества.

В первых главах своей книги Л. Шестов обрушивается на ту объективную науку, которая думает упразднить все вопросы «зачем» своим ответом на вопросы «почему». Если вопросы «зачем» незаконмерны, ошибочны, излишни, то во что же обращается внутренний мир человека? — спрашивает Л. Шестов. — В таком случае «не ложь ли и вся жизнь человека... и не имеет ли “научное право” на существование только то в жизни человека, что есть в ней общего с существованием внешнего мира?». На эти вопросы представители объективной науки (Л. Шестов имеет в виду Тэна) ответили утвердительно: да, все личное, все индивидуальное — ложь; да, все частное, все единичное имеет право на существование лишь постольку, поскольку оно может стать общим, сверхличным. Мы уже встречались с этой точкой зрения: ее исповедовал знакомый нам Сергей Николаевич на своей горной астрономической вышке⁵. Вы помните этого великолепного представителя объективной науки и сверхличной точки зрения: сходит с ума и становится жалким

идиотом его сын, брошенный в тюрьму, а он недоумевает: как это можно плакать и приходиться в отчаяние из-за гибели одного человека?! «Я вижу космос, я вижу везде торжествующую безбрежную жизнь — и я не могу плакать об одном... Жизнь, жизнь везде...» Сын его погибнет, как гибли миллионы людей, — что за беда? «Как садовник, жизнь срезает лучшие цветы, но их благоуханием полна земля... Взгляни туда, в этот беспредельный простор, в этот неиссякаемый океан творческих сил. Взгляни туда!..» Л. Шестов приводит почти буквально такие же слова Тэна о «подвижной внешности истории или жизни и о том ярком и ароматическом цветении, которое природа расточает на поверхности бытия...». И Тэн тоже поет хвалу неиссякаемому океану творческих сил, тоже чувствует «восторженное удивление при виде колоссальных сил, находящихся в самом сердце всего существующего», тоже сводит человека на роль простого винтика в механизме вселенной: «человек такой же продукт, как и всякая вещь», и плакать о нем, радоваться, негодовать и проклинать — не дело науки. Смерть, горе, несчастья и все черные тени земли подчинены строгим законам необходимости; изучать их — вот все, что нужно. А проклинать, негодовать — что за нелепость? «Статочное ли дело, чтобы кто-нибудь стал негодовать против геометрии? А тем более против живой геометрии?..» Иначе говоря, нет и не должно быть вопросов «зачем»; достаточно с нас ответов на вопрос «почему». И Л. Шестов удивито комментирует приведенные выше слова Тэна. «Все это, — говорит он, — в переводе на конкретный язык значит: недавно был уличен кладбищенский сторож в осквернении трупов. Но не ужасайтесь: сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. Недавно у такого-то убили на войне единственного сына. Не беда: ломаная больше прямой. В России несколько лет тому назад был голод. Это совершенно разумно, ибо людям нечего было есть, а в таких случаях, по непреложным законам природы, они должны обязательно истощаться. Мюссе в таких случаях восклицает: “молитва замирает на устах”⁶, Байрон произносит свое страшное проклятие: “собаки или люди”, Гейне бросает лиру и берет в руки палку, а ученый, глядя на все это, убежден, что это только “цветение на поверхности бытия” — яркое или ароматическое?..» (I, 14).

В то время как Л. Шестов писал свою первую книгу, у нас в России пышно расцветал ортодоксальный марксизм, доводивший эту точку зрения объективизма до абсурда; в маленьких доморощенных Тэнах у нас никогда не было недостатка. Тем более необходимо подчеркнуть ту позицию, которую занял в этом вопросе Л. Шестов. Наука полновластна в своей строго определенной области; там она самодержавна, там она царит над всеми «почему», касающимися внешнего мира. Но когда она хочет, в лице крайних объективистов, завладеть и всеми внутренними переживаниями человека, когда она хочет упразднить все вопросы о цели и смысле и заменить их вопросами причинной

последовательности, то тут она уже вторгается в чужую область, на которую не имеет никаких прав. Но тут же сразу проявляется и ее бессилие: не будучи в состоянии ответить на вопросы «зачем», а потому и упраздняя эти вопросы, крайние объективисты в то же время бессильны ответить в этой области и на вопросы «почему»; вернее сказать, они отвечают — но лишь одним ничего не отвечающим словом: *случай*, словом, столь ненавистным Л. Шестову. «Случай, — говорит Тэн, — ведет человека сквозь очень определенные и самые сложные обстоятельства к горю, преступлению, безумию, смерти...» «Слово *случай*, — замечает по этому поводу Л. Шестов, — которому так строго воспрещено показываться, когда речь идет об объективных явлениях (ибо “случай” говорится тогда, когда ясно, что объяснения не *нужно*), здесь именно на своем месте...» (I, 22). Ибо что такое для Тэна, для объективного социолога, для великолепного Сергея Николаевича, что такое для всех них смерть, безумие, горе, как ни случай, не подлежащий научному обобщению? И таким образом, «чем более прочно устанавливается закон причинности для мира внешнего, тем больше отдается во власть случая внутренний мир человека...» (I, 9).

Кирпич сорвался с домового карниза и разбил голову человека. «Почему?» — на это отвечает наука; для нее «падение кирпича лишь доказывает гармоничность явлений природы, торжествующий во всей вселенной закономерный порядок...». Пойдем, однако, дальше и опять предоставим слово самому Л. Шестову. Камень упал по неизменным законам природы, но... «при этом получается еще нечто: человек уродован. То есть молодое, полное жизни, надежд на будущее, веселое, прекрасное, радостное существо вдруг обращается навсегда в негодного калеку... Что все это такое? Почему так произошло, так случилось? Пока камень падал и расшибал по пути другие камни — все было ясно. Пусть себе падает! Но сказать так: “камень упал и *при этом обстоятельстве* уничтожен человек...” — значит умышленно закрывать глаза. Ведь наоборот: погиб человек — это сущность, это главное, это требует объяснения, а то, что камень упал, — есть добавочное обстоятельство. По объяснению же науки, все, что произошло с человеком, есть лишь прибавка к внешнему явлению, нечто случайное, необъяснимое, не нуждающееся в объяснении. Человек живет или не живет, радуется или страдает, падает или возвышается — все это лишь поверхность, видимость явлений: сущность же их — падение камня. *Отсюда общий вывод: жизнь, внутренняя жизнь человека, есть, по существу своему, нечто совершенно случайное...*» (I, 9). С этим подчеркнутым нами выводом и ведет не на жизнь, а на смерть борьбу Л. Шестов в своей первой книге. Жизнь, внутренняя жизнь человека, есть нечто совершенно не случайное — хочет доказать он нам; доказать это — значит попытаться ответить на вопрос «зачем».

Это и делает Л. Шестов, ища себе союзника в Шекспире. «Мы станем следить за Шекспиром с того момента, — говорит он, — когда... вместо прежнего вопроса *почему* перед ним возник страшный вопрос — *зачем...*» (I, 44). А это случилось с Шекспиром тогда, когда (в 1601 году) в душе его произошла какая-то роковая, неведомая нам трагедия. Эта душевная трагедия заставила Шекспира «задать себе этот великий и страшный вопрос: *зачем?* Кто испытал чувства Лира, кто, вместе с Шекспиром, умел войти в тот беспросветный мрак, куда сразу после долгих лет беспечных радостей попал несчастный старик, — для того этот великий вопрос “зачем” никогда не перестанет существовать. Слабые, маленькие люди убегут от него, постараются забыть его, закрыться от него повседневными заботами и радостями. Большие люди прямо глядят в лицо восставшему призраку и либо гибнут, либо уясняют себе жизнь...» (I, 38). Так погиб Аврелий, взглянув в глаза восставшему призраку — Елеазару; так, взглянув в его глаза, уяснил себе смысл жизни божественный Август...

Так уясняет себе жизнь и Л. Шестов. Он взглянул в глаза восставшего перед ним призрака — Случая и спросил себя: «*зачем?*»? Зачем жить, если жизнь есть только случайное сцепление случайных явлений, если «черные тени земли» необъяснимы, если случайное зло и случайное добро бесцельны? Зачем жить, если существует «все то, что греки называли *миров*, т. е. все возмущающее душу, все несправедливое и случайное — как ненаказанное преступление, гибель невинного существа и т. д.» (I, 205); зачем жить, если жизненная трагедия бесцельна и нелепа? Зачем жить, если жизнь есть только Случай? Так спросил себя Л. Шестов. Ответ его мы знаем: *случая нет*. Случай — это только внешняя, видимая сторона жизненного процесса, только проявление той «видимой бессмысленности жизни, которая смущала людей от сотворения мира» (I, 233); вопреки видимости, не Случай, а Целесообразность царит в мире внутренней жизни человека: это должно быть установлено как общий принцип. А с высоты этого принципа объяснимы — хотя бы теоретически — все частные случаи. «*Миров* есть лишь необъясненный случай» (I, 243). Необъясненный — это еще не значит необъяснимый; непознанный — это еще не значит непознаваемый: *unverstanden, doch nicht unverständlich*, как сказал Гёте⁷. Бесцельной и бессмысленной трагедии нет и не может быть; «нелепого трагизма» не существует, может существовать только «разумная необязательность»; а если так, то этим оправдана вся жизнь, оправдан мир, осмыслено существование.

Такой ответ на вопрос о смысле жизни дал Л. Шестов в первой своей книге. Нам надо теперь проследить тот путь, которым он пришел к такому ответу. Путь этот — анализ трагедий Шекспира; на трагедиях этих Л. Шестов хочет вскрыть *смысл трагедии* вообще, хочет показать, что там, где мы видим только случайный «нелепый трагизм», там великий

художник открывает перед нами осмысленный и необходимый процесс развития. Это путь «*апологии трагедии*» — так можно было бы назвать первую книгу Л. Шестова. И если нам покажут, что беспричинные муки Лира, зверское ослепление Глостера, нелепая гибель невинной Корделии не случайны, не нелепы, а имеют свой глубокий внутренний смысл, то не должны ли мы будем признать, что действительно нет «нелепого трагизма», нет случая? Не придется ли тогда нам, вместе с Л. Шестовым, «благословить целесообразность господствующего над человеком закона»? (I, 235). Это мы еще увидим.

IV

«Гамлет», «Юлий Цезарь», «Кориолан», «Король Лир» и «Макбет» — на этих пяти трагедиях останавливается Л. Шестов, тщательно разбору и анализу их смысла посвящена вся его книга. Мы не можем следовать шаг за шагом за Л. Шестовым в этом анализе и отсылаем читателя к самой книге — единственной по силе чувства и глубине мысли во всей нашей русской литературе о Шекспире после статей Белинского; мы только наметим рядом цитат главные точки проходимою Л. Шестовым пути и увидим, как от смысла трагедии Л. Шестов переходит к вопросу о смысле жизни вообще.

В чем трагедия Гамлета и каков ее смысл? Гамлет — «мыслитель» — по характеристике Л. Шестова; его, как и многочисленных позднейших Гамлетов и гамлетиков, «рефлексия заела», говоря словами Тургенева. Гамлеты умеют только «мыслить», т. е. обращаться к явлениям одной стороной своего существа; это их свойство «принижает в них все стороны душевной деятельности — для одной» (I, 53). Чтобы стать человеком в настоящем смысле этого слова, «мыслитель» должен войти в мир действительности, должен не только мыслить, но и чувствовать, должен стать достойным имени человека — и в этом смысл той трагедии, которую переживает Гамлет. «Жизнь застыла в Гамлете и проснуться он может только от сильного потрясения: трагедия ему необходима... Тогда лишь он узнает, что такую жизнь нельзя принять, что нужно найти иную, хотя бы пришлось для этого вынести самые тяжелые муки» (I, 69). Прежняя жизнь для Гамлета невозможна: распалась связь времен, говорит он; «пока связь времен не будет восстановлена, *нельзя*, не *нужно* жить. И он знает, что связь порвалась не вне его, а в нем самом...» (I, 76). И в восстановлении этой распавшейся связи времен заключается развитие трагедии Гамлета; он сбрасывает с себя узы своей комнатной философии, он входит в живую жизнь, в мир страдания и сознания. «...Твои муки, — обращается к Гамлету Л. Шестов, — не пропадут даром. Лучше было тебе вынести все испытания, рыдать, глядя на тень отца своего, безумствовать наедине с собой и перед матерью, чувствовать себя ничтожным, раздавленным

червяком — чем жить в Виттенберге в сознании своего великого душевного превосходства. *Не слепая судьба загнала тебя в трагедию, а разумная необходимость.* Нужно выстрадать свое совершенство, свое развитие» (I, 82). И прежде всего — нужно *верить* в эту разумную необходимость, верить, что, как говорит Гамлет, и воробей не погибнет без воли провидения: «*верить в провидение, т. е. чувствовать глубокую осмысленность нашей жизни — великое дело*», — заявляет Л. Шестов (I, 87; курсив везде наш). Вскрыть смысл трагедии, рассказать о горе, насилии, убийстве, смерти — и притом «рассказать не за тем, чтобы пугать и без того напуганное воображение картинами ненужных мук и безвременных смертей, а затем, чтобы объяснить, какой смысл все это имело — может лишь великий поэт...». Таким великим поэтом был Шекспир. «Никто — ни до Шекспира, ни после него — не умел так ясно видеть в человеческой душе, чтобы всю путаницу сложных явлений нашей психики, представляющуюся не только наблюдателям, но и действующим лицам, случайным сплетением последствий случайных событий, понять как нечто единое, осмысленное, целесообразное. У Шекспира высшая задача, доступная только художнику: объяснить смысл жизни во всех ее проявлениях. Не отбросить жизнь, как “цветение”, как добавление к внешним явлениям, только ими и определяемое, а поставить жизнь впереди всего, в ней видеть начало... Поэт примиряет нас с жизнью, выясняя осмысленность всего того, что нам кажется случайным, бессмысленным, возмутительным, ненужным. У Шекспира Гамлет выносит трагедию не потому, что он запутался в сетях слепой судьбы... Гамлету, повторяем, его трагедия была необходима. Шекспир именно потому и велик, что умел видеть порядок и смысл там, где другие видели только хаос и нелепость...» (I, 88).

Насколько все это убедительно или неубедительно — мы еще увидим, а пока пойдем дальше за Л. Шестовым. Он переходит к «Юлию Цезарю» и особенно останавливается на Бруте, противопоставляя его Гамлету и считая его величайшим представителем этического индивидуализма. Гамлет — представитель рефлектирующей мысли, Брут — представитель непосредственного чувства, вооруженного мыслью. «Гамлет со всем, что вне его, связан идеей. Он не может порвать этой связи, но она мучительно тяготит его. Брут связан с поселянином, с Римом, с Люцием, с Порцией — как с самим собою» (I, 118). Для Брута — «жить и мыслить... не два разделенные, противоположные один другому процесса, а один» (I, 104); люди для него — не ходячие абстракции, а подобные ему существа, чувствующие и страдающие: «для Брута нет добра вне человека... Целью он считает не правила, а себя и своих ближних» (мысль эта о человеке-самоцели, замечает Л. Шестов, могла явиться только у Шекспира, так глубоко понимавшего и ценившего человека; I, 98 и 113). Свобода для него — высшее

благо, рабство — высшее зло; на этой почве и происходит его душевная трагедия. Но, переживая ее, решившись пожертвовать ради свободы своим лучшим другом, Цезарем, Брут все время остается образцом человека, «везде и всегда... словом и делом, учит людей нравственному величию...». В этом смысл его трагедии. И уже одно то, что на свете есть Бруты, должно убедить нас, «что есть “человек”, есть зачем жить, есть что делать — и ни зло, ни горе, ни сама смерть не обвинят жизни...» (I, 120). Мы скоро увидим, как несколько лет спустя Л. Шестов отнесся к «нравственному величию» Брута, к «веляниям долга», исполнителем которых он является...

Далее перед нами Кориолан. В чем смысл трагедии этого сурового римского воина? В том же, в чем и смысл всякой трагедии вообще: в развитии человеческого достоинства в человеке, ибо нужно выстрадать свое развитие, свое совершенство. В этом центр всякой трагедии, «и в этом смысле трагедия Кориолана полна захватывающего интереса. С первого же действия пред вами раскрыты все условия жизни Кориолана и сам герой, грубый, бессердечный, ужасный в своем нелепом могуществе. Вы ждете, чем он кончит: неужели он уйдет таким же? Неужели колоссальная сила этого человека так и останется дикой стихией?.. В огромном горниле Кориолановой души Шекспир следит не за бессмысленным кипением расплавленного металла, а за тем, как формируется там великий идеал человеческого достоинства и чести, наперекор стремлениям всего и всех...». А если так, то «смысл трагедии становится ясен, и смерть Кориолана, вся его судьба не гнетет нас, как она ни ужасна. Наоборот, смерть, как заключение осмысленного, творческого душевного процесса... примиряет нас, как откровение свыше...». И такое «примирение» не является результатом искусственного авторского намерения, но непосредственно вытекает из существа трагедии. «Если Шекспир осмысливает трагедию, то не за тем, чтобы примирять зрителей, а потому, что он видел смысл в трагедии... Шекспир, вдумываясь в трагедию Кориолана, видел, что она пробудила в нем лучшие чувства, что она является для него не наказанием за преступление... а необходимым процессом развития... Мы видим лишь поверхность явлений и не в силах проникнуть до той глубины, где таятся корни, из которых вырастает человеческая судьба. Шекспир же видел их, и бессмысленная, жестокая трагедия Кориолана получает для него человечески понятный смысл. На место “случая”, который является для современного ученого коррелятивом “причины и следствия”, у Шекспира является закон нашего внутреннего мира...» (I, 173, 186, 196 и 197).

Переходим к трагедии Макбета, которую Л. Шестов именуется «трагедией категорического императива». В этой трагедии вопрос о смысле жизни соединяется с вопросом о сущности величайшей бессмыслицы — преступления; трагедия эта показывает нам, «как понимал гениаль-

ный поэт преступников и преступление и что примиряло его с этим ужаснейшим из всех существующих миров'ов» (I, 249). Ибо если есть хоть одно бессмысленное по существу явление — например преступление, — то мир еще не оправдан; а потому самый жестокий преступник, какой-нибудь Яго или Макбет, «должен оставаться для нас человеком таким же, как и мы, по поводу которого мы должны требовать у жизни оправдания, как Лир (мы это еще увидим) требовал объяснения за свое несчастье» (I, 253). Итак, в чем же трагедия Макбета? Трагедия эта, по мнению Л. Шестова, заключается в борьбе человека с «категорическим императивом», т. е. с долгом в его кантовском понимании. С категорическим императивом и вообще с формальной этикой Канта ведет неустанную борьбу Л. Шестов во всех своих книгах; борьбу эту он начал своим анализом трагедии Макбета. «Макбет не решается убить Дункана не из-за Дункана, а чтоб не нарушать покоя своей души. Макбет, убивши Дункана, скорбит не о Дункане, а о себе, о потерянном душевном мире. У Канта именно это обстоятельство служит к возвеличению категорического императива. Это голос “разума” *ap sich*, существующего единственно затем, чтобы противопоставлять свои веления макбетовским желаниям. “Разум” не говорит Макбету: Дункан такой же человек, как ты. Ты хочешь жить, и он хочет жить — так зачем же ты убьешь его? “Разум” грозит: не убивай ближнего, ибо *ты* будешь убийцей. Едва ли во всей человеческой психике можно найти что-либо более обидное для достоинства человека, чем эта кантовская “совесть”. Не убивай не из-за жертвы, а из-за предстоящих тебе неприятностей с категорическими императивами! Здесь все: и глубокий человеческий эгоизм, и слабость, и трусость...» (I, 268). В борьбе с этими категорическими императивами — весь смысл трагедии Макбета. Мы не можем останавливаться на этом интересном толковании трагедии Шекспира Л. Шестовым и отсылаем читателя непосредственно к самой книге этого автора: приводимые нами обширные выписки из нее дают о ней лишь самое общее понятие.

Однако и по тому немногому, что мы привели выше, вырисовывается с достаточной определенностью отношение Л. Шестова к проблеме смысла жизни. Оно делается для нас еще более ясным, когда мы остановимся на понимании Л. Шестовым трагедии короля Лира: здесь вопрос о смысле жизни, о случайности или не-случайности зла, о причине и цели миров'а ставится наиболее остро, наиболее резко. Понять, осмыслить, оправдать трагедию короля Лира — значит понять, осмыслить и оправдать всю человеческую жизнь.

Королю Лиру восемьдесят лет; он на пороге смерти. И вдруг — ошеломляющий удар, нечеловеческие мучения. Неужели и они не случайны? Неужели и они имеют смысл? Выгнанного из дома «злодейками-дочерьми» в бурю и грозу короля Лира приютил Глостер: за это у Глостера вырывают глаза. Неужели и это можно понять, оправдать,

осмыслить? Любящая Корделия спасает отца — и задушена своими сестрами; «ничего не может быть ужаснее, чем эта случайная, неожиданная — ненужная, по-видимому — смерть лучшей из женщин на глазах у старика отца, и без того вынесшего столь нечеловеческие пытки» (I, 202–203). И это тоже имеет смысл? Это тоже понятно? Это тоже может быть оправдано?

Л. Шестов ставит все эти вопросы и без колебания отвечает на них: да. Жизнь может быть оправдана, жизнь должна быть осмыслена, но понять и оправдать ее может только великий поэт, которому дано видеть глубокую сущность явлений, а не их случайную поверхность. Таким великим поэтом был Шекспир, и он открывает нам смысл трагедии короля Лира.

В чем смысл этой трагедии? Опять-таки в том же, в чем смысл трагедии вообще, в чем был смысл трагедии Гамлета или Кориолана: нужно выстрадать свое развитие, свое человеческое достоинство. Гамлет был только «мыслителем» — трагедия сделала его человеком; Кориолан был только воином, только «тараном», но носил в своей душе великие возможности; трагедия проявила их и обратила его в человека. Так и Лир: он был королем, в нем «every inch a King» — каждый дюйм — король; трагедия должна сделать его человеком. Уже первое оскорбление, нанесенное раздавшему свое царство королю, является началом страшной трагедии: «король узнает, что он человек и ничего больше, т. е. бедное, голое, двуногое животное» (I, 216). Эту истину ему суждено выстрадать, ему суждено пройти тяжелый крестный путь. «За всю свою долгую жизнь он успел лишь научиться чувствовать себя королем... Но ему осталось еще понять, что и все другие люди — короли». И когда он это поймет, он станет «так безмерно прекрасен в своем трогательном величии и могучей кротости... что все вынесенные им муки не только перестают казаться нам нелепыми, ненужными, но получают в наших глазах глубокий смысл» (I, 227). В этом смысл трагедии короля Лира, в этом смысл всякой трагедии. Трагедия, говорит Л. Шестов, вызывает необычайное напряжение сил; все вопросы жизни возникают перед человеком, как они возникли перед Лиром, с той настойчивостью, которая исключает всякую возможность отклонения ответа. Лир выстрадал эти ответы и стал перед смертью человеком: в этом смысл его трагедии, в этом ответ на вопрос, *зачем* ему трагедия? «Если трагедия накануне смерти имеет смысл — приведем мы в заключение последнюю большую цитату из книги Л. Шестова, — если она не оказывается насмешливою игрою адских или — что еще хуже — равнодушных сил; если то, что пережил Лир, нужно было ему, — то этим снимаются все обвинения с жизни. Вместо того, чтобы проклинать судьбу, мы, поняв содержание ее “необъятных книг”, т. е. Шекспира, благословим целесообразность господствующего над человеком закона...» «Там, где для нас хаос,

случай, бессмысленная борьба мертвой, равнодушной, но бесконечно могучей силы с живым, чувствующим, но немощным человеком, т. е. там, где для нас область нелепого трагизма, там поэт видит осмысленный процесс духовного развития. Под видимыми всем людям муками он открывает невидимую никому задачу жизни...» И в этом смысл того, что мы называем *трагической красотой*. «Если бы удары, обрушившиеся на бедную голову старца, были делом “слепой судьбы”, “случая”, ведущих людей к страданию, безумию и смерти, то о трагической красоте не могло бы быть и речи. Мы могли бы говорить лишь о трагическом безобразии...» Трагическое безобразие имело бы место при наличности нелепого трагизма, трагическая красота обусловлена разумной необходимостью; трагическую красоту может создать жизнь, а воссоздать — великий художник, которому ясен закон разумной необходимости. «Найти там закон, где все видят нелепость, отыскать там смысл, где, по общему мнению, не может не быть бессмыслицы, и не прибегнуть ко лжи, к метафорам, к натяжкам, а держаться все время правдивого воспроизведения действительности, это высший подвиг человеческого гения...» (I, 234–235, 241).

Такой подвиг совершил Шекспир; доказать это — цель книги Л. Шестова. «Целые годы призрак случайности человеческого существования преследовал его, и целые годы великий поэт бесстрашно всматривался в ужасы жизни и постепенно уяснял себе их смысл и значение...» «Чем ужаснее представлялась ему действительность, тем настоятельнее чувствовал он потребность понять все то, что происходило вокруг него... Поэт чувствовал, что нельзя жить, не примирившись с жизнью. Пока есть Леры, Гамлеты, Отелло; пока есть люди, *случайно*, в силу рождения или внешних обстоятельств, ставшие добычей несчастья или, что еще ужаснее, виновниками несчастья других, преступниками; пока над человеком господствует слепая сила, определяющая его судьбу, — жизнь наша только “сказка, рассказанная глупцом”...» И Шекспир, по мнению Л. Шестова, показал нам, что слепой судьбы не существует, что Некто в сером — миф, что Случай — мираж, фата-моргана. Случая нет — вот что говорит нам Шекспир. «Если он показывает нам закон там, где мы считаем неизбежным случай, то лишь потому, что там есть этот закон, который мы не в силах различить. Если судьба Лира, казавшаяся всем судьбой человека, которому раздробил голову случайно оборвавшийся с дома кирпич, оказывается осмысленным ростом его души, то не фантазия Шекспира украсила кирпич, а зоркость поэта проследила все результаты действия удара. В “Короле Лире” Шекспир возвещает великий закон осмысленности явлений нравственного мира: *случая нет, если трагедия Лира не оказалась случаем...*» «А если так, то шаров *есть лишь необъясненный случай* (курсив наш). Участь Глостера и Корделии, погибших за короля, уже не наполняет нашу душу фантастическим ужасом, как и неожиданное явление природы

не смущает человека, достаточно вышколенного, чтобы понимать невозможность нарушения закона причинности» (I, 280–281, 242–243).

Этим аккордом заканчивается книга Л. Шестова: случая нет, нелепого трагизма нет, есть лишь осмысленная необходимость; а все нелепое, несправедливое, возмущающее душу, — это только необъясненный случай...

V

Выше мы почти всюду предоставляли слово самому Л. Шестову, не желая становиться между ним и читателями в его апологии трагедии. Читатель выслушал таким образом убежденную и горячую речь рыцаря Целесообразности и непримиримого врага Случая; насколько эта убежденная речь убедительна — вот вопрос, которого мы еще не коснулись. А коснуться его необходимо, так как мы имеем здесь перед собой совершенно особое решение проблемы о смысле жизни, решение, не совпадающее ни с мистической, ни с позитивной теорией прогресса и в корне расходящееся с построениями художественного творчества и Ф. Сологуба, и Л. Андреева.

Действительно, трудно найти большую противоположность мировоззрений, чем у Л. Андреева и Л. Шестова, автора книги о Шекспире. «Некто в сером» у Л. Андреева — ведь для нравственного мира это тот самый Случай, та самая «слепая судьба», которую категорически отвергал Л. Шестов; по Л. Андрееву миром правит равнодушная сила, механические законы которой настолько же фатально необходимы в мире физическом, насколько случайны в мире нравственном; это та самая точка зрения, которую Л. Шестов называл наивно-близорукой и которую он искренно презирал, считая ее уделом «типического современного человека с верой во власть случая» (I, 43). Центральный вопрос Л. Андреева: «Зачем жить, если существует смерть?» — представлялся Л. Шестову уделом книжного человека, «мыслителя» вроде Гамлета. Философия Гамлета на кладбище — это действительно кладбищенская философия; черепа леденят ему кровь: «Что жизнь, если рано или поздно все мы будем такими?! Мысль о смерти, иначе как в виде голого черепа ему не представляющаяся... торжествует над ним. Он не чувствует, что не из нее надо исходить». Так говорит Л. Шестов о Гамлете и мог бы повторить о Л. Андрееве. Ну, а Некто в сером? Некто в сером — это фантом, который должен быть покорен нами; мы должны взглянуть в глаза Елеазара-Случая и оказаться сильнее его: «нельзя примириться с Медузой, не покорив ее» (I, 84, 76). И Л. Шестов покоряет ее, преодолевает фантом Случая и ставит на его место принцип осмысленной необходимости. В этом отношении, как видим, Л. Андреев и Л. Шестов — две прямые противоположности. Кто из них прав? Оба правы.

Л. Шестов прав, ибо он понимает то, что иногда непонятно Л. Андрею: он понимает и принимает *субъективную осмысленность* жизни; в этом как раз и заключается вся суть его книги, доказывающей, что *личная трагедия осмысленна*. Эта мысль вскрыта в книге Л. Шестова настолько блестяще, что нам к ней нечего прибавлять. Человек должен выстрадать свое развитие, должен очиститься и закалиться в горниле горя и мук, — и такое горе, такие муки всегда оправданы, всегда понятны: в этом смысл трагедии, в этом субъективный смысл жизни. С высоты такого принципа находит себе оправдание и та Смерть, от которой с таким ужасом бежит Л. Андреев. Именно потому и ценна жизнь, что существует смерть, сказали мы, говоря о Л. Андрееве; эта мысль получает теперь новое освещение: иногда жизнь делается ценной, субъективно осмысленной только перед взором Смерти. Ибо пока на земле есть смерть, есть и трагедия; а личная трагедия для многих есть единственный путь к субъективной осмысленности существования. Шопенгауэр где-то сказал, что если бы удалить из жизни гнетущую человека трагедию, то человек погиб бы — как погиб бы и в том случае, если бы устранить давление атмосферы на наше тело. Это сравнение можно продолжить; можно сказать, что при чрезмерном увеличении атмосферного давления человек тоже погибнет, будет раздавлен, как он иногда бывает раздавлен чрезмерной тяжестью нравственных мук, непосильно тяжелой трагедией. Но такие случаи не опровергают общего принципа: мы не можем жить вне атмосферного давления. Достоевский выражал эту же мысль своим известным парадоксом: человек до страсти любит страдание, эту единственную причину сознания. «Любит» — об этом можно спорить; но Достоевский прав в том, что единственной причиной сознания, действительно, часто бывает страдание, трагедия: Л. Шестов показывает нам это на типах Лира, Гамлета, Кориолана. Пока существуют страдания — существует трагедия; но если даже в каком-нибудь *Zukunftstaat*'е страдания навеки упразднятся, то все же не упразднится смерть; пока же на земле есть смерть — есть и личная трагедия; пока есть личная трагедия, очищающая и возвышающая человека, — существует субъективный смысл горя, мук, страданий, субъективный смысл человеческой жизни. Поскольку муки эти субъективно осмысленны, поскольку осмысленна жизнь — постольку «разумная необходимость» становится на место «нелепого трагизма», постольку побеждается нами Некто в сером. Так Человек побеждает в поединке Некогого в сером, и мы видели выше, что победа эта остается непонятой Л. Андреевым. Ее понимает, ее раскрывает нам Л. Шестов: он показывает смысл трагедии и тем самым вскрывает неясную для Л. Андреева субъективную осмысленность «жизни человека».

Но прав и Л. Андреев, ставя над человеком своего Некогого в сером, эту слепую судьбу, этот ненавистный Л. Шестову Случай. Л. Андреев

прав потому, что всем своим творчеством он бессознательно вскрывает перед нами основную ошибку тех рассуждений Л. Шестова, с которыми мы познакомим читателя. Ошибку эту можно сформулировать проще всего так: Л. Шестов не видел и не хотел понять того, что *элементы осмысленной трагедии одного человека неизбежно являются в то же самое время элементами бессмысленной драмы другого.*

Поясним двумя-тремя примерами. Вот перед нами «жизнь Василия Фивейского»⁸. Л. Андреев утверждает, что над всей жизнью Фивейского тягостел рок, что Некто в сером стоял со свечой в руке в углу поповского дома; Л. Шестов, наоборот, покажет нам внутреннюю осмысленность трагедии бедного попа: Василий Фивейский, скажет он нам, должен выстрадать свое человеческое достоинство, и из темного, забитого попа, каким он был в начале рассказа, обратиться в сильного и гордого человека. В этом смысл всякой трагедии — мы это видели выше, — а значит, в этом и смысл трагедии Василия Фивейского. Кто прав? Конечно, Л. Шестов: мы видели это, разбирая андреевский рассказ. А если так, то все горе, задавившее свою тяжестью Василия Фивейского, тем самым и оправдывается; если так, то вместо нелепого трагизма перед нами осмысленная необходимость, и все то, в чем Л. Андреев не видит смысла, имеет, следовательно, вполне определенный субъективный смысл. Пусть так. Но вот маленькое замечание: мы помним, что у Василия Фивейского утонул, купаясь, шестилетний сын. Это горе легло свинцовой тяжестью на душу Василия Фивейского. Мы только что доказали, вслед за Л. Шестовым, что горе это было не бессмысленно, а имело вполне определенный смысл в душевной трагедии Василия Фивейского, было ступенькой в его духовном развитии... Еще раз: пусть так. Пусть это горе, эта душевная мука отца имеет смысл и оправдание; *но где смысл и оправдание не этой муки отца, а самой гибели ребенка!* Ведь то, что для Василия Фивейского является лишь элементом его личной *осмысленной трагедии*, то для его шестилетнего сына явилось элементом *бессмысленной драмы*: пошел купаться — и утонул, и нет больше черненького, тихонького мальчика Василия...

Возьмем другой пример: вот перед нами «жизнь Человека»⁹. В ней Л. Андреев не видит внутреннего смысла; Л. Шестов, наоборот, учит нас видеть вполне ясный субъективный смысл в жизненной трагедии Человека. Человек сумел вынести и голодную бедность, и пресыщенное богатство, и снова бедность и одинокую старость — и встретил победителем смерть; гнетущее горе, смерть сына, смерть жены не сломили Человека, он выстрадал свое человеческое достоинство, и жизнь его есть осмысленная трагедия. Но вот опять: смерть сына. Опять перед нами бессмысленная драма. Пошел гулять сын Человека — молодой, красивый, начинающий жить, — и кто-то бросил в него камнем и разбил ему голову. Он умер. Смерть сына является для Человека только

одним из элементов его осмысленной трагедии; ну, а для самого этого убитого камнем сына? Не повторяется ли здесь то самое, о чем у нас уже была речь при разборе творчества Ф. Сологуба: одного распинают, а другой в это время ест ананасный компот? <...> Только там у нас шла речь об эстетических, а здесь об этических переживаниях. Одно дело — повторим мы еще раз, есть ананасный компот, глядя на крестные муки, а другое дело — быть распятым самому; оправдывать и объяснять бессмысленные страдания, бессмысленную драму одного человека осмысленной трагедией другого только потому, что обе одновременны, — все равно, что строить знакомое уже нам умозаключение: *stat baculus in angulo, ergo pluit*. А если так, то чем оправдаем мы гибель сына Человека? *Случайно* камень попадает ему в голову — и «молодое, полное жизни, надежд на будущее, веселое, прекрасное, радостное существо, — слышали мы от Л. Шестова, — вдруг обращается в негодного калеку»; более того — умирает. И пусть его смерть является элементом личной осмысленной трагедии его отца; но для него самого, еще не знавшего никакой трагедии, еще только вступавшего в жизнь — этот удар камня явился элементом бессмысленной драмы.

Что отвечает на все это Л. Шестов? Мы знаем его ответ: он взывает к *вере* в осмысленность человеческой жизни; *верить* в эту осмысленность — «великое дело!» (I, 87; см. выше, стр. 86). Плохо дело, раз приходится прибегать к таким аргументам! Другой аргумент — заключение от частного к общему; прием, как известно, не особенно рекомендуемый в логике... «Случая нет, — слышали мы, — если трагедия Лира не оказалась случаем». Пусть так; пусть в трагедии отныне нет места случаю; но в *драме*?!. Трагедия есть субъективный процесс, развитие явлений нравственного мира; драма же есть *миров*, она характеризуется отсутствием этого субъективного процесса и чисто внешним пересечением двух причинных рядов: шел человек, на голову свалился камень. Л. Шестов нам не доказал, что драмы нет, а есть только трагедия; он доказал лишь, что многие драмы можно объяснить как трагедии. Вот, например, участь Корделии: для нас это только драма, только нелепое и случайное стечение обстоятельств; в центре нашего внимания стоит трагедия Лира. Но если бы великий поэт, хотя бы тот же Шекспир, написал не трагедию «Король Лир», а трагедию «Корделия», т. е. перенес фокус своего внимания на душевную жизнь Корделии, то вся ее судьба стала бы для нас осмысленной, а трагедии Лира, наоборот, мы не смогли бы понять, отнесли бы ее к области «нелепого трагизма», сочли бы ее «драмой». Допускаем и это; допускаем сложный процесс развития нравственного мира Корделии; допускаем, что *многие* драмы можно объяснить как трагедии. А если так, продолжает Л. Шестов, то драмы вообще нет, а *миров* есть лишь необъясненный случай... (см. I, 88.) Вот обобщающее умозаключение от частного к общему; в нем коренится вся ошибка Л. Шестова, заключающего от «*многие*» ко «*все*». Камень

убивает человека — где здесь «трагедия» для убитого? На это не ответит никакой Шекспир.

Эмпирическая очевидность говорит нам, что существуют не только трагедии, но и драмы; против этой очевидности выставляют требование веры: это — покушение с негодными средствами. И сам Л. Шестов не мог не почувствовать, что «неладно что-то в датском королевстве», что в изложенном им мировоззрении есть какой-то *locus minoris resistentiae*, где снова Случай одерживает победу над Целесообразностью. Эта ошибка Л. Шестова нам теперь ясна; мы видим, что в борьбе с фантомом Случая победителем оказался не Л. Шестов. И вопреки его доказательствам мы можем теперь сказать: да, случай есть и всегда будет существовать для человека; случай делает, между прочим, невозможной объективную осмысленность жизни человека. Но мы не будем стоять в ужасе перед этим фантомом, потому что мы уже признали отсутствие объективного смысла жизни; а наличие случая нисколько не мешает ее субъективной осмысленности. Мы не будем, подобно Л. Шестову, «благословлять целесообразность господствующего над ним закона», но и не будем, подобно ему, трепетать перед мыслью о случайности человеческой жизни — к этому приводит нас анализ трагедии и драмы, и в этом состоит мировоззрение имманентного субъективизма.

Ну, а куда же мы денем трупик утонувшего шестилетнего ребенка, черненького и тихонького мальчика Василия? Как оправдаем мы нелепую смерть человека, которому камень случайно раздробил голову? Л. Шестов сам увидел, что на это еще нужно ответить — и дал ответ в последующих своих книгах, отказавшись от своей первоначальной точки зрения.

VI

Книга «Шекспир и его критик Брандес» характеризует собою своего рода эпоху «разумной действительности» для Л. Шестова. Нет драмы, есть только трагедия; нет случая, есть лишь целесообразность; нет нелепого трагизма, есть одна разумная необходимость. Так в свое время Белинский тоже был непоколебимо убежден в разумности всего существующего...¹⁰ И недаром Л. Шестов, потеряв веру в разумную действительность, начинает свою вторую книгу обширной цитатой из знаменитого письма Белинского, разрывающего с философией «Егора Федорыча Гегелева». Ведь Белинский тоже пытался теоретически осмыслить все бессмысленное и тоже был вскоре вынужден отказаться от такой апологии бессмысленного и признать, что причинная законосообразность еще не доказывает нравственной закономерности явлений.

Кстати, небольшое отступление, но любопытный вопрос: как возможна, как психологически объяснима такая вера в смысл бессмыс-

лицы? Сам Л. Шестов дает на это, хотя и по другому поводу, вполне определенный ответ: с детства наш мыслительный аппарат коверкают наши воспитатели, заставляя верить самым бессмысленным вещам. Когда дети слышат рассказы о леших, о русалках, о ведьмах, то их предупреждают, что все это «сказки», в которых «про неправду все написано»; но тут же детям сообщают безапелляционным тоном, что солнце неподвижно, что земля — вращающийся шар и т. п. А между тем «колдун, ведьма, дьявол — это только нечто новое, но понятное, не противоречащее очевидности. Вертящаяся же земля, неподвижное солнце, фиктивное небо и т. п. — все это ведь верх бессмыслицы для ребенка. И тем не менее это — истина, он знает это наверное и с этой неправдоподобной истиной он живет целые годы. Разве такое насилие над детским умом может не изуродовать его познавательные способности? Разве вера в смысл бессмыслицы не становится его второй природой?» (III, 201–202). Это остроумное замечание Л. Шестов мог бы применить и к себе как автору книги о Шекспире, которая вся проникнута этой верой в смысл бессмыслицы... Но скоро Л. Шестов увидел свою ошибку; он понял, что осмыслить бессмысленное не в силах никакой Шекспир. Впоследствии он сам признал, что тщетна была попытка спрятаться за спину Шекспира от ужасов жизни: у Шекспира вовсе нет того полного «оправдания жизни», которое приписал ему Л. Шестов; в произведениях Шекспира — писал впоследствии Л. Шестов — «так много страшных вопросов и ни одного удовлетворительного ответа» (IV, 180). Когда Шекспир писал своего «Гамлета» — говорит Л. Шестов в другом месте, — то для него тогда «распалась связь времен... Это значит — прежняя, бессознательная, дающая нам всем даром вера в целесообразность и осмысленность человеческой жизни рушилась. Нужно сейчас же, *немедленно*, найти новую веру, иначе жизнь обращается в непрерывную, невыносимую пытку. Но как это сделать? Где найти веру? И есть ли такая вера на земле?.. Ответ не только не придет сейчас, но не придет и через многие годы, а Шекспир... будет жить с сознанием, что для него все погребло и что все ответы, когда-либо дававшиеся на гамлетовский вопрос — были лишь пустыми словами...» (IV, 224–225). Вы понимаете, конечно, что здесь, как и всюду раньше, Шекспир только ширма, за которой скрывается Л. Шестов. У Шекспира рушилась вера в осмысленность и целесообразность человеческой жизни; Шекспиру нужно немедленно найти новую веру; Шекспир отныне будет жить с сознанием невозможности ответа на вопрос об объективном смысле жизни: здесь всюду пишется «Шекспир», а произносится «Лев Шестов». Людям нашего роста всегда удобно стать под защиту такого великана, как Шекспир... Когда Л. Шестов верил в смысл жизни, он доказывал нам его произведениями Шекспира; теперь, когда эта его вера рушилась, он снова теми же произведениями Шекспира подкрепляет свою новую точку зрения. Шекспир слишком велик, чтоб

обойти его — слышали мы от Л. Шестова, — и каждый ищет опоры своему мировоззрению в интуициях великого художника. И если бы мы пожелали подойти к Шекспиру с предвзятой тенденцией, то мы без труда сделали бы его выразителем того мировоззрения имманентного субъективизма, которое намечается в настоящей книге...

Итак, Л. Шестов отказался от своей старой точки зрения, от веры в не-случайность и ео ipso осмысленность существования. Мы сейчас увидим, к чему он теперь пришел, но пока, немного забегаая вперед, остановимся на вопросе — что сохранил в дальнейшем Л. Шестов от своего мировоззрения эпохи «разумной действительности».

И прежде всего надо отметить, что Л. Шестов остался и остается до сих пор типичным «субъективистом», каким он был в первой своей книге. Лишь только «объективное» касается своим крылом мира внутренних переживаний человека, то Л. Шестов уж тут как тут, чтобы протестовать против такой узурпации прав субъективного мира: мы это видели на его полемике с Тэнном и ему подобными Сергееми Николаевичами из горных обсерваторий. С высоты своих обсерваторий смотрят на жизнь эти объективные, бесстрастные «мыслители» и считают человека только средством для мировой цели; страдания, радости, муки человека для них не существуют как нечто реальное. Все XIX столетие представляется Л. Шестову заполненным борьбой протестующих индивидуалистов *художников* — Байрона, Мюссе, Гейне — с торжествующими свою победу *мыслителями* вроде Тэна (I, 12–13 и сл.). Мы подчеркиваем это противопоставление, так как во второй книге Л. Шестова найдем аналогичное противопоставление «философии» и «проповеди» (таков даже подзаголовок этой книги), а в третьей — подобное же противопоставление «трагедии» и «обыденности». Во всех этих случаях, как увидим, объективное, общеобязательное противопоставляется субъективному; во всех этих случаях мы имеем перед собой непримиримую борьбу с разными видами объективизма. Для Л. Шестова объективисты — это люди, «признающие абсолютное значение кирпича», того самого кирпича, который согласно всем законам науки, падая, разбивает голову мимо проходящему человеку; это люди — относящиеся к «кирпичу» с восторгом. Мы видели, что в своей первой книге Л. Шестов попробовал отрицать за этим «кирпичом» (т. е. за случаем в нравственном мире человека) всякое значение; он желал этим одновременно отнять почву и у объективистов, и у тех людей, которые относятся к «кирпичу» с ненавистью, которые «с отчаянием и проклятием приняли за единственный закон для человеческой жизни — случай» (I, 25).

Здесь, заметим к слову, есть еще несколько возможных решений вопроса; мы укажем только то, к которому следует прийти с точки зрения имманентного субъективизма. Оно заключается в следующем: при пересечении двух причинных рядов, внутреннего и внешнего, мы

должны рассматривать получившееся явление двояко — субъективно и объективно. Вместе с объективистами необходимо признать хотя и не «абсолютное значение кирпича», но, во всяком случае, его закономерное значение; факт «падения кирпича» — мы все время говорим фигурально — наука вправе изучать с объективной точки зрения закона причинности. Но при этом нет никакой необходимости разделять восторги перед «кирпичом» некоторых крайних объективистов, различных Сергеев Николаевичей из горных обсерваторий. Это с одной стороны. С другой — это же явление мы оцениваем с точки зрения субъективной, исходя из основного принципа этического индивидуализма: человек — цель. И с этой точки зрения «кирпич» не приводит нас в отчаяние; не стоим мы перед ним также и в «грустном недоумении», потому что не приписываем жизни никакой объективной цели, которую мог бы разбить «кирпич» своим падением: в этом — характернейшая черта имманентного субъективизма. Поэтому мы боремся не с объективной наукой, а лишь с объективным телеологизмом, который пытается уверить нас в существовании лежащей вне нас цели. В этой борьбе с объективизмом Л. Шестову принадлежит видное место, хотя его точка зрения не совпадает с только что изложенной. Как бы то ни было, но субъективизм Л. Шестова наглядно проявляется во всех его книгах; мы еще будем следить за этими проявлениями, будет ли то ненависть ко всякому обобщающему «ratio», или к категорическому императиву, или вообще ко всяким нормам. А теперь возвращаемся к тому моменту творчества Л. Шестова, когда для него «распалась связь времен» — т. е., говоря его же словами, окончательно рушилась вера в целесообразность и осмысленность человеческой жизни, вера, которую он так горячо старался внушить читателю (а прежде всего самому себе) в книге о Шекспире. Так часто бывает: перед окончательным неверием особенно горяча бывает последняя вспышка веры; стоит вспомнить одного Василия Фивейского. С этих пор в творчестве Л. Шестова наступает новый, второй, и пока последний период; этот перелом творчества произошел между первой и второй его книгами. Вторая и последующие книги Л. Шестова тесно связаны между собой одной и той же идеей; книга же о Шекспире стоит совершенно особняком, но составляет естественное предисловие «a contrario» ко всему его последующему творчеству. В ней мы имеем утверждение: жизнь осмысленна, и смысл этот проявляется в стремлении к человеческому достоинству, к свету, сознанию, правде, добру... А в остальных его книгах — мы сейчас увидим, как в них трактуется то самое «добро», трубадуром которого Л. Шестов был в своей книге о Шекспире...

Итак, мы стоим теперь перед проблемой нового ответа на старый вопрос: где и в чем оправдание жизни? Только положение сильно осложняется теперь тем сознанием, к которому пришел Л. Шестов: случай — есть, объективного смысла жизни — нет. Не угодно ли при этих

условиях оправдать человеческую жизнь — и смерть Корделии, и случайно разбитую камнем голову человека, и трупик утонувшего черненького и тихонького мальчика Василия? Слово за Л. Шестовым.

VII

Перед нами лежит труп шестилетнего ребенка, а мы ищем оправдания жизни в «добре» — эту общепринятую бессмыслицу вскрывает Л. Шестов в своей книге «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (подзаголовок: «Философия и проповедь»). Мы ищем оправдания в «добре» — т. е. в исполнении «долга», в нравственном величии, в стремлении к человеческому достоинству в борьбе за истину, справедливость, в исполнении общеобязательных этических норм. О ценности всего этого говорить пока не будем, но не ясно ли, что все это «добро» вместе взятое не в силах оправдать ни одной слезинки ребенка, ни одной из бесчисленных драм, ни одного из тех шаров'ов, которыми переполнена жизнь? Вот новая, противоположная прежней точка зрения Л. Шестова; он развивает ее в книге о Толстом и Ницше, вскрывает ее на жизни и творчестве этих двух громадных людей и мыслителей, подобно тому как раньше пользовался для такой же цели Шекспиром.

Разорвав с теорией «разумной действительности», Белинский требовал от жизни, от философии отчета «во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр., и пр.... Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови...». Этими словами Белинского начинает Л. Шестов свою книгу, в этих словах видит он выражение «сущности философской задачи» (II, стр. V и II, стр. 93) и следит, как решалась эта задача Толстым и Ницше.

Как решалась, как решается эта задача, все та же задача о смысле жизни? Л. Шестов видит два пути ее решения: путь *проповеди* и путь *философии*. «Проповедник», по терминологии Л. Шестова, это родной брат тому «мыслителю», о котором была речь по поводу Гамлета в книге о Шекспире; оба они свой мир ореховой скорлупы считают вселенной, а вселенную замыкают в ореховую скорлупу теории, императива, нормы. Живая жизнь вытесняется теориями, которые твердо решают вопросы о смысле жизни; в этих теориях «вполне точно и определенно будет выяснено, почему Филипп II и история терзали и терзают людей, и ежели что-нибудь останется проблематическим, то разве несколько вопросов теории познания, о пространстве и времени, причинности и т. д. Но с этими вопросами, как известно, время терпит...» (II, стр. VIII). Все это — «проповедь», которая в области этики сводится к провозглашению принципов гуманности, общеобязательных моральных норм и вообще всего того «добра», которым пытаются осмыслить жизнь. Совсем не то «философия», которая стремится действительно

выяснить, а не только затушевать шумихой слов гнетущие человека вопросы о смысле бытия. Но такая философия — дело безмерно тяжелое; в ней, как мы уже слышали от Л. Шестова, все вопросы и ни одного удовлетворительного ответа; такая философия тяжела, жить ею безмерно трудно. А силы человеческие ограничены, даже силы титанов духа и мысли; вот почему даже Толстой, даже Ницше в известной части своего философского пути вдруг покидают «философию» и переходят к «проповеди» (II, 92). «Где остановилась философия вследствие ограниченности человеческих сил, там начинается проповедь» (II, 203).

Все творчество Толстого — разрешение одной и той же стоящей перед ним философской задачи о смысле жизни, об оправдании мира. «Война и мир» — истинно философское произведение, говорит Л. Шестов; в этом гениальном романе Толстой требует отчета у судьбы на счет каждого из своих братьев по крови, допрашивает природу за каждого человека и приходит к заключению, что «ответственность за человеческую жизнь нужно искать выше, вне нас» (II, 93 и 77). Но в то же время в этом романе, как и в «Анне Карениной», слышатся начинающиеся мотивы проповеди; Левин твердо уверен, что жизнь его «не только не бессмысленна, но имеет несомненный смысл добра» (II, 12). В чем же этот смысл добра? И что такое это «добро» — любовь к ближним, гуманность, сострадание или что-нибудь иное? И каким образом это «добро» может оправдать хотя бы одно бессмысленное человеческое горе? Эти вопросы «философии» особенно остро стали перед Толстым вскоре после «Анны Карениной» и выражены им в знаменитой статье: «Мысли, вызванные переписью в Москве». Он увидел во время переписи лицом к лицу голодных, холодных и униженных жителей Ляпинского ночлежного дома — и перед ним с новой силой встали старые вопросы о смысле жизни, о смысле мирового зла, в нем вспыхнуло «ожесточение против таинственной и упорной неразрешимости мучительных жизненных вопросов» (II, 94). «Так нельзя жить, нельзя так жить, нельзя» — вот к чему он пришел. Что же оставалось делать? Жить безнадежностью, жить отчаянием? Безмерно трудна «философия» даже для титана. И Толстой пришел, как мы все знаем, к «проповеди», к проповеди того самого добра, которое бессильно оправдать жизнь. Он стал проповедником самоусовершенствования, нравственности, долга, физического труда, целомудрия и многих других столь же почтенных вещей. Но основное свойство «проповеди» то, что она неспособна решить мучительные исходные вопросы ни теоретически, ни практически. Практически — «разве ляпинские жители (после проповеди Толстого) стали иными, разве их судьба стала менее ужасной? Нет, само собою разумеется; ляпинцы забыты: лучше стал сам гр. Толстой» — он стал «сильнее, бодрее, веселее и добрее», по мере того как начал исполнять предписания своей проповеди (II, 36); но ведь это же не есть практическое разрешение вопроса о ляпинцах?

А теоретически — разве вся эта проповедь Толстого, как и всякая проповедь, способна объяснить, оправдать, осмыслить хоть одну слезу в мире? Такова в общих чертах та точка зрения, с которой Л. Шестов разбирает творчество Толстого в первой половине своей книги.

Вторая половина ее посвящена подобному же рассмотрению жизни и творчества Ницше. Здесь еще более подчеркивается, что «добро» не только не может оправдать жизни вообще, но — что еще хуже — даже губит отдельные жизни, всецело покорившиеся «добру». Ницше, говорит Л. Шестов, служил «добру», вел добродетельную жизнь немецкого профессора, занимался научной «проповедью», изучал Шопенгауэра — «и во имя всего этого, что почиталось им тогда самым важным и нужным, отказывался от действительной жизни... Он учился и учил всему, что считал важным, нужным, серьезным и за этим делом совсем позабыл о жизни». Но вот пришла безжалостная болезнь, обрекая его на полное уединение — и только тогда он вступил в область «философии», только тогда он взглянул в глаза жизни, стал мучительно размышлять об ее смысле, ее оправдании. Он понял тогда, что «добро», которому он служил, бессильно само по себе оправдать и осмыслить жизнь, что напрасно он видел в этом «добре» — Бога, оправдание мира. «Он во всей полноте проверил на себе выдвигаемую гр. Толстым теперь (т. е. в период “проповеди”) формулу: “добро есть Бог”, т. е. ничего, кроме добра, не нужно искать в жизни», — проверил и убедился, что «добро» не есть «Бог», что оно не спасает человека, а лишь позволяет ему тешиться самообманом. Самообман этот — все то же отсылание от Понтия к Пилату, которое нам так хорошо знакомо: не находя смысла в *своей* жизни, мы прячемся за нормой «любви к ближнему» и считаем себя в безопасности, как страус, закопавший голову в песок. А между тем, как может эта «любовь к ближнему» осмыслить нашу жизнь, если жизнь сама по себе не имеет ни смысла, ни оправдания? За спиной нормы, правила, императива мы хотим спрятаться от сознания трагедии нашей жизни; Ницше понял это и выразил с удивительной глубиной. «Ницше хотел... “любовью к ближним” заполнить свое существование, закрыться от грозных призраков, посещавших его. И вот что из этого вышло. Добро сказало ему: “*вы убегаете к ближнему от самих себя и хотите из этого еще свою добродетель сделать, но я насквозь вижу ваше самоотречение*”». Подчеркнутые слова принадлежат Ницше («Also sprach Zarathustra»; Von der Nächstenliebe). Ницше понял всю бессмысленность бегства от *личной* трагедии к ближнему; он понял тогда, говорит Л. Шестов, понял своим тяжелым опытом, что все это «добро» — как бы оно ни называлось: любовь к ближнему, сострадание и т. п., — «ничего принести не может и что задача философа в ином: не пропагандировать любовь к ближнему и сострадание, а *справиться с этими чувствами, ответить на вопросы, которые они задают...*».

Это значит — ответить на вопросы о трупике утонувшего ребенка, о смерти неповинной Корделии, о всяком возмущающем нас *micron'e*, об участии каждого из наших братьев по крови. И вот ницшевский Заратустра «ищет прежде всего понять мир, найти осмысленность земных ужасов — великого несчастья, великого безобразия, великой неудачи...». Он приходит этим путем к мучительно-тяжелой «философии»; в чем она состояла — мы это сейчас увидим. Но философия эта, слышали мы, ставит так много страшных вопросов и дает так мало удовлетворительных ответов! И сам Ницше, подобно Толстому, не выдержал тяжести философствования; задыхающимся под этой тяжестью «нужно оправдать как-нибудь себя, нужно забыть прошлое, нужно спастись, избавиться от страшных вопросов, на которые нет настоящих ответов. И Ницше обращается к старому, испытанному средству, которое уже столько раз исцеляло больные и измученные человеческие сердца — к проповеди». Такой «проповедью» Л. Шестов считает ницшевский идеал *Übermensch'a*, сверхчеловека, «который у него играет роль толстовского “добра”, ибо он им так же импонирует и его именем так же давит и уничтожает людей, как и гр. Толстой своим “добротом”»; такой «проповедью» Л. Шестов считает весь ницшевский аристократизм, весь этот «пафос расстояния» и тому подобные построения. «Так прятались от действительности гр. Толстой и Ницше. Но может ли их проповедь закрыть навсегда от людей вопросы жизни? Может ли “добро” или *Übermensch* примирить человека с несчастьем, с бессмыслицей нашего существования?» Конечно, нет. И ответы на эти вопросы Л. Шестов ищет не в «проповеди» Толстого и Ницше, а в их «философии» (II, 21–23, 153, 169, 180–182, 200–207).

VIII

В чем же эта «философия»? И как отвечает она — поскольку может ответить — на все эти вопросы? Как примиряет она человека с бессмыслицей существования, с «нелепым трагизмом», с драмой?

Философия Толстого и Ницше дает на эти вопросы, по мнению Л. Шестова, один общий ответ; ответ этот гласит: *amor fati*. «Моя формула человеческого величия заключается в словах *amor fati*, — говорит Ницше, — не желать изменять ни одного факта в прошедшем, в будущем, вечно; не только выносить необходимость (еще менее скрывать ее: всякий идеализм есть ложь пред лицом необходимости), но любить ее...» И в другом месте: «*Amor fati*: пусть это будет огненные моей любовью. Я не хочу воевать с безобразием. Я не хочу обвинять, не хочу даже обвинять обвинителей. Не видеть — в этом пусть будет все мое отрицание...» И эти мысли, замечает от себя Л. Шестов, дают полное выражение тем настроениям Толстого, в силу которых он отвернулся от ляпинцев, ибо не мог «воевать с безобразием», которого

нет возможности уничтожить; Толстой предпочел «не видеть», предпочел молчаливо признать, что — говоря словами Ницше — «не должно желать быть врачом у безнадежно больного». И поскольку Толстой философ, а не проповедник — он признает, что именно *amor fati*, а не «добро» должно быть маяком нашей жизни.

Разве может «добро» ответить нам на вопрос о смерти человека, хотя бы того самого Ивана Ильича, о котором нам рассказал Толстой? «Как в своей душе гр. Толстой объясняет эту ужасную трагедию ни в чем неповинного человека? Его ответ — проповедь: любите ближнего и трудитесь. Но об этом его не спрашивают, об этом он сам себя не спрашивает. Прочитав Ивана Ильича, мы вовсе не интересуемся узнать, как *нам* спастись от его ужасной участи. Наоборот, вместе с Белинским мы требуем отчета о каждой жертве истории, условий и т. д. (о каждой жертве *случая* — подразумевает, между прочим, под этим “и т. д.” Л. Шестов) и не только не желаем лезть на верхнюю ступень развития, но, наоборот, готовы броситься с нее вниз головой, если нам не ответят за Ивана Ильича...» (II, 134).

Но не одну только такую «проповедь» мы находим в творчестве Толстого, а и глубокую «философию», исповедующую *amor fati*, любовь к неизбежному. Проповедник-Толстой твердит нам: «добро есть вечная высшая цель нашей жизни. Как бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, т. е. к Богу» («Что такое искусство»); а философ-Толстой отрицает — вернее: отрицал — такое «служение добру, как исключительную и сознательную цель жизни... Как в “Войне и мире”, так и в “Анне Карениной” гр. Толстой не только не верит в возможность обмена жизни на добро, но считает такой обмен неестественным, фальшивым, притворным...» (II, 7). В «Войне и мире» во имя «добра» отказалась от «жизни» Соня, и для Толстого она только «пустоцвет». Отсюда вывод: «Можно и должно стараться “быть хорошим”... но это только поэзия существования, а не жизнь. Здоровый инстинкт должен подсказать истинный путь человеку. Кто, соблазнившись учением о долге и добродетели, проглядит жизнь, не отстоит вовремя своих прав — тот “пустоцвет”...» (II, 9). Прежде всего — жизнь, на первом плане — жизнь. «И всякий, кто жил, как бы он ни жил, даже безнравственно, пошло, грубо, не вызывал негодования гр. Толстого... Все живое живет по-своему и имеет право на жизнь. Одни — лучше, другие — хуже; одни — маленькие, другие — крупные люди; но клеймить, отлучать от Бога никого не нужно. Спорить нужно только с Наполеонами, желающими отнять у нас человеческое достоинство, да с Сонями, так неудачно втирающимися своими безрезультатными добродетелями в богатую и полную жизнь» (II, 79). Так формулирует Л. Шестов основной вывод «Войны и мира». Жизнь приемлетя во всей ее полноте, право на жизнь признается за каждым.

Ну, а смерть, гибель, слезы? В ответ — *amor fati*. Князь Андрей умирает — с неизбежностью надо примириться; мало того — ее надо любить. Князь Андрей умер — но жива Наташа, жив Пьер: «я не виноват, что я жив и хочу жить, и вы тоже» — это слова Пьера.

Смерть принимается как неизбежное. А бессмысленные страдания, драма, *шаров*? От них надо отойти, как Толстой отошел от ляпинцев, ибо не должно желать быть врачом безнадежно больного... Тяжела, мучительна, невыносима эта философия (впрочем, тысячи ницшеанцев сделали себе весьма портативную и легкую «аморальную философию» из этой философии Ницше); жить этой философией *шаров* значит жить безнадежностью и страданием. Любить необходимость! Это значит: любить жизнь и все живое, но любить и все безобразное, все нелепое, все ужасное; это значит: любить «зло» настолько же, насколько и «добро», стать «по ту сторону доброго и злого»...

У Ф. Сологуба есть одно небольшое стихотворение, как раз на тему о разделении «добра» и «зла»; поэт рассказывает нам, как «в первоначальном мерцании, раньше светил и огня», боги воззвали его «думать-гадать» о мироздании:

И совещались мы трое,
Радостно жизнь расцвела.
Но — на благое и злое
Я разделил все дела.
Боги во гневе суровом
Прокляли злое и злых,
И разделяющим словом
Был я отторжен от них...

Теперь Л. Шестов, вслед за Ницше, исправляет ошибку опрометчивого поэта и несправедливых богов: становясь по ту сторону благого и злого, мы снова имеем перед собой нерасколотое, цельное мирозданье, мы снова находим отторгнувших нас богов, мы снова примираем человека с миром, не пытаясь «добром» оправдать или осмыслить «зло». Становясь по ту сторону доброго и злого, мы тем самым неизбежно приходим к *amor fati*; мы не объясняем мир, мы принимаем мир. Все бессмысленное зло, всякая драма, всякий нелепый случай не могут быть нами осмыслены; мы не можем ответить на вопрос «зачем». Единственный выход — посмотреть жизни прямо в глаза и принять ее, со всем ее добром и злом. «В жизни, — пишет Л. Шестов, — есть зло; стало быть, его нельзя отрицать, проклинать; отрицание и проклятия бессильны. Самое страстное негодующее слово не может и мухи убить. Нужно выбирать между ролью “нравственного” обличителя, имеющего против себя весь мир, всю жизнь, и любовью к судьбе, к необходимости, т. е. к жизни, какой она является на самом деле, какой она была от ве-

ка, какой она будет всегда» (II, 189). Это и есть *amor fati*. Отвернуться от безобразия, от безнадежности, от ляпинцев, как Толстой, — этого мало для Ницше, ему нужно было большее: «он хотел, должен был *любить* всю эту отвратительную действительность, ибо она была в нем самом и спрятаться от нее не было куда. *Amor fati* — не выдуман им, как и вся его философия, к которой он был приведен железной силой этого *fatum*'а. И потому тот, кто вздумал бы опровергать Ницше, прежде должен был бы опровергнуть жизнь, из которой он почерпал свою философию» (II, 188).

Теперь ясно, каково могло быть отношение Ницше — а мы знаем, что именем Ницше говорит с нами Л. Шестов — к тому «добр», которое якобы осмысливает нелепый трагизм жизни. В первой своей книге Л. Шестов, как мы видели, возводил на пьедестал представителя идеи «добра», «долга», «нравственного величия» — Брута; теперь же для Л. Шестова Брута — бесконечно несчастные люди, пожертвовавшие автономному добру жизнью, своей и чужой. Теперь Л. Шестов понимает, что «совесть», категорический императив, может мучить не только за зло, но и за добро, не только Макбетов, но и Брутов; совесть может мучить и того человека, который всегда был «добродетелен» и всегда думал, что «в подчинении правилу — высший смысл жизни» (II, 67). На примере Ницше Л. Шестов показывает, как «совесть» принимается за это, казалось бы, несвойственное ей дело: «Вместо того, чтобы корить, проклинать, предавать анафеме, отлучать от Бога и людей человека за то, что он был “дурным”, она преследует его за то, что он был “хорошим”! <Чувствует ли читатель, в чем связь всего этого с темой андреевского рассказа “Тьма”? — И.-Р.>... Оказывается, что совесть бичует не только за то, что человек преступил “правила”, но и за то, что он относился к ним со всем тем уважением, о котором говорит Кант...» (II, 156, 171).

Конечно, это не общее правило: всегда останутся добродетельные Бруты и Порции, стоящие вне подобной трагедии духа. Достойная жена Брута, Порция, умирает во имя «добра» страшной смертью — глотает раскаленный уголь; ее Л. Шестов иронически ставит в пример всем апологетам добра как самоцели: «Глотайте угли — а там уже история вас не забудет и соорудит вам памятник — каждому отдельно, или всем вместе, если вас наберется много. Это ли не утешение? Это ли не оправдание жертв и требовательности автономной морали?» (IV, 242). Но сам он категорически отказывается глотать угли, отказывается возводить в закон «добро», отказывается жертвовать действительностью идеализму, отказывается от идеализма и оправдывает «насекомое» (вспомните стихотворение в прозе Тургенева под этим заглавием), оправдывает «действительную жизнь с ее ужасами, несчастием, преступлениями, пороками...»; он утверждает, что «зло» нужно не меньше, если не больше, чем «добро», что и то и другое необходимо

для человеческого существования и развития. «Ницше был первым из философов, который осмелился прямо и открыто протестовать против исключительной требовательности добра, желавшего, чтоб вопреки всему бесконечному разнообразию действительной жизни люди признавали его “началом и концом всего”, как говорит граф Толстой. Правда, Ницше видел одно дурное в “дobre” и просмотрел в нем все хорошее, отступив тем самым от своей формулы, *amor fati*» (II, 190, 197, 208). Но все же он прав в главном, в основном: «добро» не *есть* «Бог», не есть смысл жизни всего существующего. «Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога» — этими словами Л. Шестов заканчивает свою вторую книгу.

IX

Случай — победил: так можно определить отношение второй книги Л. Шестова к первой, где велась со «случаем» такая ожесточенная борьба, поединок Человека и Некогого в сером. Есть только два пути, на которых эта победа слепой судьбы, случая, мировой необходимости, Некогого в сером — не в названии дело — является обоюдоострой: путь ненависти и путь любви. Человек побежден только тогда, когда он рабски покорен, когда он сам признает себя побежденным; он не побежден до тех пор, пока жгучая ненависть или яркая любовь горят в его душе. Есть еще и третий путь, путь имманентного субъективизма, но о нем мы не будем пока говорить, как и о первом пути, который мы видели на примере андреевского Человека; по второму же пути идет Л. Шестов, с ницшевским девизом «*amor fati*»: не ярмо жестокого владыки несет человек, а преклоняется пред ним *sua sponte*, добровольно слагает гимны тому, что проклинают его собратья. Но любовь эта — особого рода; это любовь жгучая, острая, больная, по временам тесно граничащая с ненавистью; *безнадежность* — неизбежная спутница такой любви. Это та любовь, при которой хочется «упасть на пол, кричать и биться головой об пол» (V, 14), — и этой теме Л. Шестов впоследствии посвятил свою замечательную статью о Чехове. Безнадежность эта — неизбежная спутница той *философии трагедии*, которой Л. Шестов посвятил свою третью книгу и вообще все свои последующие работы.

В этих работах мы найдем новые формулировки тех мыслей, с которыми только что познакомились по книге о Ницше и Толстом. Теперь Л. Шестов привлекает к ним для подтверждения своей мысли и Достоевского. *Amor fati* — вот, по его мнению, вся подпочвенная, подпольная философия Достоевского, который «из каторги вынес убеждение, что задача человека не в том, чтоб плакать над Макаром Девушкиным и мечтать о таком будущем, когда никто никого уже не будет обижать, а все устроится спокойно, радостно и приятно (т. е. цель не в “дobre”, не в “гуманности”. — И.-Р.), а в том, чтоб уметь

принять действительность со всеми ее ужасами. Не хотелось, о, как не хотелось ему принимать эту каторжную истину!» (III, 237). Но в этой каторжной истине — вся основа «философии», которую теперь Л. Шестов называет *философией трагедии* противопоставляемой *философии обыденности*, т. е. «проповеди». «В законах природы, в порядке, в науке, в позитивизме и идеализме — залог несчастья, в ужасах жизни — залог будущего. Вот основа философии трагедии: к этому приводят скептицизм и пессимизм...» (III, 229). Эти ужасы жизни надо «принять, признать и может быть, наконец, понять», говорит Л. Шестов; понять — ибо раз они нами признаны и приняты, то *этим самым фактом принятия они и оправданы*. И Л. Шестов снова возвращается к философии Толстого, указывая нам, что «Толстой находит возможным принять без ожесточения жизнь такой, какова она есть...» (Впрочем, на этот раз оказывается, что *amor fati* Толстого есть не что иное, как своеобразная апология мещанства — на эту тему мы найдем у Л. Шестова очень тонкие замечания: III, 70–76.) И снова Л. Шестов возвращается к Ницше и следит шаг за шагом, как от философии и морали обыденности сама жизнь вела мыслителя путем страдания к философии и морали трагедии; он следит, как этим же путем задолго до Ницше пришел к тому же выводу, к той же «каторжной истине» Достоевский. Все это читатель должен сам прочесть (или перечесть) у Л. Шестова, чтобы еще раз убедиться в тонкости замечаний, в оригинальности концепций этого автора и — что всего важнее — в мучительном его искании ответа на все те же карамазовские вопросы. Мы не последуем за ним на этот раз, но остановимся только на некоторых основных пунктах воззрений Л. Шестова, на вопросах, уже затронутых нами выше.

Когда-то Л. Шестов упорно отказывался видеть в жизни драму, нелепый трагизм, случай, *шаров*; теперь, приняв девизом «*amor fati*», он окольным путем возвращается с другого конца к своему прежнему воззрению на «разумную действительность». Л. Шестов отказался, мы это знаем, от мысли осмыслить жизнь путем отрицания случая, путем объяснения драмы: это путь невозможный, непроходимый — рационализировать до конца действительность не в силах человека, и в этом отношении Л. Шестову пришлось отказаться от разумной, т. е. рационализированной действительности, к которой он хотел привести нас в книге о Шекспире. Но ведь *amor fati есть опять-таки признание разумной действительности*, ведь *amor fati* есть в таком случае «восторг перед кирпичом», столь ненавистный в прежнее время Л. Шестову. Правда, это признание разумной действительности сопровождается у Л. Шестова отказом от попытки рационализировать эту действительность (ср. IV, 73). Ненависть ко всякого рода *ratio* теперь становится характерной для Л. Шестова; именно вследствие этого он отказывается объяснять драму, *шаров*, случай. Теперь Л. Шестов уже

не пытается ответить на вопрос «зачем»; он помнит, что эта попытка его закончилась крахом. Зачем камень раздробил голову человеку? — на это ответа нет; есть лишь *вера*: amor fati. Но вера эта не мешает Л. Шестову наряду с декларацией прав человека пред обществом установить и декларацию его бесправия перед законами природы: для него «ясно до осязаемости», что в мире есть какая-то непобедимая сила, давящая и уродующая человека; и кто однажды побывал в ее железных лапах (говоря это, Л. Шестов имеет, между прочим, в виду Чехова), тот навсегда утратил вкус к идеалистическим самообольщениям (III, 32; V, 50, 52). Так, ненавидя, Л. Шестов «любит» необходимость; ясно, что и прежняя ненависть к случаю, несмотря ни на какую amor fati, осталась у Л. Шестова во всей силе. Законы природы, законы необходимости во внешнем мире — ведь они являются в то же время слепую судьбой, случаем для мира внутреннего; в этом смысле случай и необходимость понятия не только коррелятивные, соотносительные, но даже и адекватные друг другу: мы уже видели, что именно таково воззрение Л. Шестова. И с этой точки зрения непримиримая борьба «философии трагедии» с законами необходимости является явным продолжением борьбы со «случаем» в книге о Шекспире.

Вот почему люди трагедии «пытаются открыть отсутствие закономерности уже здесь, на земле, подле себя»; вот почему «порядок и гармония дают их, они задыхаются в атмосфере естественности и законности»; вот почему «для них постоянство есть предикат величайшего несовершенства»; вот почему они «охраняют против необходимости» и целый мир, и одного человека; вот почему, наконец, они так ненавидят общеобязательность, норму, и видят, как мы знаем, «залог несчастья — в законах природы, в порядке, в науке, в позитивизме и идеализме...» (III, 213–229). Это обуславливает и цель философии трагедии. Философия трагедии «борется не с общественным мнением; ее настоящий враг — “законы природы”, людские же суждения ей страшны лишь настолько, насколько своим существованием они подтверждают вечность и неизменность законов...» (III, 239). Отсюда ужас перед всяким «мировоззрением», перед всякой обобщающей схемой, перед всякой нормой, всякой «идеей»... Л. Шестов вспоминает гениальное выражение короля Лира:

..... От медведя
Ты побежишь; но, встретив на пути
Бушующее море, — к пасти зверя
Пойдешь назад...

Медведь — это ужасы жизни; бушующее море — общие идеи. «Достоевский, — иллюстрирует свою мысль Л. Шестов, — побежал от действительности, но, встретив на пути идеализм, пошел назад: все ужасы жизни не так страшны, как выдуманная совестью и разумом

идеи» (III, 96). Все эти идеи — царство философии обыденности; это та самая «Стена», о которой у нас была уже речь по поводу Л. Андреева, та самая «стена», о которую люди трагедии, говоря словами Л. Шестова, «предпочитают лучше расшибить голову, чем примириться с ее (стены) непроницаемостью...». В борьбе с этой «стеной» — весь пафос философии трагедии; и часто человеком трагедии «овладевает отчаяние от сознания, что взятая им на себя задача невыполнима, что трагедия в конце концов должна уступить обыденности...» (III, 232). Но всегда с новым подъемом сил принимается трагедия за борьбу для того, чтобы сломать эту стену, выйти «по ту сторону доброго и злого», за пределы царства общих идей и категорического императива. В этом стремлении «за пределы предельного» — романтизм философии трагедии, несмотря на все ее реалистическое приятие мира действительности, всех ужасов жизни.

Х

Позволю себе небольшое отклонение в сторону, чтобы связать философию трагедии с хорошо знакомыми нам андреевскими и солюбовскими мотивами солипсизма и одиночества; по этой боковой тропинке мы, впрочем, скорее всего придем к самому центру философии трагедии. Действительно, для Л. Шестова начало философии трагедии лежит в одиночестве. Столкнувшись лицом к лицу с ужасом жизни, испытав крушение различных норм и императивов, поняв все бессилие «гуманности» и «добра» осмыслить жизнь — человек «впервые в жизни испытывает то страшное одиночество, из которого его не в силах вывести ни одно самое преданное и любящее сердце. *Здесь-то и начинается философия трагедии*», подчеркивает Л. Шестов (III, 87). Это на горьком опыте узнал Ницше (ср. II, 23, 103, 114 и III, 152, 176), испытал это и Толстой — вспомним еще раз его «Исповедь», пришел к этому и Достоевский, как ни боролся он с такой «каторжной истиной». Но не надо думать, что только таким титанам духа и мысли уготованы оцт и желчь¹¹ одиночества и трагедии: каждому из нас жизнь подносит эту горькую чашу, а если мы не примем ее из рук жизни, то нам приготовит ее смерть... У Л. Шестова есть на эту тему остроумное и меткое замечание: «Ницше, — говорит Л. Шестов, — поставил когда-то такой вопрос: может ли осел быть трагическим? Он оставил его без ответа, но за него ответил гр. Толстой в «Смерти Ивана Ильича» (V, 10). Это не только остроумно, это глубоко верно сказано: да, Толстой гениально показал нам, что «осел» — т. е. всякий человек посредственности, обыденности, мещанства — неизбежно становится трагическим пред лицом смерти.

Вспомним Амиеля¹², этого типичного человека обыденности: что за потрясающий трагизм, что за бесконечное одиночество! «...Даже

наши самые интимные друзья не знают наших бесед с Царем Ужаса. Есть мысли, которых нельзя поверить другому; есть печали, которые не разделяются. Нужно даже из великодушия скрывать их. Мечтаешь один, страдаешь один, умираешь один, один занимаешь и дом из шести досок...» Мы помним, кто говорит эти удивительные по силе чувства слова: не Ницше, Толстой или Достоевский, даже не Ф. Сологуб, Л. Андреев или Л. Шестов, — нет, их говорит Амиель, один из бесчисленных Иванов Ильичей, их говорит «осел», ставший трагическим. Он взглянул в глаза Елеазара-Смерти — и стал одинок; он стал одинок — и в этом было начало его трагедии. И пока на земле есть смерть, до тех пор трагедия неуничтожима — это мы уже знаем; пока на земле есть смерть, до тех пор одиночество не только первое, но и последнее слово философии трагедии, ибо смерть есть то «непоправимое несчастье», которого не избегут ни гений, ни Иван Ильич. А «быть непоправимо несчастным — постыдно, — слышим мы от Л. Шестова: — непоправимо несчастный человек лишается покровительства земных законов. Всякая связь между ним и обществом порывается навсегда. И так как рано или поздно каждый человек осужден быть непоправимо несчастным, то, стало быть, последнее слово философии — одиночество...» (курсив Л. Ш.). Нужно идти к одиночеству, к абсолютному одиночеству, — слышим мы в другой раз от нашего автора: «Последний закон на земле — одиночество... *Résigne-toi, mon coeur, dors ton sommeil de brute!*» (IV, 67, 89, 97). И одиночество снова приводит нас, таким образом, к безнадежности, вне которой нет философии трагедии.

Résigne-toi, mon coeur, dors ton sommeil de brute — этими словами Бодлера¹³ начинает и заканчивает Л. Шестов свою статью о Чехове, о творчестве из ничего, о философии безнадежности. Случая нет, а значит, жизнь осмысленна, говорил когда-то Л. Шестов в своей книге о Шекспире; случай есть, а значит, жизнь бессмысленна, говорит он теперь в статье о Чехове (см. выше, стр. 80). Случай есть. Камень падает и раздробляет голову проходящему мимо человеку — и мы бессильны перед этим случайным фактом. Что делать? «С совершившимся фактом мириться нельзя, не мириться тоже нельзя, а середины нет», — говорит Чехов; ему и его героям остается только, по его же словам, «упасть на пол, кричать и биться головой об пол...». Здесь царство безнадежности, жизнь ничем, творчество из ничего. Выхода нет. И человеку остаются только вечные колебания и шатания, неопределенные блуждания, беспричинные радости, беспричинное горе; остается трагедия, остается безнадежность. Вместо всяких «зачем» можно только «колотиться, без конца колотиться головой о стену. К чему это приведет? И приведет ли к чему-нибудь? Конец это или начало? (Отсюда взял Л. Шестов заглавие своей последней книги.) Можно видеть в этом залог нового, нечеловеческого творчества, творчества из ничего?» (V, 14, 62, 67). На все эти вопросы Л. Шестов, устами Чехова, отвечает

нам — «не знаю...». *Résigne-toi, mon coeur* — и постарайся полюбить свою бедную, больную, нелепую жизнь...

Но если все это так, если последний закон на земле — одиночество и последнее слово философии трагедии — безнадежность; если все нормы, все «*a priori*» и императивы потерпели крушение; если мы не можем, таким образом, избежать подполья, — то каким же путем сможем мы избежать принятия следующего вывода подпольного человека: «...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 за копейку продам. Свету ли провалиться иль мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить...» (Достоевский, «Записки из подполья».) Что может противопоставить философия трагедии этим словам? Ничего. Она вполне принимает их, она подтверждает, что «весь мир и один человек столкнулись меж собой и оказалось, что это две силы равной величины...». *Pereat mundus, fiam*: такова в явном виде эта «каторжная истина», с тайным ужасом принимавшаяся Достоевским и составляющая великую «декларацию прав», возвещенную Ницше. Да погибнет мир, но да буду я — вот основной, универсальный закон философии трагедии; а потому в абсолютном эгоизме следует видеть великое свойство человеческой природы (III, 174–180, 235, 242 и IV, 127).

Как относимся мы ко всему этому — скажем потом. А теперь невольно напрашивается предположение, что от одиночества и от теории абсолютного эгоизма Л. Шестов должен перейти к теоретическому эгоизму, т. е. солипсизму. Этого вопроса Л. Шестов, в противоположность Ф. Сологубу и подобно Л. Андрееву, касается только мимоходом и не с достаточной ясностью. Он иронически замечает, что солипсизм как теория настолько нелеп, что его и опровергать не стоит, — и ядовито прибавляет к этому: «кстати, как известно, опровергнуть его и нет никакой возможности». По-видимому, Л. Шестову хотелось бы — на что он не решается — провозгласить, подобно Ф. Сологубу: все и во всем Я, и только Я, и нет иного, и не было, и не будет; ему хотелось бы связать солипсизм с культом беспочвенности (IV, 153, 157) и оправдать этим свою теорию абсолютного эгоизма. Мы знаем, однако, из примера Ф. Сологуба, что если солипсизмом и можно оправдать что бы то ни было, то, во всяком случае, не жизнь, не смерть, не случай. Кстати будет отметить здесь один намеренно пропущенный нами мотив творчества Ф. Сологуба, диаметрально противоположный шестовскому ужасу перед случаем: это мотив «вечного возвращения», давно уже известный в философии и воскрешенный в последнее время Ницше. Л. Шестов стоит в ужасе перед фантомом Случая, а теория вечного возвращения говорит ему, что случай этот повторялся уже миллионы раз при абсолютно-тождественной обстановке и еще миллионы раз повторится... Хорошее утешение! Оно в миллионы раз увеличивает нелепость жиз-

ни, бессмыслицу каждого отдельного случая... «Какой новый смысл могло дать его жизни, — говорит Л. Шестов про Ницше, — обещание вечного возвращения? Что мог он почерпнуть в убеждении, что его жизнь, такая, какой она была, со всеми ее ужасами, уже несчетное количество раз повторялась и, затем, столь же несчетное количество раз имеет вновь повториться без малейших изменений?» (III, 204–207). Есть от чего впасть в ужас и отчаяние! Это и случается с Ф. Сологубом, когда к нему приходит мысль о вечном возвращении.

Что было, будет вновь.

Что было, будет не однажды, —

говорит поэт («Пламенный Круг»), и считает эту мысль о вечном возвращении страшным сном, мучающим человека:

Мне страшный сон приснился,
Как будто я опять
На землю появился
И начал возрастать, —

И повторился снова
Земной ненужный строй
От детства голубого
До старости седой...

И, кончив путь далекий,
Я начал умирать, —
И слышу суд жестокий:
«Восстань, живи опять!»

Такие сны снятся поэту. Сон этот был бы страшен наяву, если бы вечное возвращение сопровождалось сознанием повторяемости и памятью о каждом из пережитых миггов... Скучная история была бы тогда жизнь! Но, к нашему счастью, такая выдающаяся память удел немногих избранных, вроде Пифагора, который *dicitur meminisse se gallum fuisse* — помнил, что был когда-то петухом... Он был петухом, теперь стал Пифагором, затем станет еще чем или кем-нибудь — это еще не так скучно, тут все же есть значительное разнообразие; но неудобно ли вам миллионы раз повторить до последней черточки вместе со всем миром всю прежнюю жизнь: петуха так петуха, Пифагора так Пифагора... И если вы даже повеситесь под влиянием такой ужасной мысли, то это нисколько вам не поможет: это будет значить, что вы уже миллионы раз именно так кончали свою жизнь и миллионы раз именно так ее окончите...

Всем предыдущим мы хотим еще раз подчеркнуть, что нелепость жизни — а значит, и бесконечно усиливающая эту нелепость идея вечного возвращения — страшна только для тех, кто желает стоять на уже отвергнутой нами объективно-телеологической точке зрения; все эти ужасы бессильны над человеком, стоящим на почве имманентного субъективизма. Допустим, что человечество переживает — следовательно, и я переживаю — в тысячу первый раз одну и ту же до йоты жизнь, хоть я и не помню своих прежних переживаний; и такой процесс повторений не будет иметь конца. Ну так что же? Разве от этого для меня небо становится менее голубым, звездная ночь менее чарующей, поцелуи женщины менее опьяняющими, борьба за великие (субъективно-телеологические!) идеалы менее насущной, шум валов моря менее мощным, ненависть к мещанству менее жгучей? «Страшный сон» Ф. Сологуба не так страшен, как он его рисует; *цель в настоящем* — этих двух слов достаточно, чтобы преодолеть фантом бессмысленности вечного возвращения, бессмысленности жизни, фантом, специально приспособленный для пугливых объективных телеологов.

Цель — в настоящем. Было бы странно, если бы такой типичный субъективист, как Л. Шестов, не стоял на этой точке зрения имманентного субъективизма. Но он стоит на ней — и нетрудно видеть, что в этом одно из центральных положений философии трагедии. Все теории прогресса, и мистические, и позитивные, одинаково ненавистны человеку трагедии; оправдание настоящего будущим — худший из видов того фарисейского «добра», которым совершенно добросовестно самообольщаются столь многие мистики и еще более многочисленные позитивисты. И с великолепной ясностью вскрывает Л. Шестов причины ненависти Достоевского к тому «хрустальному дворцу», под которым автор «Записок из подполья» понимал всеблаженное устройство человечества в грядущем *Zukunftstaat*'e. Мы приведем длинную выдержку — читатель на нас за это не посетует. «Вопрос идет о том, — говорит Л. Шестов, — может ли примирить хрустальное здание Достоевского с его прошлой, настоящей, с его вечной каторгой? И ответ на него дается резко отрицательный: нет, не может. Если задача человека обрести счастье на земле, то, значит, все навсегда погибло. Эта задача уже невыполнима, ибо разве будущее счастье может искупить несчастье прошлого и настоящего? Разве судьба Макара Девушкина, которого оплевывают в XIX столетии, становится лучше от того, что в XXII столетии никому не будет дозволено обижать своего ближнего? Не только не лучше, а хуже. Нет, если уже на то пошло, так пусть же навеки несчастье живет среди людей, пусть и будущих Макаров оплевывают... Достоевский не *хочет* всеобщего счастья в будущем, не *хочет*, чтоб это будущее оправдывало настоящее. Он требует иного оправдания и лучше предпочитает до изнеможения колотиться головой об стену, чем успокоиться на гуманном идеале...»

(III, 99). Вы понимаете, конечно, что Л. Шестов говорит это не только о Достоевском, но прежде всего и о самом себе. Ему не нужны все эти теории прогресса, с их попытками оправдать настоящее будущим; он ищет «иного оправдания». Какого? Ведь «никакие гармонии, никакие идеи, никакая любовь или прощение, словом, ничего из того, что от древнейших до новейших времен придумывали мудрецы, не может оправдать бессмыслицу и нелепость в судьбе отдельного человека» (III, 120). Какого же «иного оправдания» жаждет Л. Шестов? Ответ гласит: *amor fati*. Читатель видит теперь, что *amor fati* есть одно из возможных выражений принципа цели в настоящем. Не надо оправдывать настоящее будущим, мрачную драму XX века светлой пасторалью XXII столетия, или еще более светлой мистерией, имеющей воспоследовать тогда, когда «времени больше не будет», когда мы все будем «Auf Wolken sitzend, Psalmen singen», говоря ядовитыми словами Гейне¹⁴; нельзя оправдывать имманентное настоящее трансцендентным будущим. Надо принять это настоящее таким, каково оно есть; надо принять целиком все ужасы жизни и предоставить трансцендентные утешения верующим: «...все в жизни лишь “человеческое, слишком человеческое” — и в этом спасение, надежда, новая заря...» (III, 182). К признанию настоящего за самоцель приходит таким образом в конце концов и философия трагедии.

XI

Мы очертили с достаточной подробностью главные стороны мировоззрения Л. Шестова; нам осталось теперь сказать несколько слов об его последних работах и перейти к общим выводам.

Мировоззрение Л. Шестова, система Л. Шестова... Как неустанно сражается этот писатель со всякого рода общими идеями, системами, мировоззрениями, и как фатально замыкаются его мысли в круг вполне определенной философской схемы! Он пытается бороться с этим, он не хочет стоять на твердой почве, он пишет в форме отрывочных афоризмов свой «опыт адогматического мышления», «Апофеоз беспочвенности» — и все сие вотще. Пока литературные произведения пишутся словами, а не нотами, до тех пор напрасно взывать: «*De la musique avant toute chose... Et tout le reste est littérature...*» Это исполнимо только в области чистой лирики, но не философского творчества — хотя бы и художественно-философского (каким является творчество Л. Шестова), т. е. творчества, сотканного и из «*musique*» — поскольку оно художественное, и из «*littérature*» — поскольку оно философское. И в конце концов сам Л. Шестов вынужден признать, что есть истины общеобязательные, с которыми не справится никакой бунт (IV, 190); он не признает зато, что у него самого есть схема, мировоззрение — но для нас это более чем ясно. Философия — и проповедь;

трагедия — и обыденность; «добро» — и *amor fati*: в эту схему вкладывает Л. Шестов все свои мысли, все свои книги, начиная с работы о Толстом и Ницше. Он борется со схемами — и бессилён выйти из них; он ненавидит «мировоззрения» — и сам создает одно из них... Старая история! Нет убеждений — в этом был убежден Пигасов (в «Рудине»); нет и не должно быть теорий — такова была теория Писарева... Человек бессилён изменить организацию своего познающего аппарата: всякое познание есть схематизация, всякий связный ряд воззрений есть уже мировоззрение.

Любопытно проследить, как борется сам с собой Л. Шестов, как пытается он разрушить связность воззрений самой формой письма — афоризмами в своем «Апофеозе беспочвенности». Он разрешает себе, он почти возводит в принцип противоречия, непоследовательности; он рад, когда видит и чувствует их у себя: ему кажется тогда, что он избавился от ненавистной общей идеи, от системы, от мировоззрения. «Нет идеи, нет идей, — с торжеством провозглашает он, — нет последовательности, есть противоречия, но ведь этого именно я и добивался...» (IV, 3). *Добиваться* непоследовательности — вот неосторожное слово! Неосторожное потому, что искусственно добиться непоследовательности и противоречий очень нетрудно, но не к этому же стремится Л. Шестов! Противоречия могут прийти сами; добиваться же их Л. Шестову понадобилось для того, чтобы избавиться от системы, от схемы: «Зачем мировоззрение?..» (IV, 4). Человек по десять раз на день меняет свои убеждения и мировоззрения, уверяет нас Л. Шестов; но — странное дело! — сам он вот уже десять лет твердо стоит на одном и том же мировоззрении, провозглашая философию трагедии. И, по жестокой иронии случая, как раз в «Апофеозе беспочвенности», таком разбро-санном и противоречивом со стороны внешней формы, быть может, ярче всего сказывается уже известная нам философия Л. Шестова... «Мыслей к нему приходило много и иногда очень живых и интересных, но не сплетались они в одну крепкую, длинную нить, а бродили в голове, словно коровы без пастуха», — рассказывает Л. Андреев про одного из своих героев («Губернатор»): как хотелось бы Л. Шестову иметь право приложить к себе эти не совсем любезные слова! Идеал Л. Шестова — «незаконченные, беспорядочные, хаотические, не ведущие к заранее поставленной разумом цели, противоречивые, как сама жизнь, размышления» (IV, 5), т. е. именно мысли, бродящие в голове, словно коровы без пастуха... Но уж такая горькая судьба преследует Л. Шестова: в то время, как некоторые писатели (не в именах дело) страстно жаждут хоть какого-нибудь мировоззрения, тщетно пытаясь создать хоть какую-нибудь системку, — у них мысли играют в чехарду или бродят в голове, словно коровы без пастуха; и в то же время стройное мировоззрение является уделом ненавидящего всякие системы Л. Шестова...

В «Апофеозе беспочвенности» Л. Шестов выставляет все новые и новые иллюстрации и аргументы для доказательства прежних своих, уже известных нам мыслей. Кроме Толстого, Достоевского, Ницше, он привлекает в качестве свидетелей еще и Тургенев, Чехов, Гейне, Ибсена — последних двух в статье «Предпоследние слова», представляющей непосредственное продолжение «Апофеоза беспочвенности» (см. т. V). Небезынтересно будет заметить, что «Апофеоз беспочвенности» первоначально был написан как одно целое, под заглавием «Тургенев и Чехов»; отметим также, что, по промелькнувшим в печати известиям, Л. Шестов подготавливает в настоящее время к печати работу об Ибсене. Конечно, и эта работа, в какую бы форму она ни вылилась, будет только развитием уже вполне определившейся системы мыслей Л. Шестова, как это случилось и с «опытом адогматического мышления» — «Апофеозом беспочвенности». Заранее можно предсказать, что мы услышим от Л. Шестова про Ибсена: услышим то же самое, что уже слышали о Толстом, о Достоевском, о Ницше. Л. Шестов покажет нам, что Ибсен сначала был предан «добру», а впоследствии, когда жизнь была уже прожита, он увидел, что добро не помогло ему осмыслить жизнь, что жизнь его бесплодно растрачена, что безвозвратно погибла жизнь, пропала жизнь, — это и выразил Ибсен в своей драме «Когда мы, мертвые, пробуждаемся», отрекаясь устами Рубека от прежней «проповеди» во имя отвергнутой ранее жизни, Ирены (см. V, 150). И что дурного в том, если именно такова будет старая схема новой книги Л. Шестова? Схема — условность; схема — леса при постройке здания; схемой надо пользоваться, но стоять выше нее.

Эту же знакомую нам схему мы находим и в «Апофеозе беспочвенности», и в сборнике статей «Начала и Концы». Теперь Л. Шестов с еще большей силой восстает против того самого вопроса «зачем», на котором когда-то была построена вся его книга о Шекспире; он теперь признает, что случай, драма, шаров необъяснимы, что на вопрос о смысле жизни нет ответа. Смысла, «правды» — нет на земле; но — «правды нет и выше: для меня так это ясно, как простая гамма», говорит пушкинский Сальери. «Нет ни одного человека на земле, — замечает Л. Шестов, — который бы в этих простых и глубоких словах не узнал бы собственных мучительнейших сомнений. Отсюда вытекает трагическое творчество... Мы с испугом и недоумением останавливаемся при виде уродства, болезни, безумия, нищеты, старости, смерти» (IV, 66). Прежде Л. Шестов при виде всего этого задавал себе вопрос — «зачем?» и пытался ответить на него путем анализа трагедий Шекспира; теперь он сам высмеивает «метафизику» своего прежнего ответа. При виде всего этого безумного ужаса жизни, говорит он, «нужно или, стиснув зубы, молчать, или объяснять». Вот за дело объяснения и берется метафизика. Там, где обыкновенный здравый смысл останавливается, метафизика считает себя вправе сделать еще

один шаг. «Мы видели, — говорит она, — много случаев, когда страдания, с первого взгляда казавшиеся нелепыми и ненужными, потом оказывались имеющими глубокий смысл. Может быть, и те, которые мы не умеем объяснить, все-таки имеют свое объяснение...» И так далее, и так далее: еще целых две страницы иронически продолжает свою речь от лица «метафизики» Л. Шестов. Конечно, он говорит о себе самом той эпохи, «когда легковверен и молод он был», когда он смело утверждал, что «случая нет, а царю есть лишь необъясненный случай», когда он ничтоже сумняшеся заявлял, что нет нелепого трагизма, а есть лишь разумная необходимость. А теперь... теперь, если бы в руки Л. Шестова попала миродержавная власть, с каким наслаждением послал бы он к черту эту «разумную необходимость» и без дальних размышлений устранил бы с земли все страдания, все безобразие, все неудачи! (IV, 182–184).

Но раз власти этой в руках нет — «остается одно средство: вопреки традициям, теодицеям, мудрецам и, прежде всего, самому себе — продолжать по-прежнему прославлять мать природу и ее великую благость. Пусть с ужасом отшатнутся от нас будущие поколения, пусть история заклеивает наши имена как имена изменников общечеловеческому делу — мы все-таки будем слагать гимны уродству, разрушению, безумию, хаосу, тьме. А там — хоть трава не расти» (IV, 158). Остается, таким образом, апофеоз жестокости, остается amor fati... И хотя в одном из своих афоризмов Л. Шестов и старается уверить себя, что amor fati есть только временное перемирие с действительностью, что «под личиной дружбы старая вражда продолжает жить и готовится страшная месть» (IV, 72), но это только бессодержательные слова без всякого реального значения. Нет, он бесповоротно принимает все ужасы действительности, твердым голосом говорит им: да будет так. Спрашивать он давно перестал; осмыслить жизнь все равно нельзя, на «зачем?» все равно нет ответа. В этом случае права молодость, говорит Л. Шестов, она никогда не спрашивает. «О чем ей спрашивать? Разве песня соловья, майское утро, цветок сирени, веселый смех и все прочие предикаты молодости требуют истолкования? Наоборот, всякое истолкование к ним сводится. Настоящие вопросы впервые возникают у человека при столкновении со злом. Заклевал ястреб соловья, увяли цветы, заморозил Борей смеявшегося юношу, и мы в испуге начинаем спрашивать... А раз начинаются вопросы — нельзя, да и не нужно торопиться с ответами. И тем менее — предвосхищать их. Соловей умер и не будет больше петь, человек, его слушавший, замерз, уже не слышать ему больше песен. *Положение так очевидно нелепое, что только при очевидном же желаниии во что бы то ни стало сбыть вопрос можно стремиться к осмысленному ответу. Ответ будет, должен быть нелепым — если не хотите его, перестаньте спрашивать...*» (IV, 154; курсив наш.) Этим Л. Шестов окончательно зачеркивает всю

свою книгу о Шекспире, окончательно упраздняет вопрос «зачем». Жизнь должна быть принята нами со всеми ее ужасами, ибо смысла этих ужасов нам не дано разгадать; более того, прибавим мы от себя, этого смысла и вовсе не существует. Тщетны поиски за *perpetuum mobile*, которого не может быть, пока существует закон сохранения энергии; тщетны попытки обоснования объективного смысла жизни, пока человек есть человек, а не пресловутый сверхчеловеческий гений Лапласа¹⁵.

Интересно отметить, как у Л. Шестова, несмотря на весь его субъективизм, иногда прорывается своеобразная «тяга к объективизму». Задыхаясь порою под гнетом своего фатализма, он ищет спасения в «метафизических утешениях». Так приятно помечтать на утешительную тему: а вдруг и бессмыслица имеет смысл?! И притом смысл объективный. А вдруг окажется, что все ужасы земли — это только испытание человеческого духа: «Кто выдержит их, кто отстоит себя, не испугавшись ни Бога, ни дьявола с его прислужниками — тот войдет победителем в иной мир...» (V, 174). А вдруг окажется, что самая вопиющая нелепость — например, бессмысленная старость Плюшкина — имеет вполне определенное объективное значение: «...кто знает, может быть, он (Плюшкин) делает свое, возложенное на него природой серьезное и важное дело...» (IV, 90). Но мы уже видели, как отвечает Л. Шестов на все эти «метафизические утешения», на все эти «а вдруг» и «может быть», на всю эту идеологическую отрыжку его былых надежд и упований на разумную действительность: вспомните его ироническую речь от лица метафизики, приведенную нами страницей выше. Все эти объективные соблазны, столь заманчивые для слабых духом людей, в конце концов бессильны над Л. Шестовым, хотя он иногда и платит им дань; вообще же он категорически отказывается искать объективный смысл в жизни человека: он принимает лишь субъективный смысл этой жизни. Для него развитие, прогресс не имеет объективной цели; он заявляет, что прогресс во времени есть чистейшее заблуждение (если иметь в виду объективную цель этого прогресса); «вероятнее всего, и есть развитие, — говорит он, — но направление этого развития есть линия перпендикуляра к линии времени. Основанием же перпендикуляра может быть любая человеческая личность» (V, 127). Подчеркнутые нами слова выражают собою в скрытом виде все ту же нашу мысль о субъективной целесообразности наших переживаний и о самоцельности каждого данного момента.

На этом пункте, связывающем философию трагедии с положениями имманентного субъективизма, мы и закончим наше знакомство с философско-художественным творчеством Л. Шестова. Хотелось бы еще подробнее, чем мы это сделали выше, остановиться на замечательной статье о Чехове, в которой философия трагедии так близко

приближается к философии безнадежности; на глубокой по мысли статье «Похвала Глупости», которую до сих пор еще многие проциательные критики считают только блестящим полемическим фельетоном, — но приходится ограничиться тем немногим, что попутно говорили мы выше об этих статьях, особенно о первой из них. Нам осталось теперь бросить общий взгляд на все философское творчество Л. Шестова в его целом, посмотреть на его выводы и результаты с той же точки зрения, с которой мы оценивали творчество Ф. Сологуба и Л. Андреева.

ХП

Когда один из критиков «поймал» Л. Шестова на противоречии, то последний иронически ответил критику: «Что правда — то правда. Поймал. Только зачем ловить было? И разве так книги читают? По прочтении книги нужно забыть не только все слова, но и все мысли автора и только помнить его лицо» (V, 121; ср. V, 190). Это относится не ко всякой книге, но, несомненно, относится к книгам Л. Шестова, особенно к такой, как «Апофеоз беспочвенности». Подчеркивать в ней противоречия — напрасный труд: ведь сам автор заявляет нам, что противоречий он только и добивался! Но эти противоречия не мешают нам помнить лицо автора книг о Ницше, Толстом и Достоевском.

Мы не будем поэтому останавливаться на целом ряде частных вопросов, в которых видим у Л. Шестова противоречия и ошибки в постановке или решении; все это — не существенно. Мы ограничимся лишь двумя резкими штрихами, которые рельефнее всего очерчивают «лицо» Л. Шестова: с одной стороны, это — *amor fati*, с другой — психология подпольного человека. На этих двух вопросах выяснится с достаточной ясностью, что ценно и дорого для нас в художественно-философском творчестве Л. Шестова и что, наоборот, является для нас совершенно неприемлемым.

Л. Шестов начал свою литературную деятельность ожесточенной борьбой с мнением о бессмысленности, о случайности жизни. Он утверждал, как мы помним, что необъяснимого случая нет, а есть лишь случаи необъясненные. Взгляд этот возможен, но обуславливается таким крайним объективизмом, который к лицу только великодушным Сергеям Николаевичам из горных обсерваторий. На такой астрономической вышке Л. Шестов не мог оставаться долгое время и скоро спустился из этих возвышенных мест на землю, к житейской бессмыслице, к неоправданной случайности, ко всем черным теням земли. Пришлось признать власть Случая. Для Л. Шестова это знало прийти к абсолютному пессимизму и абсолютному скептицизму. Он пришел к ним, но он и прошел через них, найдя спасение в *amor fati*: от дожда он бросился в воду. Случай есть, он неизбежен, непобе-

дим — так буду же я любить этот случай, любить необходимость (это все равно), любить смерть, несправедливость, несчастья, все черные тени земли. Л. Шестов пришел к тому же приятию мира, которое мы уже видели у Ф. Сологуба:

Я люблю мою темную землю
И, в предчувствии вечной разлуки,
Не одну только радость приемлю,
Но, смиренно, и тяжкие муки.
Ничего не отвергну в созданыи...

Это был единственный выход, оставшийся Л. Шестову, как в свое время и Ф. Сологубу. «Рассудку вопреки» Л. Шестов пытался отстоять смысл мирового зла, смысл царюв'а, но убедился, что разум здесь бессилен; отсюда ненависть Л. Шестова ко всякому ratio* и признание им вопреки всему в мире этого мирового зла, принятие мира в его целом, amor fati. Разум не может ответить на вопрос «зачем», а потому надо принять мир без всяких вопросов. «Уже не стараешься предвидеть и объяснить, а ждешь, принимая все непоправимое за должное», — говорит Л. Шестов; и в этих простых и немногих словах ключ к его философии (ср. IV, 91). Смерть Корделии, труп ребенка, собственные безнадежные страдания — все это непоправимо и не может быть рационализировано и логически оправдано; все это нельзя логически оправдать, но можно только принять или не принять, отвергнуть. В последнем случае мы имеем перед собой бунт человека против Бога, против мира; как возможно подобное неприятие мира и к каким логическим последствиям оно ведет — об этом у нас еще будет речь, а как возможно такое принятие мира — это мы видели на примере Л. Шестова. Он принимает мир и тем самым оправдывает его (логично, но не логически), он с отчаянием и безнадежностью в душе любит его, он со скрежетом зубов обнимает его.

Есть, бывает такая любовь, сопряженная с отчаянием; достаточно вспомнить Достоевского, с такой потрясающей силой развившего этот мотив (в новейшей русской литературе можно назвать Валерия Брюсова, — см. его стихотворения «В застенке», «Видение крыльев» и др.). Любовь Настасьи Филипповны к Идиоту, любовь Дмитрия Карамазова к Грушеньке — вот amor fati Л. Шестова, вот его любовь к мучительной действительности, любовь, сопряженная с отчаянием:

* Это сближает Л. Шестова с неизвестным ему (да и вообще малоизвестным) немецким мыслителем Банзеном (I. Bahnsen), который исходил из утверждения антилогичности сущего. Его главные произведения «Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt» (1882 г.), «Mosaiken und Silhouetten» и др. делают из него замечательного предшественника Л. Шестова¹⁶.

Люблю я отчаяние мое безмерное,
 Нам радость в последней капле дана.
 И только одно я здесь знаю верное:
 Нужно всякую чашу пить до дна, —

эти строки З. Гиппиус Л. Шестов недаром считает такими поэтическими, глубокими, правдивыми (IV, 281): в них выражается основное чувство человека, пришедшего к приятию мира.

В этом принятии мира — ценная и дорогая для нас черта творчества Л. Шестова. Имманентный субъективизм требует принятия мира и тем самым оправдывает его, не рационализируя; это принятие, это оправдание — дело не логики, а психологии, не силлогистических построений, а душевных переживаний. Я принимаю этот мир, со всеми его ужасами, со всей его объективной бессмысленностью, потому что вижу субъективную осмысленность жизни; вы, быть может, проклянете и не примете этот мир именно из-за его объективно не осмысленных ужасов — спора здесь быть не может, логика здесь бессильна. Логика здесь бессильна, а потому мы, ничего не доказывая, никого не убеждая, только говорим, что *если* мы хотим жить, то должны принять этот мир, как он есть. И мы принимаем его, как в конце концов приняли его и Ф. Сологуб, и Л. Андреев, и Л. Шестов, как бессознательно принимают его почти все живущие в этом мире.

Мы принимаем мир. Значит ли это, однако, что для нас обязательна та психология, которую мы очертили выше, психология любви с надрывом, любви со скрежетом зубовым, психология подпольного человека и его *amor fati*? Для Л. Шестова *принимать* мир значит *любить* его ужасы, значит «слагать гимны уродству, разрушению, безумию, хаосу, тьме»; не *принимать* значит для него *проклинать*. Неужели же *tertium non datur*? Неужели же я могу только или любить, или проклинать паровоз, случайно раздавивший насмерть близкого мне человека? Неужели же я могу только или любить, или проклинать камень, раздробивший голову ребенку? Да, я могу проклинать, могу ненавидеть того, кто бросил этот камень, того, кто не остановил вовремя паровоз. Но... но верить в Машиниста вселенной мы предоставляем трансцендентистам разных рангов и степеней; им есть кого любить или кого ненавидеть. Мы же отказываемся проклинать или любить самый *факт*, мы не будем ни любить, ни ненавидеть самую машину. Ребенок бьет стул, о который больно ударился, Ксеркс велел высечь рассердившее его море; но мы не дети и не дикари... и, прибавим также, не подпольные люди. Психология и тех, и других, и третьих нам понятна, но значит ли это, что мы должны ее разделять? И любопытно: взрослые смотрят со снисходительной улыбкой на ребенка, воюющего со стулом, но тут же сами в бессильной злобе шлют проклятия слепой механической силе, причинившей им душевную боль... Надо стать

выше этой детской психологии. Надо принять мир и не сражаться со стульями. Но неужели же нам надо любить эти стулья, любить эту причинившую нам боль слепую механическую силу? Странное зрелище — ребенок, целующий тот стул, о который он ушибся... Да, странное зрелище. И насколько проста и элементарна психология детей и дикарей, настолько сложна психология подпольного человека...

XIII

Психология подпольного человека — это наиболее характерная черта, с которой навсегда останется в нашей памяти «лицо» Л. Шестова. И опять-таки — как и в случае с *amor fati* — нам остается лишь отметить, что дорого и ценно для нас в этой черте и что, наоборот, совершенно неприемлемо.

Высшая степень индивидуализма, отказ от всяких трансцендентных утешений; ненависть ко всякой попытке — позитивной или мистической, безразлично — оправдания настоящего будущим; глубокая личная трагедия; личность, как вершина мира — все эти главные свойства подпольного человека делают его личную трагедию мировой трагедией. Но несмотря на все это, есть одна черта, которая резко отделяет нас от подпольного человека. Эта черта — социальность: инстинкт, совершенно атрофированный у подпольного человека и бесконечно дорогой для нас.

Pereat mundus, fiam, да погибнет мир, но да буду я. «Свету ли провалиться или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить...» Так говорит подпольный человек. Может ли он так говорить? Смеет ли он так говорить? Да, может; да, смеет. Кто или что запретит ему так говорить и так думать: Бог, в которого он не верит, или категорический императив, которого он не признает? Возьмем самый крайний случай осуществления этих подпольных идей: в романе Золя «Париж» ученый-химик, изобретатель страшно сильного взрывчатого вещества, собирается взорвать чуть ли не половину Парижа; представим себе, что вещество это в миллионы раз сильнее и что подпольный человек действительно может одним ударом взорвать весь земной шар... Или другой пример: в романе Н. Лопатина «Чума»¹⁷ перед нами подпольный человек, тоже знаменитый ученый, профессор Хребтов, ненавидящий весь человеческий род и заражающий Москву чумою... * Что вы можете выставить против таких

* Обращаем, кстати, внимание читателей на этот роман, оставшийся, кажется, совершенно незамеченным. Если г. Н. Лопатин начинающий автор — как можно заключить из чисто внешней неопытности его приемов, — то нельзя не удивляться сжатости мысли и силе чувства, с какими написан этот его роман.

людей? Многое, конечно: сумасшедший дом, смирительную рубашку, виселицу... Но разве палка аргумент? — скажем мы, пародируя известные слова Ницше; с каких же это пор *argumentum baculinum* является доводом в пользу «добра», «гуманности» и всего того, что так ненавистно подпольному человеку? *Pereat mundus, fiam; pereat mundus, fiat voluntas mea* — ведь это определенные *идеи*, против которых палка бессильна, как бессильны и все пушки мира. С идеей может бороться только идея.

Какую же идею можем мы противопоставить абсолютному эгоизму подпольного человека? Подпольные люди — не выдумка художника или философа, но факт; идеи подпольных людей — не менее яркие факты; какие же факты можем мы противопоставить им со своей стороны? На это впервые в русской литературе ответил Достоевский, как впервые открыл он нам глаза и на подпольного человека. Достоевский (а в настоящее время Л. Шестов) достаточно компетентный свидетель того, что подпольные люди, подпольные идеи существуют... И вот что интересно: вскрыв перед нами сущность подпольных идей в своих гениальных «Записках из подполья», Достоевский немедленно же, в следующем же своем произведении, «Преступлении и наказании», с не меньшей гениальностью противопоставил подпольным идеям идеи «надпольные», выражаясь по аналогии. В этом главный смысл «Преступления и наказания», главный смысл душевной драмы Раскольникова. Утверждение своей личности Раскольников хочет довести до отрицания других личностей; на пути к этому не весь земной шар ему надо взорвать, а всего-навсего одну старушонку убить. Он убивает ее во имя утверждения своего *я*, во имя принципа «*pereat mundus, fiam*», во имя заповеди абсолютного эгоизма: «я цель, все остальное средство»; и немедленно после убийства перед ним открывается идея утверждения чужого *Я*, во имя заповеди этического индивидуализма: «человек — самоцель».

Вот та надпольная идея, которую мы противопоставляем подпольной. Заметьте: только противопоставляем, ни на минуту не собираясь убеждать или побеждать ею подпольного человека; ведь здесь опять-таки логика бессильна, здесь опять область психологии. Подпольный человек вправе не принять этого нашего переживания, как мы не принимаем его переживаний; оставим же его в нравственном подполье и отнесемся к нему с уважением, так как сам же он учил нас «уважать великое безобразию, великую неудачу, великое несчастье...». (Почему только «великое»? — всякое!) Ибо, поистине, великое несчастье — иметь атрофированным чувство утверждения чужого *я*... Это чувство — несомненный факт, не менее несомненный, чем абсолютный эгоизм подпольного человека. Идея противостоит идее, факт противостоит факту; и мы, чаще всего бессознательно, склоняемся на ту сторону, которая соответствует нашей духовной организации.

Все это приводит нас к чувству социальности, как суммы утвержденных чужих *я*, к чувству, столь чуждому для подпольного человека. Этого чувства у него нет — такова психология подпольного человека; она — факт, но из этого факта вовсе не следует, что он универсален, необходим, что существует он и только он. А между тем подпольный человек, устами Л. Шестова, требует признания за этим фактом, за своей подпольной психологией, универсального значения. «*Pererat mundus, fiam*: для всех людей, в конце концов, существует только этот один последний закон, — заявляет Л. Шестов. — ...но великие более или менее смело выражают его, а невеликие — таят про себя. Закон же остается один *для всех* (курсив Л. Ш.). Не вправе ли мы в его универсальности видеть признак его силы и признать поэтому, что “санкция истины” за героем подполья?» (III, 242). Нет, не вправе, можем ответить мы, и не вправе по двум очень простым причинам. Во-первых: как вам нравится эта ссылка на универсальность как на «санкцию истины» со стороны мыслителя, который неустанно борется со всякими универсальными, общеобязательными истинами, который даже философию определяет как учение о ни для кого не обязательных истинах (V, 128). И вдруг — истина абсолютного эгоизма является общеобязательной, универсальной, законом для всех! Откуда нам сие? Тут дело не в противоречии, а в характерности этого противоречия: борясь с универсальностью, приходится в то же время опираться на нее! Но это только к слову; необходимо было отметить, что ссылка на универсальность совсем не к лицу подпольному человеку. Во-вторых — и это гораздо важнее — никакой универсальности мы в данном случае перед собой не имеем. И когда Л. Шестов вопрошает нас: «Не следует ли в абсолютном эгоизме видеть неотъемлемое и великое, *да, великое* (курсив Л. Ш.), свойство человеческой природы?» (IV, 127), то мы на это отвечаем: великое это свойство или нет — об этом пока спорить не будем, но что оно не «неотъемлемое», не универсальное, не всеобщее — это уже совершенно несомненно. Психология подпольного человека, покоящаяся на этом свойстве, — факт, и мы его принимаем как таковой; но не менее «неотъемлемый» факт и психология надпольного человека, с его утверждением не только своего, но и чужого *я*. Социальные инстинкты не менее сильны в людях, чем индивидуальные: это забывают те, которые хотели бы сделать абсолютный эгоизм законом *для всех* и обратить весь род людской в явных или тайных подпольных людей, в подпольных людей *de facto* или *in potentia*. Но это — покушение с негодными средствами.

Против психологии подпольного человека бессильны какие бы то ни было логические аргументы, как бессильны они и во всех тех случаях, когда мы имеем перед собой разные типы мышления или чувствования. Вспомните великолепного Сергея Николаевича из горной обсерватории: чем можно *опровергнуть* его крайний объективизм?

Ничем. Можно только *противопоставить* его трансцендентному объективизму наш имманентный субъективизм, который для Сергея Николаевича является настолько же неопровержимым. Так и в этом случае: психологии подпольного человека мы противопоставляем настолько же несомненную психологию надпольного человека. Свету ли провалиться или мне чаю не пить? — ставит вопрос подпольный человек и отвечает: свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить. (Где он будет пить чай, если свет провалится, — этим вопросом подпольный человек не задается.) Ответ надпольного человека как раз обратный: мне провалиться, но чтоб всему свету всегда чай пить. *Pergeat mundus, fiam*, пусть погибнет мир, но да буду я, говорит подпольный человек; *pergeam, fiat mundus*, пусть погибну я, но да будет мир, говорит надпольный человек. И в этом — величайшее утверждение личности человека, величайшее проявление этического индивидуализма: кто душу свою погубит, тот спасет ее...

Во всем этом подпольный человек видит только «общие идеи», «самопожертвование», «добро», «гуманность» и вообще все те старые слова, которые он привык ставить в иронические кавычки. И он прав: для него это только «слова, слова, слова», ибо не обладает он тем чувством, которое лежит в основе этих слов, чувством утверждения чужого *я*, чувством социальности. Но ведь такое чувство существует, это — факт, и против этого факта бессильны все подпольные идеи. Абсолютный эгоизм — ведь это не только неосознанный инстинкт, но и «общая идея» (столь ненавистная подпольному человеку); этический индивидуализм — ведь это не только «общая идея», но и врожденный инстинкт. Здесь идея стоит против идеи, факт против факта, переживание против переживания; спор становится излишним, невозможным. И да будет здесь, по евангельскому завету, наше слово «да, да» или «нет, нет», а что сверх того, то все равно бессильно дать перевес той или иной точке зрения. Перед нами подпольная психология и надпольная психология; нам остается только склониться на ту или на другую сторону. Третьего пути нет, если не считать таким третьим путем трагическое положение буриданова осла...

XIV

Насколько бесповоротно приходит Л. Шестов к подпольной психологии, настолько же решительно склоняемся мы к психологии надпольной, в той ее модификации, которая ясна для прочитавших предыдущие страницы. Мы стоим на почве глубокого индивидуализма, мы принимаем личность за вершину мира, но именно потому мы и не можем ограничиться утверждением только своего *я*, принимая за средство все остальное: этому противится непосредственное чувство. И какими страшными словами ни называйте вы это чувство — «мо-

ралью», «любовью к ближнему», «категорическим императивом» и т. п., — какие иронические кавычки ни ставьте, все же это чувство остается первичным фактом, с которым мы должны считаться, с которым мы не можем не считаться. Подпольный человек пытается преодолеть это чувство (если оно у него не атрофировано), пытается стать выше его, стать по ту сторону доброго и злого, ибо, говорит он, чувство это («гуманность», «любовь к ближнему», «добро» и т. п.) бессильно оправдать мир, бессильно осмыслить хоть одну слезу. Да, это так; но что это доказывает? Только то, что нельзя искать в «добре» объективного оправдания жизни — мы помним, как ярко осветил эту мысль Л. Шестов в своей книге о Толстом и Ницше. И именно на такой точке зрения стоит имманентный субъективизм, не признающий в жизни никакого объективного смысла и видящий цель в настоящем. Для нас, как и для Л. Шестова, ненавистны все мистические и позитивные попытки оправдания настоящего будущим, все трансцендентные утешения, все стремления оправдать будущим добром настоящее зло; но все это нисколько не колеблет несомненности факта утверждения чужого я, нисколько не колеблет свойственного человеку чувства социальности.

Здесь лежит выход из подполья — для желающих выйти оттуда; здесь причина возможности тех социальных идеалов, которые так ненавистны подпольному человеку. Для подпольного человека всякий социальный идеал есть попытка оправдать будущим настоящее; вот почему он ненавидит и презирает все эти идеалы. Пусть наши социальные идеалы станут когда-нибудь действительностью, пусть на земле воцарятся мир, любовь и справедливость; но, спрашивается, «разве будущее счастье может искупить несчастье прошлого и настоящего? Разве судьба Макара Девушкина, которого оплевывают в XIX столетии, становится лучше оттого, что в XXII столетии никому не будет дозволено обижать своего ближнего? Не только не лучше, а хуже. Нет, если уже на то пошло, так пусть же навеки несчастье живет среди людей, пусть и будущих Макаров оплевывают». (III, 99; курсив наш.) Мы уже приводили эти слова Л. Шестова, в которых так характерно выражается подпольная философия. Их неприкрытый, голый смысл таков: если я несчастлив, то как смеют люди быть счастливыми? (Заметим в скобках, что теперь читателю должна быть ясна уже отмеченная нами связь между подпольной философией и темой андреевского рассказа «Тьма».) Если я несчастлив теперь, то пусть же все люди будут несчастны навеки; а потому — долой всякие социальные и гуманные идеалы и да здравствует безнадежность!

Мы знаем, что такая философия, такая психология — возможны. Но мы знаем также, что кроме этой философии и психологии озлобленного человека есть и другая, провозглашающая: *peream, fiat mundus!* Это не значит, конечно, чтобы я считал себя только средством, только кирпичом для здания *Zukunftstaat*'а; это значит, что социальный

идеал есть часть моего общего, субъективно-телеологического идеала. Цель жизни — в настоящем, объективного смысла жизни нет; но в мои субъективные цели входит борьба за лучшее будущее человечества: не потому, чтобы это лучшее будущее оправдывало печальное настоящее и прошлое, а потому, что к этому приводит меня мое непосредственное чувство утверждения чужого я, т. е. инстинкт социальности, чувство любви к человеку. Базаров возненавидел мужика при мысли, что мужик этот через двести лет будет в белой избе жить, а из него, Базарова, в это время лопух будет расти: от нас далека эта подпольная озлобленность, ибо сильнее ее наше непосредственное чувство. У кого этого непосредственного чувства нет, тот, конечно, никогда не выйдет из нравственного подполья на свет божий. Смысл нашей жизни не в том, что мы боремся за счастье грядущих поколений; субъективный смысл нашей жизни — в ней самой, в непосредственных переживаниях: это для нас несомненно. Но каким образом отсюда можно вывести, что, следовательно, эта борьба за грядущее счастье не должна входить в наши непосредственные переживания — это для нас непонятно.

Социальность — вот резкая черта, отделяющая нас от психологии подпольного человека. Но социальность эта для нас не оправдывает мира, не осмысливает жизни и в этом отношении мы еще более резко расходимся с теми из надпольных позитивистов или мистиков, которые пытаются оправдать жизнь земным или небесным *Zukunftstaat*’ом. Социальность для нас не конечная цель, а вечно-текущий процесс, одна из суммарных частей субъективно осмысленной жизни. И это признание субъективного смысла жизни, признание цели не в будущем, а в настоящем — признание, столь ненавистное громадному большинству и мистиков, и позитивистов — сближает нас с философией подпольного человека. Вслед за Л. Шестовым, автором книги о Шекспире, мы признаем субъективную осмысленность личной трагедии, хотя в то же время видим и всю бессмысленность драмы; выше мы выяснили, что именно драма, царю, случай — делают для нас совершенно невозможной объективную осмысленность жизни человека. Будущее для нас не оправдывает и не осмысливает настоящего, а потому цель мы видим не в будущем, но именно в этом настоящем, являющемся самоцелью. Любая личность, говоря словами Л. Шестова, может быть основанием перпендикуляра к линии времени; и именно по этому перпендикуляру, а не по линии времени, идет субъективно-осмысленный процесс развития, в котором каждый данный момент есть самоцель. Стоя на этой точке зрения, мы не будем оправдывать имманентное настоящее трансцендентным будущим, а примем это настоящее, примем мир: «...все в жизни лишь “человеческое, слишком человеческое” — и в этом спасение, надежда, новая заря», — слышали мы от Л. Шестова.

Мы принимаем мир — это опять сближает нас с подпольной философией; но сближение это чисто внешнее. Мы опять вынуждены

отстаивать свое принятие мира и против людей трагедии, и против людей обыденности. Подпольный человек требует от нас не только принятия мира, но и прославления всех его ужасов, любви ко всему непоправимому; читатель помнит, почему мы отказались разделить такой *amor fati*. Но тут к нам подходит типичный представитель обыденности, благонамеренный чиновник Негодящев (из романа Помяловского «Мещанское счастье»¹⁸) и тоже требует принятия мира без дальних рассуждений: «Прочь вопросы! Их жизнь разрешит, только бери ее так, как она есть... без смысла жизнь — живи без смысла, худо жить — живи худо...» Мы не хотим оскорблять подпольного человека, сопоставляя его философию с этой философией «трансцендентального чиновничества», по ядовитому слову Помяловского; но нельзя не указать на то общее, что их сближает: это общее — *пассивность* по отношению к жизни, к принимаемому миру. Л. Шестов, например, категорически заявляет, что *amor fati* неизбежно влечет за собой квиетизм¹⁹ (II, стр. XIV). Здесь снова, после внешнего сближения, мы глубоко расходимся по существу с подпольной философией; и снова разделяющей чертой является социальность, во имя которой философия имманентного субъективизма должна быть глубоко *активной* в своем отношении к миру, должна быть философией не покоя, а движения и борьбы за субъективно-телеологические нравственные и социальные идеалы. Несомненно: наш путь и путь подпольного человека расходятся в разные стороны — теперь это достаточно ясно; к тому же его путь лежит в подполье, а наш по земле; но пути эти перекрещиваются в нескольких местах, и на перекрестках этих мы можем время от времени сходить с подпольным человеком. И как бы мы ни расходились в конце концов с подпольной психологией и философией, но для нас всегда останутся глубоко ценными личная трагедия подпольного человека, его мучительные поиски за правдой жизни, за смыслом жизни, его смелый взгляд в глаза жизни и смерти, его непримиримый индивидуализм, его отказ от всяких трансцендентных утешений. Все это дорого для нас и в творчестве Л. Шестова, все это придает его философско-художественному творчеству неумиряющее значение, все это делает творчество Л. Шестова насущным и необходимым для каждого из нас. Остаться с Л. Шестовым не может никто, но пройти через него должен всякий.

XV

Значение Л. Шестова в русской литературе, в истории русской мысли вполне определяется всем сказанным выше. Подобно Ф. Сологубу, Л. Шестов — одинокая вершина, не примыкающая к той горной цепи, которая, соединенная прочной преемственной идейной связью, проходит через всю русскую литературу. Быть может, и для Ф. Сологуба

и Л. Шестова можно установить эту идейную связь, если смотреть на них, как на *идеологов декадентства*; однако развитие этого взгляда, как оно ни интересно, вывело бы нас далеко за пределы нашей задачи. Но если даже Л. Шестов и был идеологом декадентства, то все же он слишком своеобразен, слишком сам по себе, все же он остается одинокой вершиной, доступ на которую открыт, по его же выражению, «nur für die Schwindelfreie». Мы не должны бояться головокружения и должны следовать за Л. Шестовым по узким, трудно проходимым, лежащим над пропастями тропинкам; пройти этот путь, сказали мы, должен всякий, остаться же с Л. Шестовым не может никто именно потому, что Л. Шестов такой одинокий, такой своеобразный писатель. Каждая его книга — с этого утверждения мы начали знакомство с Л. Шестовым — есть книга «für Alle und Keinen»; для всех — так как Л. Шестов ставит вопросы мучительные для всех; для никого — так как слишком своеобразны ответы, которые дает Л. Шестов. «Учеников» и «школы» у Л. Шестова, к счастью для него, никогда не будет. Но зато, к несчастью, у него может быть нечто худшее, чем «школа» и «ученики»: у него может явиться стадо последователей, которые сделают с философией трагедии нечто вроде того, что сделали с идеями Ницше бесчисленные стада «ницшеанцев» разных сортов и степеней...

Сам Л. Шестов прошел через Ницше так же, как прошел раньше через Достоевского и Толстого; но никогда он не был «ницшеанцем». Он пережил Ницше, он перечувствовал и передумал его чувства и мысли в глубине своей души, он дал нам своеобразную — быть может, лучшую во всей мировой литературе — интерпретацию идей Ницше, но «ницшеанцем» он не был никогда, никогда не выкраивал он из Ницше ярлыки и шаблоны на все случаи жизни, никогда не проповедовал той упрощенной морали, которой стада ницшеанцев загрязнили выстраданные мысли Ницше. И то, что случилось не так давно с Ницше, теперь, по-видимому, станет участью Л. Шестова. Конечно, у нас не будет целых стад «шестовцев», но по некоторым признакам можно судить, что его собираются провозгласить и уже провозглашают своим духовным отцом все современные эпигоны декадентства, как в области художественной, так и в области критической мысли. Быть может, Л. Шестов был бессознательным идеологом декадентства, но теперь выродившиеся эпигоны декадентства хотят провозгласить его своим идеологом; его хотят считать своим «учителем» все те, у кого на неделе семь пятниц, у кого мысли играют в чехарду (ведь сам Л. Шестов провозглашает «апофеоз беспочвенности»!), все те, у кого никогда не бывало никаких нравственных запросов и сомнений (ведь сам Л. Шестов борется с «добром» и «гуманностью»!), все те, у кого отроду не было двух последовательных мыслей (ведь сам Л. Шестов «добивается противоречий»!), все те, которые не доросли ни до какого мировоззрения, которые хотят избавить себя от обязанности мыслить

логически, которые хотят иметь право *bona fide* воспевать «похвалу глупости»...

Среди современных эпигонов декадентства немало таких людей — не в именах дело; и все они хотели бы примазаться к имени Л. Шестова, чтобы именем его невозбранно творить всякую моральную и логическую пакость... То, что перестрадал, перечувствовал, передумал Л. Шестов, эти господа хотят надеть на себя, как готовое платье в магазине; они хотят иметь право на опошленные ими выводы философии трагедии, будучи всего-навсего авторами философии водевиля. Считать своим «учителем» или идеологом Л. Шестова они имеют такое же право, с каким бесчисленные ницшеанцы могли считать себя учениками Ницше. И то, что некогда сказал о своих «учениках» Ницше, то Л. Шестов может с не меньшим основанием повторить об этих своих последователях: «Мне нужно обвести оградой свои слова и свое учение, чтобы в них не ворвались свиньи...» Эти «свиньи», скажем мы словами Л. Шестова, прослышали, что кто-то почему-то восстал против логики, против морали, и вообразили себе, что это он поднялся на защиту их дела... И Л. Шестову следовало бы поторопиться обвести оградой свои слова от этих незваных друзей и союзников. Или, может быть, он убежден, что от таких «учеников» не спасет никакая ограда? По его меланхолическому замечанию, «“свиньи” проникают всюду, ибо им и через ограду перебираться не нужно...» (II, 177). В таком случае другое дело...

Но все это только к слову; никакие «свиньи» не могут запятнать своим признанием и помешать нам высоко ценить философско-художественное творчество Л. Шестова. И эта высокая оценка значения Л. Шестова тем более беспристрастна, что мы, как видел читатель, расходимся с ним в очень и очень многом. Л. Шестов воспекает «божественную беспочвенность», мы ищем твердую почву под ногами; Л. Шестов ненавидит и разрушает «мировоззрение», мы строим его: во всем этом мы с ним принципиальные, непримиримые противники. «Чем занимается большинство писателей? — ставит вопрос Л. Шестов и иронически отвечает: — Строят мировоззрения и полагают при этом, что занимаются необыкновенно важным, священным делом!» (V, 28). Этим «священным делом», как ясно из всего предыдущего, занимается и автор настоящей книги, а Л. Шестов считает своим «священным долгом» вести борьбу со всякими мировоззрениями — это ли не диаметрально противоположность взглядов, это ли не коренное и непримиримое противоречие! И однако это не мешает нам чрезвычайно высоко ценить мировоззрение — да, *мировоззрение* — Л. Шестова. А что у Л. Шестова, этого неутомимого *Weltanschauungsfresser's* (это двухаршинное и не поддающееся переводу немецкое слово так хорошо характеризует автора «Апофеоза беспочвенности»!), что у Л. Шестова, говорим мы, есть свое мировоззрение, с вполне определенными

принципами и методологическими приемами — это мы считаем уже достаточно доказанным (см. выше гл. XI).

Но как бы ни расходились наши мировоззрения, мы всегда будем помнить, что в мировоззрении Л. Шестова ставится и своеобразно решается бесконечно важная проблема о смысле человеческой жизни; мы будем помнить, что этот вопрос о смысле жизни является центральным вопросом всего творчества Л. Шестова, что жизнь и смерть он рассматривает под аспектом случайности, и то борется с этим аспектом-фантомом, то подчиняется ему и хочет любить его; мы будем помнить, что как бы ни решал Л. Шестов вопрос о смысле жизни, но всегда для него целью являлась человеческая личность, целью являлись человеческие переживания настоящего, а не будущего. И все это выражено Л. Шестовым так законченно и с такою силою мысли и чувства, что только нашей величайшей литературной беззаботностью можно объяснить то обстоятельство, что в то время как Л. Андреева в широкой публике знают все, а Ф. Сологуба многие — Л. Шестова почти совсем не знают, почти совсем не читают...

Т. УМИН

Лев Шестов

Пока оседлые люди будут искать истины — яблоко с дерева познания не будет сорвано. За это дело должны взяться бездомные авантюристы, для которых *ibi partia ubi bene*.

Лев Шестов

Только тот родной мне, кто изменяется.

Фр. Ницше

I

Больше десяти лет прошло с тех пор, как появилась первая книга Льва Шестова: «Шекспир и его критик Брандес».

Десять лет писательской деятельности — немалый период для того, чтобы завоевать симпатии у читателей и стать даже известным. А между тем, широкие круги мало знакомы с творчеством Шестова. Да это и понятно.

Кто странствует по дальним, неведомым тропинкам, кто привык жить в подземелье, того «обитатели» шумных «центров» вовсе не знают или знакомы с ним понаслышке. И если такой отшельник заговорит с ними человеческим языком, его не слушают, не понимают, а в лучшем

случае к его словам начинают относиться с простым любопытством и только очень редко с любознательностью. Мысли такого человека, его речи и книги слишком новы для тех, кто привык к старому, а его жизненное дело, которому он отдает все свои силы, — глубоко еще скрыто от толпы. Такой писатель не гонится за выработкой миросо-зрания, не ищет успокаивающих идей.

Он твердо знает, что «никогда готовые идеи не прибавят дарования посредственности, и наоборот, оригинальный писатель во что бы то ни стало поставит себе собственную задачу». Так писал Шестов в 1905 году о Чехове в своей статье «Творчество из ничего». И эти слова как нельзя лучше применимы к самому же Шестову.

Всего больше Шестов не любит готовых общепризнанных обязательных истин, мировоззрений и известных «точек зрения».

Недаром же он говорит, что «наиболее заманчивые для нас вопросы это те, на которые нет настоящего обязательного для всех ответа. Я надеюсь, что рано или поздно философия получит в противоположность науке такое определение: философия есть учение о ни для кого не обязательных истинах»*. Это, конечно, не значит, что Шестов отрицает какие бы то ни было заслуги за всеми приобретениями многовековой человеческой мысли, что для него все философские, этические и религиозные ценности, которыми живет современное человечество, никуда не годная ветошь. Совсе нет! «В мире всякая вещь вообще на что-нибудь годится», — говорит Шестов. Годится «на что-нибудь» стройное, последовательное, точно выложенное из отшлифованного гранита материалистическое мировоззрение; не менее полезны для людей пантеизм, идеализм, да и вообще, по вкусу Шестова, «нет совсем плохих *an sich* идей». Он сомневается лишь в том, могут ли все эти «безделушки» (так называет в одном месте Шестов идеи) стать предметом серьезных исканий и может ли в результате такого рода исканий явиться истина?

Может ли терзаемый сомнениями человек достигнуть «конца» и, взобравшись на недостигаемую вершину, оттуда взглянуть на зияющую бездну и... познать истину. Или ограниченному по своей природе, жалкому и ничтожному человеку не дано этой возможности, и ему суждено всю жизнь оставаться лишь накануне истины? И если так — если мучительное искательство, священная борьба, непреклонная решимость идти вперед и страстное желание узнать истину, найти Бога живого — лишь даром потраченный труд, и даже избранникам — закрыты последние двери, — то не лучше ли остановиться на полпути, принять эту часть за целое, устроить себе временный привал и отдохнуть «хотя бы на воображаемой вере в достигнутую цель?..»**

* Шестов Л. Начала и концы. С. 128.

** Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 17.

Или... или надо идти вперед «к началам и концам», без устали двигаться по одиноким дорогам, порою спотыкаясь и падая, но все же сохраняя в своей душе любовь к свободе, жажду стремлений и дерзновенную смелость борьбы?!

Сочинения Шестова дают нам ответ на эти вопросы. Шестов характеризует ученого человека-философа, который любит «хорошо утопанные дороги, на которых легко и свободно движется теоретическая мысль, где нет ни деревца, ни травки даже, где царит прямая линия»*. Но Шестов не может сидеть за столом таких ученых, они чужды его душе, любящей «свободу и воздух над свежей землей». Он так же, как и Ницше-Заратустра, «слишком горяч и сожжен собственными мыслями», чтобы оставаться в «прохладной тени» тех, кто «ценит только логическое мышление, то есть беспечное движение по однажды принятому направлению»**.

Шестову известна усталость мыслителей, учителей и основателей различных великих систем, которые, потеряв способность или попросту не желая двигаться вперед, останавливаются на полдороги и предаются покою. Усталые, они утешают себя, что дошли до конца и теперь им разрешается сон и отдых. Шестов высмеивает этих философов: он убежден, что «настоящий исследователь жизни не вправе быть оседлым человеком и верить в определенные приемы искания. Он должен быть готов ко всему: уметь вовремя заподозрить логику и вместе с тем не бояться прибегнуть, когда нужно, хотя бы и к заклинаниям, как делали Достоевский и Ницше»***.

Такому человеку не до сна, он ищет свою истину различными, мало кому знакомыми путями, он всегда бодрствует и неохотно расспрашивает других, куда и как ведет дорога к истине, философ сам прокладывает себе тропу...

И если вы спросите такого человека: куда и зачем он идет, он наверное ответит вам словами измученных чеховских героев: «не знаю», или повторит слова Шестова: «мы будем идти к началам, будем идти к концам — хотя наверное знаем, что не дойдем ни до начала, ни до конца»****.

II

В своей книге «Начала и концы» Шестов уже не в первый раз, но все с той же силой и порою со свойственным ему сарказмом восстает против непоколебимых убеждений, общеобязательных истин и мировоззрений, он подкапывается под самые дорогие, установленные временем

* Там же. С. 16.

** Там же. С. 17.

*** Там же. С. 18.

**** Шестов Л. Начала и концы. С. XI.

ценности, истину, разум, прогресс и справедливость, бросает им дерзкий вызов и произносит древнюю формулу «De omnibus dubitandum». Во всем надо сомневаться, или, «иначе говоря, в тех случаях, когда убеждение особенно крепко и непоколебимо, сомнение и призвано исполнить великую свою миссию»*.

С таким лозунгом лучше всего пускаться вплавь по великому и безбрежному морю человеческой мысли. Конечно, вы рискуете, что ваш корабль может быть разбит и унесен в водоворот, но зато какая ширь, какой простор! Вы сбрасываете с себя тяжелые оковы логики, что так давно уже стесняют вашу свободу, вы больше не боитесь законов здравого смысла, вас не страшит уже более непостижимое «потустороннее», вы, наконец, становитесь несколько снисходительнее даже к безумию и ненормальности... И в самом деле, «ненормальный человек ведь тоже живет, чувствует и думает: с какой же стати станем мы отбрасывать как ненормальное для познания все содержание его часто богато-своеобразной содержательной жизни», спрашивает Шестов.

Правда, такой смелый пловец, всегда и во всем сомневающийся, у которого одно желание — идти вперед, ничему не «учит» и многого не объясняет...

А что еще ужаснее — порою впадает в противоречие... Но ведь он и не претендует на учительство, не ищет последователей, ему хорошо известно, что охотники до проповеди и без него всегда найдутся, зачем же в самом деле ему пытаться распространять свое учение. Да, наконец, «разве философ может быть учителем»?

Такой вопрос и ставит Шестов в своих последних афоризмах и дает на него решительный ответ: «Философ не только не может, но и не хочет быть учителем. Учителя бывают в гимназиях, в университетах — они преподают арифметику, грамматику, логику, метафизику. У философа же совсем иное дело, нисколько на учительство не похожее»**. Задача философа, как ее понимает Шестов, вовсе не в том, чтобы выяснить свою «точку зрения» и постараться дать ей возможно большее распространение. И не для того он пишет книги, чтобы распространять свое учение и поучать людей. Философ сам блуждает по дальним улицам и темным подземельям, он сам ищет света. Мысли как искры вспыхивают в его голове, рождаются и вновь умирают, а он без передышки все идет и идет... О таких исследователях жизни повествует нам часто Шестов. И когда он рассказывает нам об их одиссее — его речь становится страстной, его голос дрожит, его лицо преображается, и тогда вы чувствуете, как дороги и близки они его душе. Вот что говорит Шестов о тех, кто странствует по «окраинам

* Там же. С. 124.

** Русская мысль. 1909. Т. IV. (Апрель 1909. № 4. Аф. № 3. Великие кануны. С. 32.)

жизни». «Они зовут к себе читателя как свидетеля, они от него хотят получить право думать по-своему, надеяться — право существовать. Идеализм и теория познания прямо возвещает им: вы безумцы, вы безнравственные, осужденные, погибшие люди. И они апеллируют к последней возможной инстанции в надежде, что этот страшный приговор будет отменен»*.

В этих словах вы слышите сарказм и внутреннюю тревогу, призыв к борьбе и непоколебимую решимость идти вперед, в них чувствуется глубокая скорбь, муки одиночества и радость великой надежды, что не все еще кончено и что возможна «философия трагедии»...

III

Философия трагедии, или... философия подпольного человека. Вот что занимает Шестова, что составляет ось, вокруг которой так часто вращается его мысль. Шестов знает, конечно, что в ту область человеческого духа, которая зовется трагедией, люди добровольно не идут. Он, естественно, и не зовет «туда» никого. Ему, так же как и Ницше, хорошо известно, что «кто избрал себе такой путь, тот не найдет спутников»**.

Ибо там, где кончается разумное и ясное, постижимое и отчетливое, и начинается область безумия, даже великий человек останавливается в нерешительности и вопрошает: «Куда идти?» Этот страшный вопрос «куда идти», этот призрак ненормальности, по мнению Шестова, стоял все время перед графом Толстым, он давил его колоссальный ум и, наконец, заставил его «помириться с посредственностью» и вернуться к «положительным идеалам». Толстой не нашел в себе силы, чтобы добровольно оставить этот мир со всеми его идеалами, добродетелью и любовью и уйти в подполье... А ведь кто знает! Быть может, там, перед его пытливым взором, открылись новые миры, и он познал бы многое, о котором нормальные люди и «мечтать не смеют». Ведь, утверждает же Шестов, что подполье выучивает...

Но Толстому нужен был мир и покой, ему хотелось видеть здесь, на земле же, устроенное человечество, ему надоели шатания, вечные скитания и полеты в заоблачные выси, и он пришел к проповеди «положительных идеалов». А ведь, по мнению Шестова, колебания являются необходимым элементом «в суждениях человека, которого судьба подводила к роковым задачам»***. Разительным примером тому могут служить Достоевский, Ницше, Ибсен и Чехов. О них постоянно и говорит Шестов.

* Шестов Л. Достоевский и Нитше. С. 17.

** Ницше. Утренняя заря¹.

*** Шестов Л. Начала и концы. С. 40.

Чехов — любимейший писатель Шестова. Он часто возвращается к Чехову, с любовью и вдумчивостью говорит о нем. И между ними поистине существует та интимная близость, то родство или скрещивание душ, которое нельзя обнаружить ни сравнительной характеристикой так называемых «общих» идей, ни сопоставлением отдельных фраз. Но зачем слова? Зачем идеи? Разве они могут передать нам всю глубину аналогичных человеческих переживаний, разве в силах они выразить сложную гамму человеческой скорби, печали и радости? А мысли — ведь они лишь, по верному замечанию Ницше, «тени наших ощущений, всегда темнее их и проще». И Шестов не любит слов, он даже рекомендует и другим по прочтении книги забыть все слова и мысли автора и помнить лишь его лицо. Недаром же Антона Чехова он называет тишайшим писателем...

Вы помните чеховского дядю Ваню, который после кошмарной сцены, разыгравшейся в доме его же брата, оставшись наедине с тоскующей Соней, откровенно признается ей в своей слабости, что не мог молчать. «Пропала, пропала — все знают, что пропала. Молчи, вопли не помогут. И выстрелы не разрешат ничего». И правда, когда жизнь прожита, все надежды и грезы разбиты, когда прошлого уже не вернуть, гордый человек должен в себе самом затаить свое горе и молчать. Так «постепенно, говорит Шестов, водворяется грозное, вечное молчание кладбища»*. Мириться с фактом трудно, не мириться еще труднее и даже невозможно. Где же выход? «Не знаю», — отвечают изломанные, надорванные, страдающие, больные герои Чехова. «Молчи, вопли не помогут», — говорит нам одиночество.

Шестов указывает на то, что творческая мысль Чехова постоянно вращается около этих поконченных, загубленных, безнадежных людей. И сам Чехов, по определению Шестова, может быть назван певцом безнадежности. Все пьесы Чехова рисуют нам борьбу двух начал: ясного, сознательного и положительного с неведомым, смутным, неотчетливым.

Как верно отмечает Чуковский, «герои Чехова, говорящие ясно», всегда в борьбе с говорящими «не то»². И вот эти-то говорящие «не то», «не знаю», возбуждающие отвращение у представителей положительной науки, близки и дороги чеховской душе.

Чехова не страшит уже призрак ненормальности, наоборот, по словам Шестова: «Чехов, по-видимому, чего-то ждал от ненормальности и оттого уделял так много внимания выбитым из колеи людям»**.

И кажется мне, что сам Шестов чего-то ждал и ждет от ненормальности, и, быть может, потому он так много внимания уделяет этому вопросу... В предисловии к книге «Начала и концы», написанном в 1908 году, мы встречаемся с таким его заявлением: «Мне уже однажды пришлось указать, что разбитая голова часто является первой

* Апофеоз беспочвенности. С. 89.

** Шестов Л. Начала и концы. С. 62.

страницей истории развития гения. Мне, конечно, не поверили — особенно идеалисты, которые твердо знают (идеалисты, вообще, очень многое очень твердо знают), что разбитая голова есть разбитая голова и только. Я бы мог сослаться на подтверждение моего мнения на труд известного психолога Джемса “The varieties of religious experience”³, но в предисловии, — оговаривается Шестов, — нужно быть кратким». И уже более подробно останавливается Шестов на затронутом им вопросе в своей статье «Разрушающий и созидающий миры». «А что, если, — спрашивает он, — как раз чувства и мысли ненормального человека могут привести нас к таким законам, даже откровениям, о которых нормальные люди даже и мечтать не смеют»*.

Конечно, этот новый мир чувств и откровений, о которых нормальные люди, быть может, «мечтать не смеют», нельзя фиксировать, трудно и даже невозможно сообщить свои знания об этом мире другим: здесь прежде всего необходим личный опыт... Но ведь, по мнению Шестова, «вообще есть знание, оно-то и является предметом философских исканий — к которому можно приобщиться, но которое по самому существу нельзя передать всем, то есть обратиться в проверенные и доказанные, общеобязательные истины»**.

Как видите, Шестов не очень уж дорожит научными истинами и отказаться от недоказуемого знания «ради того, чтобы философия получила право называться наукой» он вряд ли решится... Наоборот! Шестову особенно ценны и дороги приемы недоказуемого знания, которое может привести человека к новым откровениям, к новым, неизвестным мирам. Недаром же он говорит: «Чтобы сделать невозможное, нужно прежде всего отказаться от рутинных приемов. Как бы упорно мы ни продолжали научные изыскания, они не дадут нам жизненного эликсира. Ведь наука с того и начала, что отбросила как принципиально недостижимое стремление к человеческому всемогуществу: ее методы таковы, что успехи в одних областях исключают даже искания в других»***. И вот именно это искание в других областях, эта «попытка искать ответа на загадки бытия совсем в ином опыте, может быть, и “ненормальность” перед судом обыденного сознания»**** сближает самого Шестова с творцами прагматизма Джемсом и Шиллером⁴. А ведь психолог Джемс, иронически замечает Шестов, «американец, человек практический и очень доверяющий здравому смыслу. И тем не менее чуть ли не вся книга (Джемс. “The varieties of religious experience”, есть русский пер. Т. V.) посвящена похвале глупости»*****.

* Русская мысль. 1909. Т. I.

** Русская мысль. 1909. Т. I. V. Великие кануны.

*** Начала и концы. С. 59.

**** Русская мысль. 1909. Т. X. Лазарев А. Прагматизм⁵.

***** Начало и концы. X.

IV

Такой именно похвале глупости посвящена в сборнике «Начала и концы» статья Шестова, написанная по поводу книги Бердяева «Sub specie aeternitatis». Здесь снова Шестов объявляет войну здравому смыслу и противопоставляет ему Глупость, или то, что Бердяев называет Большим разумом. Но не в этом дело.

Что Шестов борется со здравым смыслом, ненавидит всякого рода ratio — для нас, конечно, не ново. И я останавливаюсь на этой статье не для того, чтобы лишний раз указать с кем и чем воюет всю свою литературную жизнь Шестов, а совершенно по другим обстоятельствам.

В статье, о которой идет речь, Шестов делает кое-какие вольные или невольные признания, так сказать, pro domo sua. Он удивляется, что одни из критиков причисляют его к пессимистам, другие к скептикам. Шестов спешит опровергнуть все эти слухи и заявляет так: «Когда я впервые услышал, что меня окрестили скептиком и пессимистом, я просто протирал глаза от удивления»*. И действительно, зачислить Шестова в скептики, одеть его в плащ пессимиста или вообще «занести» его в известную графу — по меньшей мере странно.

Неужели же из-за того, что человек стремится к истине и не принимает первое попавшееся заблуждение за действительно непогрешимую догму, он заслуживает быть зачисленным в скептики? Его называют пессимистом, но послушайте, что говорит он сам на это: «Я люблю и день, и раннее утро и сумерки, и глубокую ночь. Чудесны высокие снежные горы и зеленые долины. А как хороши безлюдные, каменистые пустыни в Альпах! Даже зимняя метель и бесконечный осенний дождь имеют свою прелесть! Словом, во внешнем мире мне все или почти все нравится (сейчас вот даже не могу припомнить, что в нем есть дурного). Только человека обидела природа. Ему бы следовало быть умней, красивей, добрее, даровитее, богаче... Неужели желать этого значит рисковать, что тебе пришьют ярлык пессимиста?!»**

Шестов, однако, сам якобы помогает своим критикам разобраться в его философии и называет ее адогматическим догматизмом.

Но тут же со скрытой иронией высмеивает тех, кто вообще гонится за названиями и определениями, кто живую свободную человеческую мысль пытается втиснуть в определенные рамки и подвергает ее механическому анализу. И тем, кто Шестову желает пришить какой-нибудь ярлык, кто ищет в его книгах последовательности, «выводов», стройности, он отвечает: «Разве так книги читают? По прочтении книги нужно забыть не только слова, но и все мысли автора и только помнить его лицо»***.

* Там же. С. 119.

** Там же. С. 124.

*** Там же. С. 121.

Кто хочет понять Шестова, должен прежде всего отрешиться от старой привычки классификации идей писателя по рубрикам, стараясь вылавливать основные его мысли и группируя их в известной последовательности, делать соответственные «выводы». Иногда ведь оттенки мыслей, те или иные вскользь брошенные замечания, неоконченные фразы, намеки могут дать нам больше для понимания и распознавания души писателя, чем всякого рода оформленные, спаянные железными цепями логики положения. Правда, для этого надо иметь некоторый навык, а еще больше особую склонность... Следует, наконец, не ограничиваться лишь одним «знакомством» с произведениями таких писателей, нужно их читать и перечитывать. А для всего этого обязательно нужны привычка и терпение: «Надо привыкнуть разбирать иероглифы».

И в произведениях Шестова больше всего меня пленяют именно эти иероглифы, эти осколки, оттенки его подвижной мысли, которые придают всему творчеству глубоко-интимный и вместе с тем всеобъемлющий характер...

В сочинениях Шестова чувствуется тот беспокойный и недоверчивый дух, который не дает человеку застыть на определенной догме, а гонит его вперед и глубже. Мысль Шестова движется не по утоптанному, хорошо изученному большому дорогам, она блуждает по закоулкам, заросшим тропинкам, она спускается под самые дорогие человеческие, «слишком человеческие ценности». Там в подполье, глубокой ночью, в одиночестве рождаются новые мысли, и в тысячный раз он возвращается к разгадке «проклятых вопросов человеческого бытия».

Шестов всегда переживает внутреннюю тревогу, надеется, подозревает, ищет света, истины, зовет к себе своего читателя, чтобы порою вместе с ним разделить тяжелые муки исканий и снова возвратиться к самому себе...

Б. А. ГРИФЦОВ

Лев Шестов

I

Писать о Шестове — не значит ли рассказывать о том, как дьявол похитил человеческую душу? При этом он завладел ею не из-за ее греховности и злобности, но, наоборот, в ад безвыходных мучений, безнадежности, непоправимого несчастья была брошена душа простая, здоровая и радостная.

«Так как рано или поздно каждый человек осужден быть непоправимо несчастным, то, стало быть, последнее слово философии — одиночество», — так говорит Шестов теперь¹. В иных местах он перефразирует эту мысль, не изменяя её существа. «Безнадежность — торжественнейший и величайший момент в нашей жизни». «И именно то, что выводит нас из нашего обычного равновесия, что разрывает, раздробляет на бесконечные малые части наш опыт, что отнимает у нас радости, сон, правила, убеждения, и твердость, все это — есть вера, все это — моменты соприкосновения с мирами иными». В этом мире — непоправимое несчастье, а о мире ином свидетельствует лишь то, что отнимает радости, сон и твердость. Эта основа учения Шестова, эта главнейшая мысль — ужас или нелепая выдумка. Об аде телесном теперь думать уже не приходится, но ад мысленный, неизбежность в мыслях принять постулат ада, насколько же это жесточе² игрушечных старинных адских мучений.

Но делаются еще больше и нелепее теперешние мысли Шестова, когда узнаешь, что сердце его не всегда было разорвано, что наоборот, совсем недавно, каких-нибудь десять лет назад он говорил совсем иное, был проповедником мыслей таких простых, явных, здоровее которых отыскать невозможно. Брут был его героем, Брут, которого Шестов восхвалял за то, что тот «выходит на историческую арену, чтобы жить с людьми, чтобы помочь их нуждам, чтобы научить их быть лучшими». Кроме того, нельзя не заметить, что за эти десять лет не произошло никакой резкой катастрофы, а совершился только постепенный, логический и даже логичный переход, последовательность которого так велика, что, если кто-нибудь согласится с его восхвалением Брута и проделает до конца ту же логическую задачу, проследит весь путь Шестова, то неизбежно должен будет принять и его вторую мысль — о безнадежности.

Итак, литературная биография Шестова может показаться неизбежным переходом от здорового, ясного гуманизма к мыслям бредовым, пугающим и в самом деле страшным, дьявольским.

Но если бы все дело сводилось к этому переходу, то, может быть, он был бы не столько страшным, сколько изумительным и ободряющим. Принять крайние мысли, последние выводы, не содрогнувшись, — не свидетельствует ли это о силе. Не настает ли время решительно отбросить всяческие сентиментальные примиренности и хотя бы ценой ада добиться своей и твердой речи?

Однако, разлад и борьба проходят гораздо дальше. Нужно иметь в виду, что Шестов, как никто сохранил простоту и строгость слов, чтобы понять, что его мысли о безнадежности — вовсе не случайное «настроение», но в самом деле основная и с трудом добытая истина. И вот спрашивается, как возможно выступить с таким учением или, еще больше того, как возможно остановиться на таком признании?

Выносимо ли вообще ощущение непоправимого несчастья более, чем на мгновение? А ведь о нем Шестов говорит не как о печальной необходимости, но даже с оттенком пожелания. Но непоправимого несчастья длительного быть, конечно, не может. И, значит, мысль о нем — лишь логическое завершение других мыслей, лишь умозаключение, необязательное для автора по своей «объективности», или в этом высказывании есть какая-то скрытая цель, которую уже нельзя высказать в понятиях, в словах.

В том и другом случае расходятся выводы и ощущения, в разные стороны разбредаются мыслитель и его мысли. Умозаключения, истины оторвались от их творца и вне его применяют свою силу, а он стоит за ними, за своими книгами совсем иной, неизвестно, нечувствительно, какой именно? В том и другом случае подходим к вопросу о пределах литературы, за которыми должно начаться нечто иное, или еще к вопросу об ужасающей логической необходимости, которая неотвратимо приводит мыслителя к аду. И не есть ли тогда логическая способность и весь теоретический ум — лишь нечто затуманивающее, одурманивающее? Шестов одной из важнейших своих задач поставил борьбу с притязаниями логики. Но в то же время не уйдет ли он сам опустошенным из этой борьбы?

Впрочем, какой стоит Шестов за своими признаниями безнадежности, отчасти сказать можно. Его речь печальна и строга. И со всей своей строгостью в этике он призывает к опасностям, к таинственному и, во что бы то ни стало, — к личному. Можно взглянуть на эти призывы лишь как на методологию. И тогда спора быть не может о их ценности. Но ведь литература и для Шестова не есть ремесло и задача на построение, и для него, вероятно, литература есть сгорание, которым живешь больше, чем всеми житейскими страстями и происшествиями. И вот, как завершение его призывов, странно запоминаются его слова о молчании. «Лучшая смерть — далеко на чужбине, что называется, как собака под забором. По крайней мере, в последние минуты можно не лицемерить, не учить, а помолчать». Итак, молчание — единственно возможная метафизика. Житейская биография Шестова, конечно, и завершается молчанием, и лично, разумеется, он в этом прав. Но вот перед нами его литературная биография, единственно нужное о нем свидетельство. Без метафизики литература перестает быть любопытна, венец же метафизики — молчание. Не проще ли и начать с молчания, не приберегая его до смертного часа? И литература, идеи, слова не суть ли только дьявольский обман, — и спастись можно, только отказавшись от слов, идеи, только замолчав?

Быть может, удастся упростить несколько эту борьбу с черными и угрожающими тенями, если обратить внимание на то, что мысль о болезни и безнадежности, как о единственных путях к мирам иным, эта мысль только в последнее время настойчиво звучит у Шестова и что

она завершает как бы вне его текущий логический ряд. И тогда «пропастью, в которую смотрелся он и которая смотрелась в него», — была только некоторая литературная форма, только логика, понятия, доказательства — эти поистине дьявольские, опустошающие изобретения.

Куда пойдет дальнейший путь Шестова, сказать нельзя. Но, во всяком случае, теперь от его книг очень остро возникает вопрос о пределах литературы. Можно рассказывать о путях, но нельзя говорить, куда они приведут, можно рассказывать о сомнениях, но надо умалчивать о той силе, которая сохраняет жизнь, несмотря на их неистребимость. Смиренномудрые, простые учителя легко бы встретили все эти сомнения и пределы, раскрываемые Шестовым. Кончается размышление, начинается действие, черной пропастью обрывается отъединенность, должна начаться преданность Высшей Воле, молитва. Это в сущности единственный ответ. Но ведь и на него можно вновь ответить, что ничто не ручается за благость этой Воли, но многое — о, слишком многое! — говорит о силах враждебных, черных и непреодолимых. Или еще ответ возможен и возможна метафизика, но она не выражима, она у каждого про себя, в молчании. «Может быть, последнее слово таят про себя не умеющие говорить, но смелые, настойчивые непримиримые люди» — так полагает Шестов.

Быть может, о Шестове еще нельзя писать? Нужно ждать его следующих ответов? Что есть судьба его, как не путь без конца? Как не тропинка, теряющаяся в обрыве, в непроглядном тумане? Но, с другой стороны, не таков ли его путь, что он никогда не достигнет конца, если только — о, если бы этого не было — не свернет назад?

Наконец, еще один вопрос: можно ли говорить о личной литературной судьбе Шестова, или он только показатель неизбежной судьбы целого некоего течения мысли? Нет никаких оснований ставить Шестова в какую-нибудь школу. Он не настолько мал, чтобы не иметь своей судьбы. Да и единственно, о ком могла быть речь, — это Ницше. Но конечная независимость Шестова от Ницше несомненна. И, скорее, даже в вину можно поставить Шестову, что он по-своему учение Ницше излагал.

II

Можно ли быть тверже, увереннее, спокойнее, чем был Шестов в своей первой книге «Шекспир и его критик Брандес» (1898)? Можно ли проще подходить к людям, к вопросу о борьбе, о смысле жизни, о ненужности теоретических умствований, скептицизма, можно ли больше быть уверенным в силе человеческой проницательности?

«Представление о нелепом трагизме явилось у нас лишь вследствие нашей душевной слабости». «Слабые, маленькие люди убегают от беспросветного мрака, постараются забыть его, закрыться от него повсед-

невными заботами и радостями. Большие люди прямо глядят в лицо возраставшему призраку и либо гибнут, либо уясняют себе жизнь». «Наука гордится, что определила посредством спектрального анализа химический состав солнца. До дна человеческой души дальше, чем до солнца — и в эту бездну проник Шекспир». «В “Короле Лире” поэт вырвал самую нелепую, запутанную и бессмысленную страницу жизни. Если и она получила объяснение, если и она понята — то можно быть уверенным, что и все прочие получают свое объяснение». «Сила и великое универсальное значение Шекспира именно в том, что в этой беспросветной тьме он нашел путь». «Не задать вопрос хотел Шекспир, а разрешить его перед вами. Ибо тот, кому этот вопрос так предстал, в виде такого ужасного образа, — тот мог еще жить, тот мог не окаменеть только в том случае, если он разрешил его себе с той ясностью, которой требует человеческая душа».

На таких ясных и твердых мыслях построена вся книга. Вся она держится уверенностью, что есть большие люди, победившие ясное разрешение последних загадок. Таким был Шекспир. И вот какие ответы прочитал он, думает Шестов, в книге судеб.

В истории Гамлета Шекспир дает отрицательный ответ, изображает, чего не должно быть, разрешает проблему, почему Гамлету, гениальному мыслителю, до 30 лет размышлявшему, его размышления так мало принесли, что жизнь застает его врасплох. Шестову кажется, что ответ не трудно отыскать в трагедии, достаточно только: «...заглянуть в прошлое Гамлета, в ту эпоху, когда он учился еще и жил в Виттенберге, до роковой смерти отца». Шестов готов снабдить комментариями, стоящими за пределами пьесы, историю молодости Гамлета. «Тот школьный, теоретический способ мышления, которому научили его книги, лишил его возможности понимать жизнь, как она есть. В его душе создался свой мир, в котором все координировано, все устроено, все приспособлено, упрощено». Там «мыслят вообще, абстракциями, всегда чистыми, даже тогда, когда под ними кроется самое ужасное... Образуется свой искусственный идеальный мирок, маленький, чистенький, с благородными проклятиями и еще более благородными молитвами». Гамлет не хочет идти из этого успокоенного и упрощенного мира абстракций. Но «судьба насильно влечет его», но «Шекспир выбросил слабого человека в открытое море».

И вот результаты его книжной мудрости. Первое столкновение с действительностью — поспешный брак матери, первое горе — и он хочет сбросить с себя оковы своей души. Это и неудивительно, ибо «вся книжная мудрость кончается там, где начинаются житейские волнения, человеческие нужды, запросы души». Неудивительно, что сразу Гамлет переходит к отчаянию, что он, «точно тяжкий, неизлечимый больной, просит себе лишь одного: забвенья» — или просит, «чтобы само собой случилось нечто такое, что облегчило бы его положение».

«Первый грубый толчок действительности, и все здание его фантастического мира разрушено».

«Вот завязка трагедии... Вместо того, чтобы самому стать в борьбе за лучшее достойным этого лучшего, человек ищет покоя и убаюкивающих песен мечтательной философии». Гамлет находит, наконец, путь:

С страниц воспоминанья
Все пошлые рассказы я сотру,
Все изреченья книг, все впечатленья,
Минувшего следы, плоды рассудка...

Он готов позавидовать актеру за то, что тот сумел покорить свою душу одному чувству. Но это спасение уже не для него. И любовь его не выдерживает испытания, ибо вне созерцания Гамлет всегда слаб, ибо «скептицизм там побеждает и властвует, где не встречает внутреннего сопротивления». Все ужасы, пронесшиеся над ним, не могут его научить и спасти, ибо «Гамлет сам, дрожа, глядит на катастрофу, он сам может быть лишь немым зрителем явлений смерти». «Гамлет ничего — даже маленького — создать не может. Одно только: он — мыслитель».

Шекспир не ограничивается таким отрицательным ответом, изображением героя, которого «пессимизм, т. е. слабость, вялость души, приводит к трагедии». «У Шекспира высшая задача, доступная только художнику: объяснить смысл жизни». «Поэт примиряет нас с жизнью, выясняя осмысленность всего того, что нам кажется случайным, бессмысленным, возмутительным, ненужным».

«Шекспир отлично понимает, откуда несчастье Гамлета и зачем послана ему эта мучительная борьба: он знает, что в Гамлете рождается новый человек. И образ этого нового человека, к идеалу которого таким трудным путем направляется Гамлет, — уже был готов в душе Шекспира еще прежде, чем была написана трагедия датского принца. У Шекспира иначе не могло быть. Он не мог удовольствоваться вопросом в эту эпоху. Ему нужен был ответ». И вот: «Гамлет спрашивает — Брут отвечает».

Шестов полагает, что не только Шекспир осудил в Юлии Цезаре абстрактную, школьную философию Гамлета, но и высказал здесь свои идеалы — «идеалы гениального сына Возрождения»; и даже больше того, у Шестова определенное пожелание: «Брут, тип древнего философа, пусть служит примером и образцом для нашего поколения ученых. Он взялся за книги, чтобы при их помощи лучше понять жизнь, а не ушел в книги, чтобы ими жить». Так вот в чем дело раньше всего, вот та простая точка зрения, которой можно исправить беды современности. Гамлет, столь близкий к современным ученым, погибает, ибо у него «мышление совершенно независимый душевный

процесс, никакой связи с остальной жизнью не имеющий. У Брута же мысль иначе не является, как облеченною в плоть и кровь». Поэтому размышление не остается у него чистым мышлением, а приводит к решению. Поэтому для него свобода — не понятие только, и «рабство гнетет его, как тяжкая обида», он «чувствует, как отвратителен позор и как ценна свобода». Из этого и вытекает вся его деятельность, все его «стремление к общей пользе», и «он выходит на историческую арену, чтобы жить с людьми, чтобы помочь их нуждам, чтобы научить их быть лучшими». Гамлетовские презрение к людям из того же источника, что и его скептицизм, одна и та же душевная слабость и отвлеченная «чистота» мышления породили их. «Клеймит людей лишь тот, кому нет до них дела, кто их совсем не чувствует, или кто, как Гамлет, обратил их в понятия, в фикции, которые нужно лишь классифицировать по разрядам». Но у Брута — любовь к людям, живая деятельность — и вот он, герой, образец, и в смерти остается торжествующим: «Когда орел рвется из клетки — смерть не пугает его».

Наконец третья страница ответов Шекспира — «Король Лир», в котором он «возвещает великий закон осмысленности явлений нравственного мира», «“Король Лир” — величайшее из всех когда-либо написанных художественных произведений». Эти две характеристики трагедии даны на совсем разных страницах книги Шестова, но для него они, конечно, связываются, координируются, ставятся в причинное отношение. Потому-то и величайшее произведение, что разрешает трагедию нравственным тезисом, что изображает, как трагедия приводит к принципу новой морали. Можно подчеркнуть снова две линии: во-первых, формальное, методологическое признание — трагедия порождает истину; не напрасно была ниспослана на Лиру та ночь, когда от горя мешается его ум, «когда он стоит между разъяренным медведем и бушующим морем», это имело свою высшую цель, Лиру нужно было «испытать тот страшный подъем, при котором ему раскрывается величайшая в мире истина». А затем, уже по существу, какая именно истина? Лир чувствует себя королем, не подозревая, что «власть его покоится на грубой силе солдат»; и вот «начало страшной трагедии: король узнает, что он человек и ничего больше, т. е. бедное, голое, двуногое животное». Но ему осталось еще понять, что и все другие люди — короли». Этому и научает его бурная ночь.

«К нему пришла светлая правда».

Нет в мире виноватых! нет! я знаю.
Я заступлюсь за всех — зажму я рты
Доносчикам.

В этих словах Лиры, думает Шестов, вершина трагедии, ее открытие. «Это речь великой души, узнавшей в человеке брата». «Нет

в мире виноватых — вот величайшая из существующих истин». Таков тот моральный принцип, раскрытием которого увенчивается вся поэзия Шекспира.

Теперь эта первая книга Шестова — дело прошлое, и Шестов уже совсем чужд ей, можно говорить о ней легко. Есть много на разных языках благородных книг, оканчивающихся точно таким исповеданием гуманизма, часто в этих же словах о брате, этим же светским намеком на близость к христианству. Целые факультеты гордятся своим гуманизмом и христианской культурой, столь отличной от варварства. Словом, в этой области Шестов едва ли не высказал излюбленной мысли так называемых культурных деятелей. Шестова отличают разве частности: полное отсутствие той слезливости, которая таким рассуждениям весьма свойственна да разве еще острая язвительность тех страниц книги, где он говорит о Брандесе. Но зато основной недостаток таких рассуждений он разделяет вполне. Таким теоретикам всегда кажется, что художественное произведение — теоретический трактат на социальную или этическую тему, и, раз вывод найден, значит, поэма или трагедия преодолена, бурю можно отлично разрядить, прикрыть логически-этической формулой. Так и Шекспир, по Шестову, задавался задачей изобразить типы мыслителей, дать свое заключение в вопросе о деятельности, о гуманизме, об «осмысленности явлений нравственного мира». Может быть, этим и объясняется та легкость, с какой он «нашел путь», разрешил, объяснил. Ведь, в самом деле, кому буря Лира покажется страшной, раз она открыла «величайшую из существующих истин»?

И особенно в том, что Шестов говорит в конце своей книги о Макбете, сильна эта преобладающая теоретизация, местами не совсем понятная. Он называет «Макбета» «трагедией категорического императива», в преступлениях Макбета он видит подчинение жизни идее, свойственное тому же ненавистному, отвлеченному философу. Дело в том, что «императив умеет только предупредить первое преступление — угрозами наказания, — зато он же обязательно ведет и к дальнейшим преступлениям». Эта сторона макбетовской трагедии объяснима так. Но по вопросу о начале ряда преступлений придется же Шестову сказать, что «звонок жены оказался властнее, чем голос императива... Макбет перестал быть человеком и стал убийцей, добычей категорического императива». Звонок жены — это все-таки совсем иная сторона и, может быть, интереснейшая, но она остается в тени. Намечается только простейшее.

Через несколько лет Шестов скажет: «От величайшего смирения Шекспир перешел к великому дерзновению... Вслед за Шекспиром — к Макбету!» (4.239³). Но пока все, что вне смирения, остается в тени. И неудивительным делается, что категорическому императиву, с которым Шестов всю жизнь будет бороться, теперь он противоп-

ставит тот же гуманизм, хотя и могло бы являться сомнение: а что, гуманизм — не есть ли та же на нормах зиждущаяся этика, не есть ли тот же сборник обязательных постановлений? Но сомнений не было: трагедию, гибель Макбета Шестов видит только в том, что «убийство представляется Макбету лишь страшным, опасным для него самого делом. О Дункане и его сыновьях ни слова». «Ужасно не потому, что умер Дункан, а потому, что он убит без надлежащего разрешения». Разум не говорит Макбету: «Дункан такой же человек, как ты».

Та же истина братства, гуманизма, которую Лиру открыла буря, от противного доказывается историей Макбета, ее же в своем простом подвиге осуществил Брут.

Таковы были основы простых, здоровых первых признаний Шестова. Теперь нужно забежать вперед, так как в своей книге «Апофеоз беспочвенности» через семь лет Шестов снова будет говорить на те же темы. Он снова коснется Гамлета, и Брута, и вопроса об осмысленности человеческой жизни, и о новой вере. Но ему уже будет казаться, что напрасно Шекспир старался сейчас же, немедленно найти новую веру, напрасно думал о невозможности без этого жить. «Это, разумеется, ошибка. Человек — выносливейшее животное. Ответ не только не придет сейчас, но не придет и через многие годы, а Шекспир не обезумеет и будет жить...» (4.224).

Слова стали еще проще, жестче. Но неужели так же просто и доступно то признание, которое они выражают? И опять-таки как было понятно и естественно то первое увлечение деятелем, героем Брутом. Когда Шестов цитировал слова Шекспира: «Прекрасна была жизнь Брута», — ему казалось, что «никто из шекспировских героев не заслужил себе такого надгробного слова». Этим словом Шекспир подчеркивал, что здесь — идеалы гениального сына Возрождения. Теперь те же слова цитируются, но комментируются уже иначе и уже кажутся только «бездушной похвалой морали». Да и сам Брут кажется только жертвой морали, той ненасытной морали, которая сожрала и Порцию. «Для нас слово жертва становится невыносимым».

Для низвержения Брута призывается тот ненавистный Кант, который раньше был пригоден разве для унижения Макбета. «Кант мог бы быть Брутом вполне доволен: все время он, совсем как того требует автономная мораль, поступал вопреки своим симпатиям и желаниям» (4.229).

Противоположные признания. Шекспириологи останутся в недоумении. Гуманисты откажутся следовать за Шестовым. Но даже сквозь эту противоположность не звучит ли одно требование, ведь недаром осталось без изменения отношение к Гамлету, и не расширилась ли только область гамлетовщины, кантовщины? Простое и непосредственное чувство не осталось ли по-прежнему критерием? Только раньше казался Брут подлинно любящим, теперь же оказывается

лишь подчиняющимся долгу, норме. Только раньше любовь к людям казалась возможной, непосредственно доступной, теперь же оказалась искусственной моральной заповедью.

Один вопрос, на первый взгляд, сделает все-таки переход мыслей непонятным. Где же можно найти тропинку от радости о Бруте к радости о безнадежности? Но здесь-то и есть та сторона книги о Шекспире, которую за простотой выводов книги можно было не заметить. Трагедия открывает истину — такой признавался метод. За радостностью истины опасность метода можно было проглядеть. А ведь метод-то и останется неизменным. Только иные истины будет трагедия открывать. И в пределах первой книги о Шестове эта мысль будет казаться чуждой. Мы так ужасно привыкли к мысли (толстовской мысли), что, если снять с человека культурность, искусственность, отвлеченность, то открывшееся чистое и непосредственное чувство будет радостным. Но вот проблема: в простейшем чувстве не постулируется ли неизбежно трагичность? Ее зерно, вероятно, было в Шестове исконным, но даже для него самого она была прикрыта гуманизмом, и в первой книге она еще совсем не разрешается. И даже если человеку, прочитавшему только эту из книг Шестова, на нее указать, она покажется противоречием. Вот Шестов сурово требует очистить мысль от отвлеченностей, от норм, взглянуть просто и ответом себе находит гуманизм. Но один вопрос стоит уже на очереди: что же такое гуманизм?

III

Во второй книге Шестова «Добро в учении Толстого и Ницше» перед ним и стоит этот естественный вопрос. Вопрос встал просто как логическая проблема. Частное письмо Белинского напоминает о пределах гуманизма. Белинский требует отчета во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции. Он не хочет счастья и даром, если не будет спокоен насчет каждого из своих братьев по крови. Но, думает Шестов, требовать удовлетворения за давно загубленных в пытках людей далекого прошлого не значит ли подрывать самые основы идеализма, сущность которого сводится к обещанию в будущем обязательного счастья решительно всех людей. «Белинский сам это рассказывает — и как красноречиво — в своих многочисленных статьях; но наедине с собой он возмущается собственным пафосом. Он не только не хочет отдавать настоящих, живых людей в жертву тем людям, которые имеют народиться через сто или тысячу лет — он вспоминает давно загубленных в пытках людей далекого прошлого и требует за них удовлетворения».

Так обнаруживается перед Шестовым, что есть два гуманизма, два учения. Одно — служба, проповедь, другое — философия, скрытая «под строжайшей тайной в лаборатории писательской души». В этом письме Белинского, в его требовании ответа за давно загубленные души

было сомнение, была безнадежность даже, но он не оторвался от своей службы и не остановился на этом сомнении, ибо тогда оставался бы только отказ от разумной действительности или квиетизм.

На почве того же гуманизма, доведенного до такой полноты, до которой едва ли кто-нибудь отваживался его доводить, обнаруживается возможность безнадежности. В самом деле, во имя той же любви к людям должно бы отыскивать людей безнадежно загубленных, во имя ее открывать замолчанные сомнения.

И первой же темой своей тогда Шестов поставит вопрос о том, как вообще у мыслителей разнились философия и проповедь. Л. Толстой перешел от философии к проповеди. Вид жителей Ляпинского дома побудил его к этому переходу. Но Шестову это побуждение не кажется убедительным. «Автор “Войны и мира”, так мастерски нарисовавший нам все ужасы 12-го года, видевший пред собой тысячи смертей и убийств, самые страшные и отвратительные проявления человеческой жестокости и низости и вышедший твердым из жизненных испытаний, не мог смутиться зрелищем нужды». И потому еще это не убедительно, что и от проповеди его ляпинцам не стало лучше. Другие были причины для перехода к успокоительной проповеди. Нужно было «отвязаться от преследующих сомнений и перейти от ставшего невыносимо тяжелым дела — философии, к более легкому, простому и утешительному занятию — проповеди», нужно было «во что бы то ни стало забыть роковую загадку жизни». Она и забыта искусно в принципе «Бог — добро». Так подлинный философ в «Войне и мире», «ибо он говорит о жизни, изображает жизнь со всех наиболее загадочных таинственных сторон ее», становится, утомляясь, проповедником.

Та же судьба постигла и Ницше. Глубоко трагическая, безмерно несчастная жизнь научила его философии, учению о великой боли — последнем освободителе духа, о законе великого страдания, о трагедии нашего земного существования. Но также кончилась философия, и началась проповедь аристократизма, сверхчеловека. «Нужно оправдать как-нибудь себя, нужно забыть прошлое, нужно спастись, избавиться от страшных вопросов, на которые нет настоящих ответов» (2.128). Перестает и Ницше допрашивать жизни ради «парада великолепных, торжественных слов».

Ту же судьбу найдет позже Шестов у Достоевского. Он захотел «во что бы то ни стало предсказывать, постоянно предсказывал и постоянно ошибался. Константинополя мы не взяли, славян не объединили» и т. д. «Все, что было у него рассказать, Достоевский рассказал в своих романах, которые и теперь, через двадцать пять лет после его смерти, притягивают к себе всех, кому нужно выпытывать от жизни ее тайны. А чин пророка, за которым он так гнался, полагая, что имел на него право, был ему совсем не к лицу. Пророками бывают Бисмарки, они же и канцлерами бывают, т. е. первыми в деревне, первыми в Риме» (5.91).

И многих поэтов и мыслителей преследует та же участь: проникнуть в тайны жизни и самому же после от них отречься. Так Лермонтов отрекся от Печорина, назвав его болезнью, так Тургенев описал казнь Тропмана, произведя этим описанием потрясающее действие, но закончил его умозаключением о смертной казни. И современники: Бердяев, Мережковский, Ф. Сологуб — идут тем же путем.

Так намечается одна сторона раздвоившейся проблемы. Допрашивать жизнь до конца кому же удастся? Кто не устанет? Кто хоть под конец жизни не захочет на проповеди отдохнуть от своей каторги?

Шестов попытается хотя бы логически, литературно дойти до конца. Это невозможно, если взять учение до проповеди и у тех мыслителей, жизнь которых в самом деле была каторгой, которым, значит, можно поверить. В своей третьей книге «Достоевский и Ницше» Шестов прослеживает философию трагедии в ее чистом виде, не оттененную проповедью.

И вот примечательно, до какой степени выдерживается связь с первоисточником — с гуманизмом. Ведь близки времена, когда безнадежность будет постулироваться, будет наименована единственной религией, когда речи Шестова станут для всякого уравновешенного здравого гуманиста звучать таким несомненным декадентством, болезнью, тлением. И тем не менее, какой мост переброшен эпитафией книги из Бодлера.

Aimes-tu les damnés?
Dis moi, connais-tu l'irrémissible?⁴

Не гуманизм ли в первой строке, не декадентство ли во второй? Где граница? И какое несомненно дьявольское орудие — последовательность до конца.

Итак, какова же философия, не оттененная проповедью? Об этом лучше всего говорят «Записки из подполья», в которых Шестов видит ключ к остальным творениям Достоевского, которые велики тем, что Достоевский «сумел принять действительность со всеми ее ужасами» (3.237). Такова высшая задача философа. И вот «все безобразное, отвратительное, трудное, мучительное, словом, все проблематическое в жизни находит себе страстного и талантливейшего выразителя в Достоевском». И еще его романы о преступлении и преступнике рассказывают о том, что «никакая гармония, никакие идеи, никакая любовь или прощение, словом, ничего из того, что от древнейших до новейших времен придумывали мудрецы, не может оправдать бессмыслицу и нелепость в судьбе отдельного человека».

Можно не говорить пока подробнее о сущности истинной философии и ограничиться общими основными признаниями, руководящими правилами. В ином месте очень стоило бы сопоставить в одном

поединке Шестова и Достоевского, Шестова и Ницше. Может быть, в частности, обнаружилось бы, что едва ли правомерно так рассечь Ницше — на философа и проповедника. Теперь же приходится и на третью книгу Шестова, замечательную своим единством, спокойствием, простотой, — указать только как на этап в пути его от Брута к безнадежности. Над действительностью вознесены успокаивающие учения, но так не должно быть: действительность должна быть принята, как она есть, и раньше всего ее ужасы, ибо они труднейшее, наиболее проблематическое. Во имя гуманизма не может быть мином последний, подпольный человек.

Достаточно сейчас наметить этот путь формально, ибо в дальнейшем рассказ об учении Шестова, как оно утвердилось и вылилось уже без литературных воспоминаний, придется говорить о содержании того, чему научили действительность и последний человек, и лучше рассказать это цельно и особо, без повторений. Но уже и в этих книгах, которые сейчас указываются как путь, не дано ли одного руководящего для дальнейшего вопроса? Естественно и логично из любви к одиноким, к преступникам, к больным вырастает какая-то странная любовь к одиночеству, к преступлению, и к болезни. Эту любовь окрыляет принцип: «в ужасах жизни — залог будущего» (3.229). Но, с другой стороны, возникшее разделение в философии и проповеди не принудит ли бояться преступить эту границу. И всякая попытка определить, какого будущего залог — ужасы, не становится ли уже проповедью. А боязнь ее не заставит ли не только не определять будущего, но даже и отречься от него. И дальше та же логическая строгость не сосредоточит ли весь взор на самом факте болезни, страдания, уже не как залог, а как цели самодовлеющей, желанной, и не обречет ли поэтому на последний переход, переход к успокоению на болезни — к худшему успокоению. В такие жестокие, тесные проходы ведет дьявольская последовательность. Для дальнейшего, для самых последних статей Шестова нужен этот вопрос. Но, о радость, пока можно говорить не об этих теснинах, а о расцвете старого и простого учения.

IV

В книге «Апофеоз беспочвенности», главнейшей для Шестова, можно найти немало мыслей, которые покажутся чудачеством, легким, ни к чему не обязывающим скептицизмом. Бердяев в своей статье о Шестове несколько и не поколебался заявить совершенно правильно, что «абсолютный скептицизм так же может убить тревожные искания, как и абсолютный догматизм» (*Sub specie aeterni*. 251)⁵. Заявить совершенно правильно, но едва ли по правильному адресу. Основания для такой нотации в отдаленных мыслях Шестова, конечно, были. Достаточно вспомнить одну формулу: «...человек волен так же часто менять свое

“мировоззрение”, как ботинки или перчатки» (4.291). И тем не менее, насколько еще больше оснований самому Шестову ответить: «Хочу воспользоваться случаем и заявить (спорить ведь тут не приходится), что когда я впервые услышал, что меня окрестили скептиком и пессимистом, я просто протирал глаза от удивления» (5.118). Это, конечно, не было только словесным риторическим ответом, бегством под кров невозможности спорить.

И с особенной несомненностью ясно, как далек Шестов от скептицизма, столь распространенного вольтеревского, барского, пошловатого.

Речь Шестова своей суровостью сразу отшатнет от себя франтоватого вольтерьянца. О, он хорошо знает беды и горести, и строго выковали они его речь. «Каждый день несет с собой достаточно забот и хлопот для бедного, слабого человека. Стоит ему на минуту забыть о делах, и он погибнет: умрет от голода или холода. Только для того, чтобы сохранить себя, нам необходимо напрягать все свои умственные и физические силы». Не от такой строгой речи ждать светской болтовни, вольтерьянства, скептицизма и меланхолической разочарованности. Да и вообще как необычайна для теперешнего журнального языка такая речь. Ведь теперь всем полагается быть скептиками и в то же время кающимися и сентиментальными. Такое тавро наложено на журналистику. И на одну ли ее? И в отвлеченной теоретической мысли наряду с холодностью рассудочных выводов какая расслабленность чувств. Кто уберегается теперь от той убогой слезливости, к которой так заботливо приучало христианство и которой так много (странный плод!) в наших безбожных шестидесятих годах. Смотреть беде в глаза, не уменьшая серьезности, не наклоняясь к истерике — о, какой это драгоценный дар. И как много говорит о Шестове хотя бы такая мелочь: среди размышлений совсем о другом ему сама собой приходит в голову такая мысль: «Ликургу удалось заморозить спартанцев на несколько столетий — но и для них наступила оттепель, с которой исчезла вся их твердость. Последние остатки дорического, окаменелого искусства поступают в музеи... Что-то будет?» (4.98).

И в другом еще можно бы заподозрить Шестова по первому взгляду. Как он радуется, когда ему удастся открыть нового поэта без надежд, как заботливо будет переводить в разряд несуществующих всяческие надежды Достоевского, Чехова, Ф. Сологуба. И может поэтому он напомнит того прорицателя у Ницше, который является к Заратустре с проповедью: «Alles ist leer, alles ist gleich, alles war». Хорошо, Шестов — не беззаботный скептик, но не такой ли он пророк уныния, которому Заратустра обещал показать еще море, где он мог бы утонуть? И снова самый строй простой речи Шестова, который, конечно, ничему и ни во что не верит, свидетельствует об ином складе самых его чувствований. «Может быть, последнее слово таят про себя неумеющие говорить, но смелые, настойчивые непримиримые люди» (5.163).

В таких ощущениях твердости, настойчивости, строгой простоты и суровости возросла и окрепла его душа, перед которой судьба бросила неисчислимые логические сомнения. Ясно, эти сомнения не легкая болтовня, не праздные проблемы, искусно разрешаемые в опрятно переплетенных книгах. Здесь в самом деле судьба столкнула с бедой.

...От медведя
Ты побежишь, но встретив на пути
Бушующее море — к пасти зверя
Пойдешь назад...

Недаром уже в первой книге Шестов любил цитировать этот отрывок из «Лира». А с годами ему стало мило и другое. «Опасность — это дракон, который приставлен ко всему, что бывает важного, значительного, заманчивого на земле» (4.140). Еще один шаг, и уже мила и заманчива станет самая опасность. Проклятое, ужасы жизни дьявольским наваждением, дьявольской любовью окуют душу. Это он и сам признает, увидав, что его обе любви — и Достоевский, и Чехов — «advocate diaboli», и мало ему покажется, что бессознательно, нечаянно влеклись они к дьяволу, не пора ли осознать это влечение? Не пойти ли к дальнейшим следствиям? Достоевский не любил протестантства и не только потому, что оно стремится устроить человека на земле, но и потому — готов добавить от себя, прокомментировать Шестов, — что «ему жаль было старого католичества», и еще дальше очертит он детали этого католичества, полюбуется на безобразия любви любимого. Не останавливаться перед тем, что католичество «в жертву догматам безбоязненно приносило тысячи, даже миллионы человеческих жизней», что его целью было «исковеркать, изуродовать отдельного человека», что «Средневековье питало загадочную и непонятную ненависть ко всему нормальному, самоудовлетворенному, законченному», что оно ценой запрета брака «добилось аномальных, чудовищных страстей» и проповедью бедности — неслыханной алчности. Не только не остановится, но полюбуется, открывая ужасы в неясной любви любимого. Так ли было у Достоевского, за это ли все любил он католичество — может быть, прямо так и не скажешь, хотя доля истины, конечно, здесь есть; но уже совершенно ясно, что при прямолинейной ненависти Шестова к догматам, он порадовался бы возврату догматов католических, раз изуродованием их защищали и чудовищное было их следствием.

Еще раз он с любовью вспоминает, что и Чехов — *advocatus diaboli* и что вместе с тем или даже поэтому «в чеховских переживаниях криериум наиболее незыблемых истин» (5.81); да, это, конечно, именно потому, что Чехов певец безнадежности, что его любимые темы — гибель и разрушение.

Таков Шестов в своих чувствах, и из такой почвы вырастет его учение, которое — как ни мало хотел бы того сам Шестов — замыкается в стройную систему, быть может, не законченную, но с достаточно ясно поставленными основаниями и теоретической, и практической части.

С теоретики, как повелевает традиция, и можно начать ее изложение.

Как бы ни были различны по оттенкам направления современной школьной философии, Шестов готов объединить их в одну вражескую группу из-за всем им общего логического познания. Одна предпосылка владычествует над разными школами. Достаточно, полагают, показать общеобязательность какого-либо понятия или суждения, чтобы этим самым доказывалась его истинность. Но самый этот критерий кажется Шестову весьма спорным. И эту борьбу его с общеобязательностью должно признать не только остроумной, но и логически весьма сильной. «Немцы все добиваются *Allgemeingültigkeit*. Меж тем, если задача познания исчерпать всю глубину действительной жизни — то ведь опыт, поскольку он повторяется, не интересен или, по крайней мере, имеет ограниченный интерес. Важно узнать то, чего никто не знает, даже не предчувствует, а потому нужно идти не по общей дороге *Allgemeingültigkeit*» (4.113).

Это принципиальное положение, обуславливающее борьбу Шестова с идеализмом, шире того: со всей монархической школьной философией, с самой основой современного познания, а может быть, и современной культуры. Хорошая тема для размышления, как *Allgemeingültigkeit* обесцветила жизнь в самых разных областях, как она же вырвала из философии трепетность и замкнула мысль в нарядные, умные книжки, никому не нужные, кроме готовящихся к магистрантскому экзамену. В противовес общеобязательности, Шестов с полной настойчивостью станет отстаивать принцип индивидуальности и как метода и как критерия для оценки. Книги интересны «именно постольку, поскольку они не заключают в себе общих правил», «природа повелительно требует от каждого из нас индивидуального творчества». Таков основной принцип.

Второе положение — основа вражды с идеализмом, с школой — о самой возможности логического познания, познания в понятиях, которое снова безраздельно и неограниченно царит в гносеологии. «Стремление понять людей, жизнь и мир мешает нам узнать все это» — такую основную трагедию находит Шестов в современном познании. «Мы считаем, что поняли какое-нибудь новое явление, когда включили его в связь прочих, прежде известных», — так едва ли не точно формулирует Шестов основное положение современной гносеологии, едва ли не кажущееся обычно аксиомой. Но в аксиоматичности его Шестов снова сомневается, указывая не только на отсутствие несомненности его, но и на его прямую гибельность: «...так как все наши умственные

стремления сводятся к тому, чтобы понять мир, то мы отказываемся познавать многое, что не укладывается на плоскости современного мировоззрения». «А казалось бы, наоборот; казалось бы, что в интересах знания нужно бы жертвовать — и очень охотно — пониманием, ибо понимание есть все-таки второстепенная вещь...» (4.115.)

Стройная система понятий или отдельно схваченные интуиции, разрозненные и хаотические афоризмы — вот из каких методов Шестову приходится выбирать. Выбор облегчается тем, что система, убивая красочность и многообразие, в то же время никогда не сможет добиться всеобъемлемости. Мало ли открывают хотя бы Ницше и Достоевский решительно непонятное, бессмысленное и тем не менее важное. Чтобы спасти себя, логическое познание просто отсекает все, что не разложимо в понятия. «В этом... смысл кантовской идеалистической философии: все тревожные вопросы жизни нужно тем или иным путем перевести в область непознаваемого» (3.75). А если не удастся узнать, то можно прибегнуть к той хитрости, которая санкционирована самим Кантом, когда он, спасая благополучие, одной рукой зачеркивал, другой воздвигал метафизику. Но какую метафизику?

«В области метафизики скрываются как раз наиболее важные и любопытные для нас истины», но тут кончалась стройная система Канта, кончалось априори, а опыт был слишком страшен. «Но так как все-таки без метафизических суждений обойтись нельзя, то он и предложил заменить их постулатами, допущениями, оптимистически предполагающими, что в области трансцендентного мы найдем все, чего нам не хватает в мире явлений». «Не пора ли бросить заключения и добывать истину а posteriori, как это делали Шекспир, Гёте, Достоевский и все почти поэты».

В своем негодовании на идеализм, уравнивающий, обезличивающий, преследующий единственную цель — благополучие, Шестов готов даже благословить позитивизм. Его, по крайней мере, «откровенная боязнь сделать новый опыт заставляет равнодушно относиться к последним вопросам бытия» (4.198).

Если перейти к области практической, к нравственным вопросам, то и там та же картина, те же тенденции школьной философии. «Целые века, тысячелетия даже человеческая мысль тщетно искала разгадки человеческой тайны в добре. И, как известно, ничего не нашла, кроме теодицей и теорий, отрицающих существование и возможность тайны». И пора признать еще раз, что такие успокаивающие пути должны быть покинуты. «Теодицей с их наивным оптимизмом давно набили всем оскомину» (4.156).

Так резко и отчетливо определяется оппозиция Шестова основному направлению современной философии, основному, да и не единственному ли в конечном счете клясть ее пути, ее успокоительные и общеобязательные нормы.

И его собственная задача тогда так же ясно определяется: «Нужно взрыть убитое и утоптанное поле современной мысли» (4.33).

С гусеницей, которая «долгое время живет в темном и покойном мирке», готов он сравнить современность или даже вообще мысль «нового» времени. «Но приходит время... начать работу разрушения. Если бы другие гусеницы могли видеть, каким ужасным делом она занимается... они назвали бы ее безнравственной, безбожной, заговорили бы о пессимизме, скептицизме и т. п. вещах. Уничтожить то, создание чего стоило таких трудов. И затем, чем плох этот теплый, уютный, законченный мир. Чтобы отстоять его, необходимо выдумать священную мораль и идеалистическую теорию познания. А до того, что у гусеницы выросли крылья и что она, прогрызши свое старое гнездо, вылетит в вольный мир нарядной и легкой бабочкой, — нет никому дела» (4.64).

И особенно в нравственном мире должно внести изменения это разрушение кокона. «Мыслима иная жизнь. Жизнь, в которой слово гибель не существует, где ответственность за поступки, если и не отменена совсем, то не имеет столь рокового и случайного характера, как у нас, и где, с другой стороны, нет закономерности, а, стало быть, есть бесконечное количество возможностей. Там чувство страха — позорнейшее чувство исчезает. Там, стало быть, и добродетели совсем не те, что здесь. Бесстрашие перед опасностью и щедрость, даже расточительность, и у нас почитаются добродетелями, но почитаются без всяких оснований» (4.54).

Таков призыв. В нем необычайная твердость и суровость. В нем есть и другое, так странно отвечающее на проблемы, возникшие и в современном немецком идеализме. Ведь, может быть, нет в теоретике сейчас вопроса более злободневного, чем о примате практического разума. Неофихтеанство, риккертанство властно твердить о «воле к истине», о торжестве Я практического. И все-таки, увы, что как не тема для диссертации, не тезис словесного спора стычка позитивного когенианства и «насквозь идеалистического» риккертанства. Положение о Я, которое весь темп жизни должно было бы сделать трепетным, ничего не производит, кроме благословений «старого гнезда», кроме опрятно изданных книжек. Шестов здесь неумолим, и власть практического для него не так мала, чтобы о нем диссертировать тем же строем понятий. Он эту власть принял в самом деле до конца. Позорнейший страх — вот детище закономерности, дитя возрожденного практического разума. Он готов идти до конца своей уверенностью в этом примате, «все принимая и ничего от себя не скрывая». Таким должен быть лозунг философии, подлинной метафизики, подлинной руководительницы, — Брута, но не Гамлета, как сказал бы он раньше.

«Философия есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное

море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно», — так, вопреки установленному, настойчиво определяет он философию, памятуя о последней уверенности, проводя до конца власть чувств над бедным, скучным рассудком.

Или еще он скажет так: «Философия должна бросить попытки отыскания *veritates aeternae*. Ее задача научить человека жить в неизвестности, того человека, который больше всего боится неизвестности и прячется от нее за разными догматами. Короче — задача философии не успокаивать, а смущать людей» (4.30). И немножко иронически прибавит в другом месте: «Я надеюсь, что рано или поздно философия получит, в противоположность науке, такое определение — философия есть учение о ни для кого не обязательных истинах» (5.128).

К этому сводится часть полемическая и общая учения Шестова. Пока определены только задачи, только общие требования, гносеологические постулаты. И уже над нами должна быть поставлена одна оговорка, которую можно услышать у любого альпийского проводника: «Nur für die Schwindelfrei!».

V

Как взрыть утоптанное поле? Как мыслить жизнь, где бесстрашие и щедрость — подлинные добродетели? Можно проследить и более подробно, менее обще и формально ответы Шестова на такие вопросы.

Поле утоптанно, конечно, безраздельно властвующим разумом. И вот в противовес ему Шестов выражает свою глубочайшую надежду: «...может быть, и в самом деле можно обойтись без понимания? Может быть, логический ум не добродетель, а порок?» (4.175).

Вдвойне губительно господство разума: оно уравнило и обезличило, но ценой уравниения, формальности и систем не приобрело решения последних вопросов. «В последних вопросах бытия мы несколько не ближе к истине, чем самые отдаленные предки наши». Но из этого не вытекает необходимость отказа от них, да и как от них откажешься, метафизика все равно проберется хотя бы потаенным ходом, как к Канту. Для агностицизма нет оснований, ибо «из того, что до сих пор истина не открыта, никак не следует, что ее никогда не откроют». И уж во всяком случае из неразрешенности последних вопросов никак «не следует, что каждый человек обязан принять какое бы то ни было из существующих догматических учений».

Но если возможно приближение к истине, оно требует иных, алогических путей. «Может быть, истина по своей природе такова, что по поводу нее общение между людьми невозможно, по крайней мере, привычное общение при посредстве слова» (5.185). К этому признанию примыкают мнимо скептические афоризмы Шестова о том, что убеждения, как нечто внешнее, логическое, словесное, можно менять,

как перчатки, что сохранять их следует «лишь в сношениях с другими людьми», что мировоззрения, странствования по материализму, позитивизму, кантианству, спиритуализму больше ли нужны, чем фижмы и кринолины.

Когда будут поняты тесные и тупые пути логики, «тогда начнут жить без идей, без заранее поставленных целей, без предвидений, всецело полагаясь на случай и собственную находчивость. Нужно и это испробовать! Авось так добьемся большего... Во всяком случае, будет интересней».

«Идеи не нужны», — вот что отвечает Шестов той многочисленной группе мыслителей, которые «под видом религии предлагают морализирующий идеализм». То же самое ответит он и тем, кто подменяет борьбу идеологией. «Если возможна та отчаянная борьба человека с миром и богами, о которой повествует легенда и история, то, разумеется, не из-за истины и не из-за идеи. Человек хочет быть сильным, богатым, свободным, хочет быть царем в мире... и если он говорит об идеях, то лишь потому, что отчаялся в успехе своей настоящей задачи» (5.192).

Итак, вот примеры того, как осуществляется алогизм: религия, реальная борьба не шли проторенной дорогой общеобязательного и формального, а не ими ли добыто важнейшее? Есть еще область, дорогая Шестову уже в его первых книгах — искусство. Его усиленно калечили критики, пристегивая к поэтическим произведениям готовые, на веру принятые идеи, но у подлинных поэтов нет идей, и в этом их святость, ибо «задача искусства не в том, чтобы покориться регламентациям и нормировке, придумываемым на тех или иных основаниях разными людьми, а в том, чтобы порвать цепи, тяготеющие над рвущимся к свободе человеческим умом» (3.13). Разве Толстой и Достоевский не оказались подлинными философами в своих невольных романах, и разве не постигла неудача их проповеди? И можно ли даже о последних вопросах «иначе говорить, как в форме художественного произведения?» (2.48.) И не дали ли драгоценнейшее те писатели, которые были верны простой задаче: «идти вперед и делиться с читателями своими новыми впечатлениями» (4.31).

«Только всего?» — спросят. Но едва ли это очень мало. Ибо бесконечно разнообразна действительность, и «даже самому простому, здравому смыслу совершенно ясно, что основа мира, жизнь — есть чудо из чудес» (5.157). Ибо, наконец, «ночь, темная, глухая, непроглядная, населенная ужасами ночь — не кажется ли вам иногда бесконечно прекрасной? И не манит ли она вас своей тихой, но таинственной и бездонной красотой больше, чем ограниченный и крикливый день» (4.121).

И если бы было возможно поставлять человеческому познанию цели, высказывать постулаты, которым оно должно следовать, то Шестов мог бы предложить только одно: «множественность миров, множе-

ственность людей и богов среди необъятных пространств необъятной вселенной, — да ведь это (да простится мне слово) идеал» (5.157).

Множественность, следовательно индивидуальность, доверие к чудесной и таинственной действительности, к непосредственным и невольно трансцендентным чувствам — таковы принципы теоретики Шестова.

Но доверие его к действительности чуждо столь обычной и благодушной мысли о ее разумности, о прекрасном, возвышенном успокоении и довольстве как цели, и доверие к чувствам столь же чуждо обычной подделке под него в виде отыскания в основе души мягонькой любви к ближним. Жизнь страшна и опасна, но это не пугает. Homo homini lupus приходится признать незыблемейшим правилом. Но нужно все принять и ничего от себя не скрывать. И откроется, что, может быть, и ужасное таит какой-то скрытый смысл. «Чем заманчивее какая-нибудь цель, тем рискованней и страшней путь к ней. Нельзя ли сделать... и обратного заключения, то есть, что за всякой опасностью кроется благо». И волчья вражда, эгоизм, конечно, поражает неприятно, но потому лишь, что свидетельствует о бедности, не мыслим ли однако иной эгоизм, такой, «чтобы мы могли царственно щедрой рукой разбрасывать богатства»?

Как в теоретике обычному познанию из общеобязательных понятий Шестов противопоставляет ни для кого необязательное познание из чувств, так в нравственности на место покоя, которого так добивались метафизики, которое на философском языке называется высшим благом, он готов постулировать «постоянное беспокойство, бесцельное и непланомерное даже». «Все наиболее замечательное, что создавалось гением, являлось результатом фантастического, бестолкового, казавшегося всем смешным и ненужным, но упорного искания».

Шестов безграничен в своем презрении к покою; не только с хлебopашеством, залогом душевного мира для Толстого, не только с отдыхом, высшей целью у Сократа, — станет он бороться, он пойдет много дальше и не поверит тайнам пушкинской гармонии. Правда, на мгновение Шестову покажется, что и эта гармония только подтверждает его мысли: «Пушкин мог бы повторить за древним героем: «опасность опасна для других, а не для меня». В этом тайна его гармонических настроений». Но другой раз даже бесстрашием добытая гармония окажется достойной изобличения, и зло заметит Шестов, что причина гармонии Пушкина только в том, что он «умел в своих стремлениях не переходить за известную черту».

Может быть, уже в этом злом упреке сказалось кое-что из конечной трагедии Шестова, но все-таки пока нет причин ее подчеркнуть. Он готов, конечно, «восхвалять страдание, безобразие, неудачу, безнадежность, но именно постольку, поскольку проломленный череп или прыжок из четвертого этажа обыкновенно бывал началом деятельности

гения». Ему очень часто приходит в голову мысль, что «...зло, быть может, не так уже ненужно, как это принято думать». Но насколько, в самом деле, эти, по видимости, дьявольские мысли — суть мысли о божественном хаосе, о дорогой, но неизбежной цене за откровения. Об этом есть правдивое признание у него. «А все-таки, если бы каким-нибудь образом власть попала в наши руки, с каким бы наслаждением послали мы к черту все возвышенные миросозерцания, метафизику и идеи и просто-напросто без дальних размышлений устранили бы с земли все страдания, все безобразия, все неудачи, которым мы приписывали такое огромное воспитательное значение». Признание совершенно ясно. И так же ясен внутренний строй «скептической», «пессимистической» книги «Апофеоз беспочвенности». О, какая невероятная твердость и, в самом деле, готовность все принять и в логической последовательности и в фактической неизбежности — скрывается в ней. Вот если взять то же размышление о безнадежности. «Безнадежность — торжественнейший и величайший момент в нашей жизни. До сих пор нам помогали — теперь мы предоставлены только себе. До сих пор мы имели дело с людьми и человеческими законами — теперь с вечностью и отсутствием всяких законов». Ведь это же чисто негативное определение, и в безнадежности сколько утаено надежд. Если «предоставленность самому себе», некая последняя воля приобретает лишь ценой безнадежности, — тогда и эту цену, значит, необходимо принять.

Такова его твердость. И, в самом деле, в современной литературе нет другого писателя, у которого было бы так мало слов, который строго останавливался бы без прикрас и широковещаний на том, что действительно есть, и призывал бы к опасности, так зная, что такое опасность.

VI

Если бы остановиться на этом, учение Шестова стояло бы перед нами в его важнейшей и наиболее несомненной стадии и части. И основы теоретические — разработка возможностей совсем иного мироотношения, принцип алогического познания, увенчивающийся постулатом множественности миров и богов, и основы практические, повелительно и до конца проведенный принцип индивидуальности, фантастического и упорного искания, опирающийся на серьезный реализм, на постоянное памятование о жестокости жизни и судьбы, — все это, конечно, еще не метафизика, еще не новое пророчество, здесь только формально намечены пути, только логически определены постулаты, пожелания, это только «Предпоследние слова», «Великие кануны», как сам Шестов называет свои статьи. И, конечно, можно было бы Шестову напомнить его же слова: «Говорить о прекрасном —

самое последнее дело: нужно творить прекрасное». Но такой упрек нисколько не основателен, ибо Шестов — теоретик, и проблемы для него в их логической структуре. И подчеркивать ценность такого оправдания новых возможностей — нечего.

Но дело в том, что на этом не обрывается путь Шестова. Не только такая постановка постулатов допускает дальнейшую логическую разработку, но и фактически он пошел дальше. Вспомним еще раз путь Шестова: на почве живых чувств и требований, на почве наиболее простого и здравого гуманизма возникло сомнение, которое привело к прославлению безнадежности, но привело вместе к огромной системе. Пусть гуманист назовет дьявольской эту беспощадную последовательность, но разве возможно ее было прервать, да и к кому она беспощадна, как не к гуманизму только?

Однако есть и другая сторона. Заманчива цель — опасен путь, не за всякой ли опасностью кроется благо? Безнадежность и безобразия привели Достоевского, Ницше и других великих к прекрасному, не прекрасны ли сами безнадежность и безобразия? Мнимо дьявольская фантастика оказалась божественным хаосом. Но опасны игры с дьяволом, и его последовательность сделает из хаоса безвыходную тьму. Есть чувства и лучи, которые не встречаются иначе, как в соединении с хаосом, но следует ли из этого, что такие лучи встречаются во всякой тьме? И вот, тем не менее, отпадает цель, и средство станет ею.

Для постижения этой трагедии нужно предпослать ее изложению один отрывок, как всегда иронический, но где, конечно, скрыта настоящая боль. Шестов размышляет так: «Из будущих суждений о современной Европе: странную картину представляла нам Европа XIX, XX века. Христианство, после Лютера, выродилось в мораль, перерезавшую все нити, соединяющие человека с Богом. Вместе с рационализированием религии и вся жизнь приобрела плоско рациональный характер. Рыцарство заменилось постоянной армией, насильно вербовавшейся по принципу общей воинской повинности и существовавшей, главным образом, для парадов и придворных надобностей. Алхимия, искавшая философского камня, сменилась химией, изыскивавшей наилучшие способы дешевого изготовления дешевых продуктов; астрология, гадавшая по звездам о судьбах человека, сменилась астрономией, предсказывавшей солнечные затмения и появления на небе комет. Даже одежда этого периода странно обесцветилась: не только мужчины, но и женщины почти все носили одинаковое и одноцветное платье. Замечательнее всего, что эта эпоха не только не замечала своей незначительности — но гордилась собой и т. д.» (4.105).

Если принять эту характеристику прошлого всерьез, конечно, Средневековье в ней упрощено и, конечно, не было времен всецело фантастического искания. Но все-таки — жить без идей, всецело полагаясь на случай и собственную находчивость, жить в безбрежном

море фантазий бесстрашно, с жадной чудесного — уж, конечно, все это не к современности относится, и, конечно, кое-что из этого было и погибло, ушло безвозвратно. Ушло, расплылось перед ликом смерти, рационализма. Но не осталась ли надежда, что еще раз будет, что еще раз возможно новое Возрождение и не с теми последствиями, что прежде? Не о будущем ли учение Шестова?

Совсем ясно, что не о том будущем, о котором думают обычно. «Ведь в государстве будущего так же нет места для трагических людей, как и в государствах современных, и так называемая буржуазная мораль там будет лишь настолько изменена, насколько это нужно для счастья большинства» (3.234). Это, конечно, и достаточно элементарно. Но вместе с тем: чего же еще ждать в будущем, о каком еще будущем можно говорить? А с другой стороны, мысль о том, что было все-таки иное, разнообразное, таинственное, фантастическое время, было, но уничтожено неизбежно — разве эта мысль не мост к апофеозу безнадёжности.

Эта «романтическая» сторона, конечно, есть в учении и судьбе Шестова.

При его строгости, трезвости — нет такого ожидания, на которое можно бы опереться. И вот и его душа отдается потоку последовательности, следующих выводов, поникает в дьявольских сетях.

Впервые яснее проявляется эта нить (возможно, что она более прикрыто жила и раньше) в статье Шестова о Чехове. С поражающей тонкостью прослеживает он в Чехове последнюю правдивость и безнадежность. Во всем творчестве Чехова «резко выраженное отвращение ко всякого рода мировоззрениям и идеям» (5.12), «всегда безнадежность, безвыходность, абсолютная невозможность какого бы то ни было дела», «жизнь, похожая на смерть», «фаталистическое равнодушие». Выходов никаких нет. Остается одно: «нужно колотиться головой о стену». «О новой жизни Чехова говорят только молодые, очень молодые и неопытные люди».

Вероятно, в этой статье устанавливается наиболее правильная точка зрения на Чехова. Во всяком случае, она гораздо правильнее подмены Чехова юнцом Трофимовым или указания милых младенцев на то, что Чехов верил в спасительность конституции. Поскольку речь идет о характеристике Чехова, об объективно-литературной заметке, против нее возразить ничего нельзя. Но весь вопрос в том, нужна ли хоть сколько-нибудь Шестову объективность? К литературной ли характеристике только он стремился, или здесь есть некоторое его собственное основоположение? Пока оставим без ответа эти вопросы, прослеживая дальнейший путь Шестова.

Вслед за тем мы встречаем статью Шестова «Поэзия и проза Федора Сологуба» (Речь 24 мая 1909 г.). Снова литературной характеристике можно только удивляться.

Здесь снова пример статьи, где совершенно нет точки зрения, извне взятой, есть то редкое слияние между критиком и поэтом, которое дает чудесную цельность. Стихи Сологуба необъяснимы, в них тяжелая, мрачная, удушливая атмосфера, беззвучность, тусклость, но, говорит Шестов, «я не знаю среди современных русских поэтов, чьи стихи были бы ближе к музыке, чем стихи Сологуба. Даже тогда, когда он рассказывает самые ужасные вещи — про палача, про воющую собаку, — стихи его полны таинственной и захватывающей мелодии».

«Мы плененные звери
Голосим, как умрем...»
«Стенания и слезы —
Палач, везде палач...»
«В моей пещере тесно и сыро,
И нечем ее согреть.
Далекий от земного мира,
Я должен здесь умереть».

Такова его поэзия. «Для чего было судьбе бросить живого человека в это страшное, наполненное ядовитыми парами подземелье?» Вопрос остается безответным. Но поэзия Сологуба чарует и захватывает, «как ответы Пифии — вечная и мучительная загадка».

И снова, как и у Чехова, поспешная критика ищет у Сологуба надежд и выходов. Шестов совершенно правильно обесценивает эти мнимые надежды. «В “Навях Чарах” Сологуб словно намекает читателю, что у него есть про запас кое-что получше, чем одуряющие пары. Но не знаю, как другие на это реагировали, — у меня осталось впечатление, что все эти намеки только долг славе и духу времени, нечто наносное, самому Сологубу мало нужное».

В этом замечании снова есть объективная правда, и уже, конечно, «Пламенный Круг» не променяешь на историю Триродова⁶. Но о пределах объективности и здесь спросить все-таки не лишнее. Пусть правильно постиг он Чехова и Сологуба, но ведь наряду с ними бывало и есть кое-что совсем другое. Какое в самом деле Шестов имел право отринуть свое собственное требование множественности миров и богов? Или еще иначе можно бы спросить: Чехов и Сологуб не есть ли трагедия потрясающей силы, но чему же тут радоваться? Эти вопросы не сразу даже возникнут, так подкупит убедительность, искусность этих двух статей Шестова. Но они вспомнятся со всей отчетливостью, когда попадет еще одна его статья, написанная по поводу 80-летнего юбилея Толстого: «Разрушающий и созидающий миры» (Русская Мысль. 1909. № 1).

О литературной стороне статьи я уже говорить не стану. Противопоставление «Войны и мира» — проповеди Толстого, отыскание

кантовских элементов в проповеди, двойственность ее, ее безумие и здравый смысл, низовья обыденности — весь этот анализ значителен чрезвычайно, он произведен еще острее, чем в книге Шестова о Толстом. Правда, приходится сказать, что у Шестова нет ни одной незначительной статьи. Удельный вес всего, что он печатает, — для русской философической литературы просто непонятно велик. Но сейчас-то нужно взять из статьи только то место, где Шестов говорит прямо от себя и так ясно, как нигде раньше. Толстой как-то раз характерно проговорился и так определил религию: «религия есть установленное согласно с разумом и с современными знаниями отношение к вечной жизни, к Богу». «Верным сыном своего времени оказался Толстой», совершенно правильно замечает Шестов. Но затем он, (наконец-то) и свое определение религии дает, и, конечно, не только для противопоставления Толстому. Шестов начинает так: «И тогда, когда человек почувствовал совершенно невозможность жить с разумом, впервые возникает у него вера». Начало очень общее, но едва ли возможно его сколько-нибудь оспаривать. А вот дальше идет определение много более точное, но неожиданное совершенно: «И именно то, что выводит нас из нашего обычного равновесия, что разрывает, раздробляет на бесконечно малые части наш опыт, что отнимает у нас радости, сон, правила, убеждения и твердость, все это — есть вера, все это — моменты соприкосновения с мирами иными, выражаясь словами Достоевского».

Что это такое? Здесь есть, конечно, некоторое любование логической антитезой, вообще несколько свойственное Шестову (прославить алхимию, потому что обычно прославляют химию, беспокойство — в противоположность обычной оценке гармонии и т. д.). Но ведь здесь, может быть, впервые, Шестов заговорил о последних вопросах прямо, и никакие ссылки на прелесть антитез оправданием быть не могут. Просто с точки зрения формы, точности — мы имеем здесь логическую несообразность, которую и реминисценция припадков Достоевского не спасет. Ибо не только болезни таинственные, где в один узел связываются тело и душа, в область веры по этому определению попадут и самые обыденные, жестокие, повседневные дифтериты и простуды, больше того — подневольная и действительно раздробляющая наш опыт на бесконечно малые части служба, работа на фабрике, конечно, безнадежные и жестокие, также окажутся верой.

Все это определение легче всего можно было бы счесть словесной ошибкой. Но, ведь не совсем случайно оно явилось, самый путь логически мог принудить к нему. Все дело только в том, что вместо прежнего негативного определения безнадежности теперь дается определение утвердительное. Болезнь, несчастье уже твердо объявляются целью, ставятся под знак долженствования.

Не встает ли над Шестовым тогда, в самом деле, призрак худшего примирения? Адогматизм, разработанный обще и формально, кажется

чудесным расцветом его учения. Но даже его твердая душа не чахнет ли в формализме, логических проблемах. Куда намечается дальнейший путь? Неужели тайны и чудеса совсем уже убиты и осталась только собачья жизнь, тесная и сырая пещера. Или нужно молчать, молчать окончательно и примиренно? Благословение всяческой болезни и повседневной раздробленности опыта — о, это, конечно, чуть веющий призрак. И вот здесь-то, на последней ступени, становится особенно ясным, что сам Шестов стоит совершенно иной за этими тусклыми словами.

Куда пойдет его путь? Это, конечно, неизвестно. Может быть, правда, пределы литературы недалеки и тесны, и обо всем сколько-нибудь важном и последнем возможно только молчание. Но и молчание, и возможность только формально, а не жизненно намечать пути, и утверждающая примиренность на безвыходности — разве все это не показатель разорванного сердца, жесточайшей трагедии?

* * *

Я не знаю, можно ли делать какие-нибудь выводы из рассмотрения трех больших мыслителей современности. Но кое-что бросается в глаза само. По совершенно разным путям и сами они совсем различные приходят с ужасающей необходимостью к одному — разорванному сердцу.

Правда, если миф о том, что последнее напряжение трагедии покрывается разрешающей пляской, если этот миф вновь возможен, то, значит, мы переживаем какое-то преддверие божественной эры. Но будет ли что-нибудь? У кого хватит дерзости сказать: да. Но пока так же ясно еще, что, в самом деле, было иное, что в благословенные страны прошлого направились души лучших из современников. Была «божественная легкость жизни» в Элладе, был «таинственный и жгучий огонь» на Востоке, было фантастическое искание в Средневековье. И ясно еще, что теперь — пыль бумажных листков, скопчество, обесцветившаяся одежда, плоский рационализм, и наряду с этим — ужасные драмы лучших душ.

А. К. ЗАКРЖЕВСКИЙ**Подполье. Психологические параллели**

IV

«Господа, меня мучают вопросы! Решите мне их!» — взывает подпольный человек среди удушья бессонных ночей, весь истлевающий, весь превращенный в прах... Там, на плоскости жизни, эти вопросы разрешаются очень легко, там, среди шума и грохота, и суеты, тускнеет ужас загадок жизни, там легче обманывать и обманываться. Но здесь, в черном, замураванном склепе, где погасло солнце и тихо истлевают жизнь, и глухо нарастают аккорды липкой жути, — здесь, в звонкой и рафинированной тишине, эти вопросы выступают с особенной четкостью... они залезают в мозг и выпивают медленно, по капле всю способность мышления. Здесь ужас вырастает во весь свой сатанинский рост, и кажется, что нет ничего, кроме ужаса.

Одиночество исключает обман, а обманываться самому как-то стыдно, нечестно, всякий обман, всякая ложь, всякая комедия противны, невыносимы, позорны, и хочется правды, той абсолютной правды, которая сможет принести облегчение истстрадавшемуся сердцу, которая сможет спасти весь мир!.. Лев Шестов особенно среди всех героев подполья желал этой абсолютной, этой единственной правды. Его «вопросы» мучили инквизиторски, жестоко, неумолимо, более того, кроме этих «вопросов», кроме этого отчаянного искания истины, для него ничего не существовало. В этом его искании есть боль, есть надрыв, есть какая-то исступленность. И странно: он ненавидит идеалистов, а между тем многие отличительные атрибуты идеализма в нем налицо: эта безумная влюбленность в искание истины и правды, эта надрывающаяся надежда поверить в Бога, эта заглушенная, вечно скрываемая любовь к людям и к жизни!*

Если нет в мире правды, то жизнь не нужна, — вот исходная посылка всей философии Шестова... И он стал искать эту правду со всем увлечением и страстью души. Он побывал на всех кладбищах Европы, где спят милые покойники, — и прах каждого был потревожен, и все замечательное, все основное, что тайлось и в Шекспире, и в Ницше, было выпито до дна... И опять новое присоединилось к прежней муке

* В одном месте он говорит: «Мы хотим, чтобы верили так, как верили первые христиане, когда пытками принуждали к отречению от Христа, когда наука, искусство, авторитет общественной власти — все было против нового учения. Только такую веру мы ценим!» (Шестов: «Добро в учении гр. Толстого и Ницше»).

и завладело Шестовым, теперь стали мучить его уже не «вопросы», а люди, и этими людьми были Ницше, Толстой и Достоевский. В них он надеялся найти ответ на вопль всей его жизни, от них он потребовал разъяснения и разрешения мучивших его вопросов. Он считал их своими авторитетами, что, однако, не помешало ему подвергнуть строгой критике учение каждого из них, критике с точки зрения абсолютной правды; в них он находил себя, свои сомнения, свою боль, они были для него зеркалом, в котором он увидел себя...

Еще с верующим, неомраченным сердцем, еще без мрачного обаяния подполья подошел он к Толстому.

Великий писатель земли русской, великий философ и пророк, к которому съезжается на поклонение весь мир, казалось Шестову, должен был обладать той истиной, без которой невозможно жить. Но вместо того, чтобы, как все, поклониться Толстому и признать его своим авторитетом, Шестов решил сначала пропустить его учение сквозь призму своей души и увидеть, и уразуметь аналитически то, перед чем преклоняется мир...

И нелегко далась ему эта работа, немало терзаний и мучительных сомнений было вложено в эту книгу, которая, как все Шестовское, непохожа на книгу в обычном пошлом смысле этого слова, а — на дневник, на повесть, на что-то свое, глубоко интимное, глубоко выношенное и выстраданное, на что-то выросшее из души и опьяняющее запахом жизни.

Эта книга — «Добро в учении гр. Толстого и Ницше».

Толстой нашел Бога, Толстой нашел основу всей жизни и успокоился, и счастлив!.. Как это странно слышать Шестову — неутомимому мученику правды, так ее любящему и так боящемуся найти вместо нее призрачную ложь!

И со страхом, с недоверием, с сильно бьющимся сердцем входит он в душу Толстого, в то святое святых, где рождаются все идеи и все обманы и которое, как потом скажет Шестов, стыдно показывать людям...

И как же он отшатнулся от своего учителя, как замер он в отчаянии, когда убедился, что этот человек, великий писатель земли русской, почти святой, — так же обманывает и обманывается, как и простые смертные, что его любовь есть плохо скрываемый эгоизм, что его бог пишется с маленькой буквы и называется надоевшее, плоское, изжитое добро!..

В самом деле, говорит Шестов с горечью и удивлением, Толстой пишет брошюры о братской любви, а в «Войне и мире» с удовольствием, с почти инквизиторским наслаждением обрекает Соню на тысячи насмешек и поношений, называет ее, которая вся — преданность и самоотвержение, — пустоцветом и ставит ей в вину отсутствие эгоизма! (То же и с Анной Карениной.) Толстой говорит много о скромности и, как истинный христианин, — помнит заповедь, чтобы правая рука не ведала

о том, что делает левая, а во время переписи Толстой увидел несчастную женщину и дал ей рубль, а потом имел неосторожность высказать свое удовольствие по этому поводу. «Я дал ей рубль и помню, что очень был рад, что другие видели это...» А потом: «Мне так приятно было давать, что я, не разбирая, нужно или не нужно давать, — дал и старушке...» Это особенно, как удар обуха по голове, поразило Шестова. Он не верит своим глазам, он указывает на эти слова Толстого и с внутренним криком, с болью, почти со слезами спрашивает — неужели это правда, неужели Толстому приятно было, что он давал и что другие видели это?

Вот это-то невольное признание гр. Толстого послужило Шестову ключом к разгадке внутреннего спокойствия великого писателя земли русской. Он понял, что вся эта история с ляпинцами, все эти брошюры, паханье, возня с мужичками и тому подобное были нужны Толстому только для себя, для удовлетворения своего собственного эгоизма, для источника своего вдохновения... Он понял, что то, что противопоставил Толстой ужасу жизни и что люди называют «добром», не есть Бог, не есть истина, не есть разрешение загадки, а является простым средством для самообмана, для тепленького собственного самолюбования, как жалкий компромисс, как обыкновенная перчатка, надетая впопыхах на окровавленную руку...

Он понял, что горе, разврат и нужда ляпинцев ничуть не изменилась от того, что графу Толстому было приятно, что он давал и что восторжествовало в его философии «добро»... «Ни одного из ляпинцев Толстому не удалось спасти», — говорит Шестов. И потом он заявляет: «Несмотря на то, что гр. Толстой все время неустанно проповедовал, обстоятельства не только не изменились, но стали еще хуже...»

И Шестов с недоумением, с той чарующей наивностью, с той искренней простотой, которая встречается только у него одного, спрашивает: «Как может такой человек, как гр. Толстой, жить, если наряду с ним существуют обитатели ночлежных домов? Хорошо тем, которые никогда не открывали глаза на эти ужасы. Но как быть тому, кто их не может забыть, не хочет, не должен забыть? Можно их забыть!» (Курсив мой. — А. З.)

Итак, мораль не оправдала надежд Шестова; в ней он нашел только самоизвиняющийся, мелкий эгоизм, только обычное бегство от жизни...

И с той поры мораль подверглась жестоким насмешкам со стороны Шестова. Он выискивал, высмеивал ее всюду, он не прощал никому, кто возносил ее на пьедестал, он проклинал и оплевывал ее неумолимо, со страстью, с бешенством, с иронией, словно хотел отомстить ей за те минуты, когда он готов был уже сделаться ее рабом, за те бессонные ночи и мученья, когда он протягивал к ней свои руки, как к единственному спасению!

Доброе не есть правда и не есть вера, та вера, которой жаждет, которую ищет Шестов. Добро не может ни на йоту изменить обстоятельств

жизни, не может уничтожить ее ужаса и обмана, не может успокоить душу обманутую, обиженную и замученную, не может искупить каждой жертвы истории, не может искупить смерти!

А если так, то добро не нужно. «Нужно искать того, что выше добра и выше сострадания, нужно искать Бога!..» И Шестов стал искать своего бога... Промежуток между этой книгой и книгой о Достоевском и Ницше, по-видимому, весь ушел на это искание. По крайней мере, в этой последней книге Шестов уже является с искаженным, перекошенным лицом, потемневшим от страданья, со словами о зловещей прелести подполья, с термином «философия трагедии»... А это значит, что он действительно искал Бога!.. Ведь только Бог может вложить в душу такую боль и такой хаос сомнений; ведь только Бог может сделать лицо человека измененным до неузнаваемости, трагически перекошенным, облитым черными струями злобы, отчаянья, иронии!..

И какое же должно было быть это отчаянье, если за этот двухлетний промежуток времени он не написал ни одной книги!.. Книги, вообще, пишутся тогда, когда можно обманывать себя бледными, надоевшими словами... Для великой боли (а искание Бога и есть эта великая боль) нет на человеческом языке выражения, нет «литературы», нет искусства, нет самообмана... Об этом знают только четыре стены подполья... Ибо если бы кто-нибудь решился выразить эту боль (если бы нашелся такой гений), эту великую правду, то ему суждено было бы испытать, как и Христу, величайший позор и распятие, потому что ничто в мире не возмущает так людей, как гениально выраженная правда.

Итак, об этом периоде души Шестова, периоде самом интересном, где нет слов, где есть только музыка переживаний, — мы можем лишь догадываться. А что он был действительно ужасен, об этом свидетельствуют дошедшие до нас его тени, отраженные в книге о Достоевском и Ницше и в «Апофеоз беспочвенности»... Но самое яркое свидетельство — это тот факт, что в этот промежуток времени не было ничего написано.

«Философия трагедии, — не значит ли это философия безнадежности, отчаяния, безумия, даже смерти. Может ли быть тут речь о какой бы то ни было философии?..»

«У нас остались все не имеющие земных надежд, все отчаявшиеся, все обезумевшие от ужасов жизни. Что делать с ними? Кто возьмет на себя нечеловеческую обязанность зарыть в землю этих?»* (Курсив мой. — А. З.)

В этих словах Шестова намечается вся программа его последующего творчества, в них — остов всей его книги о Достоевском и Ницше.

И они больше говорят нам, чем целая книга, в них пробилось то скрываемое, заглушаемое, что родило философию трагедии...

* Шестов Л. Достоевский и Ницше. С. 2.

Отчаянье — безграничное, безумное, кровавое отчаянье, — вот результат поисков Бога!..

Люди искренние боятся говорить об этом, люди замкнутые раздражаются в этих случаях целым потоком слов или каким-нибудь хитросплетенным мировоззрением, что в сущности одно и то же. И нужно быть очень смелым, чтобы признаться, да еще признаться в книжке, что Бога нет, что существует только бесконечное, страшное стремление к его отысканию и что человек сам может создать себе Бога, если на то уж пошло, если ему непременно, во чтобы то ни стало нужен обман... Ну а если не может, если у него хватило смелости говорить правду, если он не может жить без этой правды и в то же время не может жить без Бога, если он хочет возратить билет этому неведомому Богу, если в душу его глянула безнадежность, что тогда?.. Остается одно — подполье...

Нужно было Шестову сродниться с душой Достоевского, чтобы сойти в подполье, чтобы принять его. Нужно было много уразуметь скрытых и жутких сторон его, нужно было хоронить в себе мир, то есть всякую пошлость и середину, нормальность, категорический императив и всевозможная «идеи»... И эта работа, как и все у него, не обошлась без боли... Ибо, когда Шестов разрушает и хоронит мир, чтобы сойти в подполье, — ему жалко, жалко и этого мира, и людей, и даже маленького, приплюснутого, толстовского добра!..

Но ясно, что нужно разрушить обыденщину и все, что заключается в ней. Ясно, что уже нечем жить, что просятся в душу какие-то странные, какие-то необычайные мысли, даже не мысли, а аккорды, звуки, мелодии, настроения, ясно, что нужно из этих звуков создать что-то новое, что-то сверхмировое, какое-то дерзкое и гениальное самоутверждение, какой-то свой, единственный, черный, угрюмый и зловещий храм!.. Теперь стало понятно, что если Бога нет, то нужно мстить; если за каждую жертву истории нет ответа, то нужно смеяться, дьявольски, страшно, надорвано смеяться; что, если не разъяснен факт смерти Ивана Ильича, то «мы не только не желаем лезть на верхнюю ступень развития, но, наоборот, готовы броситься вниз головой, если нам не ответят за Ивана Ильича!..»

Подполье построено... Мелькают в глубокой тишине тусклые свечи бессилья. Сверху давит оставленный мир... Но теперь его уж не жалко... Ибо нет в мире такого существа, которое бы поняло то великое отчаяние, то страшное состояние, когда у человека ушла из под ног почва... Ибо, «если бы к Достоевскому пришел человек и сказал о себе, что он безнадежно несчастен, великий художник людского горя, вероятно, в глубине души хохотал бы над ним и его наивностью. Разве можно соизнаваться людям в таких вещах? Разве можно так жаловаться и ждать все-таки утешения от ближних?»*

* Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 76.

Пусть же торжествует подполье, так как «безнадежность — торжественнейший и величайший момент в нашей жизни. До сих пор нам помогали, — теперь мы предоставлены только себе. До сих пор мы имели дело с людьми и человеческими законами, теперь — с вечностью и отсутствием всяких законов. Как можно не знать этого?»*

Так создавался «Апофеоз беспочвенности» — самая яркая и самая выстраданная книга Шестова, книга удивительная и единственная в своем роде, книга не написанная, а вырванная из души, книга по ошибке напечатанная, книга опасная!

Искусство, как и всякая дисциплина, имеет свои правила, и книги должны быть написаны по этим правилам, и горе тому, кто решится их преступить! Шестов был, может быть, единственным писателем в России, который пошел против этих правил и вместо шаблонно сработанной книги бросил на книжный рынок всю свою душу, без всяких одежд, без всяких рамок и пошлостей, такую, какую она вылилась в его звуках (ибо его афоризмы не что иное, как музыка), такую, какую она мучила его, терзала, изводила, кровавила, отравляла минуты подполья!

Ее невозможно читать без боли. В ней бродит что-то опьяняющее, что-то чарующее неведомой Тайной, и такое жуткое, и такое болезненное, и такое отчаянное! В ней на каждой странице — удивительная глубь и беглые тени каких-то новых, и страшных, и дорогих, предчувствий. В ней встречаются непроходимые чащи загадочного и сверхнормального, в ней кого-то больного и дивно прекрасного, и такого родного, такого усталого распяли на черном, безобразном кресте, и все лицо в судорогах эпилептического надрыва, и капли кровавого пота падают вглубь вдохновения и вот расцветают жуткие звуки, злые и ядовитые цветы таинственной и манящей Ночи!..

Есть в этой книге афоризм о величайшем искушении. «В великом Инквизиторе Достоевского кроется ужасная мысль. Кто может быть уверен, — говорит он, — иносказательно, конечно, что распятому Христу, когда он произносил свои слова “Господи, отчего Ты покинул меня?”, не вспомнились слова злого духа, предлагавшего ему за один поклон власть над всем миром, и что, вспомнивши о них, он не раскаялся, что не принял предложения сатаны? О таких искушениях можно было бы и не рассказывать читателям!»** Это характерно вообще для всей книги. Ибо в ней что афоризм, то какое-нибудь из рук вон выходящее искушение, искушение, заставляющее глубоко призадуматься, искушение, отравляющее душу злыми и ядовитыми чарами.

Откуда это? — думает удивленный читатель. — Как можно так писать? И кто дал этому человеку право так проклинать, так оплевывать,

* Там же. С. 77.

** Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 105.

так расшатывать наши нерушимые и такие нужные устои? (Последнее обыкновенно любят замечать идеалисты.)

Подполье! — отвечаем мы. Подполье дало ему это право! В подполье нет жизни, нет пошлости, нет грязи. Там царит такая тишина, от которой гложет человек, там обида, мировая обида, страшная, непростительная обида вырастает огромным, тяжелым камнем кошмара, и этот камень в длинные, безответные, ужасные ночи падает на душу и сплющивает ее, и терзает, и месит, и ранит, и гудит в ушах придушенным, хриплым хохотом, и проходит сквозь нежность душевной тайны раскаленным колесом уже не боли, а какого-то чадного, сладострастного издевательства, и вся жизнь впивается в мозг омерзительной, склизкой пиявкой и точит, и сосет без конца, и где же силы, чтобы вырвать ее из души, из разума, из памяти, и где возможность, и где средство, чтобы уничтожить ее, не повредив мозговой оболочки?! И разве человек, испытавший все это, не имеет права проклинать и высмеивать ваши устои, разве может, разве смеет он примириться хотя бы с одним из них, разве сила этого страдания, отравы его, красота его не дана ему для того, чтобы разрушить и сжечь ваш солнечный, глупый и мерзкий мир?

И Шестов его разрушает! Дерзко, властно, кошмарно, самозабвенно разрушает! Из черных подвалов, из отрадной и болящей тюрьмы своей выпускает ядовитые стрелы желчи и сарказма, и от них целые леса «идей» и «ценностей» разлетаются в прах.

И словно присутствуешь на великих похоронах мира. Ибо, в сущности, не один Шестов разрушает: разрушаем и смеемся, разрушая, все мы — живые мертвецы обыденщины, жалкие жертвы, «бабищи дебелой и румяной»...

Разрушаем и священнодействуем. Приносим в жертву не один императив, не одно убеждение, не одну «идею», сжигаем на костре великого пожара надоевшие тени жизни, чтобы вкусить из чаши радостного причастья, нового, неизведанного причастья абсолютной свободы!

Из черной дали, как призрак, как сон, вырастает лицо Кириллова... Безумное лицо, сладостно, блаженно безумное, как на картинах Врубеля, вслушанное в какую-то свою, гениальную мысль, озаренное черным пламенем ночи...

Вот он переплетается среди афоризмов Шестова, вот его краткие, странные речи сквозят сквозь музыку проклятья и боли... Ибо Кириллов не нашел Бога, и стал сам богом, и убил себя, и разрушил мир... Не то же ли и Шестов? Разве «Апофеоз беспочвенности» не есть самоубийство, может быть, даже более жестокое, нежели самоубийство Кириллова? Разве после «Апофеоза беспочвенности» можно жить? Разве можно верить, разве можно желать? Там, в комнатке Шатова, быстрыми шагами ходил Кириллов и говорил свои свято-безумные слова:

«Я обязан неверие заявить....Для меня нет выше идеи, что Бога нет. За меня человеческая история. Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор. Я один во всемирной истории и не захотел первый раз выдумывать Бога».

«...Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет Бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же час, что сам богом стал, — есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам. А будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет? Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать. Я еще только бог поневоле, и я несчастен, ибо обязан заявить своеволие».

«...Страх есть проклятие человека. Но я заявлю своеволие, я обязан уверовать, что не верую. Я начну и кончу, и дверь отворю. И спасу!..»

Шестов повторяет то же. Каждая страница «Апофеоза беспочвенности» есть великое разрушение и великое самоубийство, каждая страница поражает этим лихорадочным желанием поскорее разрушить, поскорее забыться, поскорее погибнуть!

Но во имя чего? — спросят со стороны. Да, во имя чего?.. Вот вопрос, которого так боится Шестов, который всегда у него остается без ответа. Вопрос Пилата: «Что есть истина?» остался без ответа, даже Христос не мог ответить на этот вопрос, мучительный вопрос всей нашей жизни!

Шестов столько раз подходил к нему, столько раз пробовал ответить, и всегда умолкал: кружилась голова... Ибо знал, что, если ответит, — сделается рабом «идеи», а ведь нет для него большего в мире позора!.. Один раз он буквально повторяет слова Достоевского, другой раз, в предисловии к «Началам и Концам», он говорит: «...среди людей уже с древних времен укоренилась прочная вера, что истина страшна и что ее нужно всячески избегать».

«...Если мы присмотримся к современным религиозным людям, мы убедимся, что и они большей частью боятся истины и избегают ее и потому верят!..»

Пусть же торжествует подполье! Только оно не обманет, только оно спасает от всяких истин, от всякой лжи, ибо подполье — это наша душа, погруженная в вечность, эта наша боль, наша тоска, которую мы любим, это наш жуткий, нарождающийся мир, где потухла причина обмана — солнце и свет.

И когда говорит Шестов о подполье, что-то глубоко прочувствованное рыдает в его словах, какая-то глухая вера в возможность чуда среди развалин мира, в бесконечной и мрачной Ночи...

«Ночь, темная, глухая, непроглядная, населенная ужасами ночь — не кажется ли она вам иногда бесконечно прекрасной? И не манит ли она вас своей тихой, но таинственной красотой больше, чем ограничен-

ный и крикливый день? Кажется — еще немного и человек почувствует, что та же непонятная, но заботливая сила, которая выбросила нас в этот мир и научила нас, как растения, тянуться к свету, постепенно приуговоря нас к свободной жизни, переводит нас в новую сферу, где нас ждет новая жизнь с ее новыми богатствами. И быть может, недалеко то время, когда вдохновенный поэт, в последний раз окинув прощальным взором свое прошлое, смело и радостно воскликнет: «Да скроется солнце, да здравствует тьма!»*

Вряд ли кто с такой силой, с такой яркостью и вдохновением воспевал подполье!

Вряд ли кто, кроме, впрочем, Константина Леонтьева, с такой верою шел навстречу новому черному солнцу! И что может дать сердцу после страстных очарований ночи глупое лицо дня с его философией, с его исканиями, с его ненужной и проклятой жизнью?

А все же Шестов не отдался всецело Ночи. Ибо отдаться всецело — значило бы ничего не делать, умереть, уснуть... Он как бы и всегда побоялся обмана, побоялся, что «сон виденья могут посетить», и снова пошел по стоптанной дорожке исканий, с жадностью подбирая по пути гениальные мысли и ехидно посмеиваясь, со страхом и тоскою залезая снова в душу Толстого, Ибсена, В. Джемса, со страстно скрываемой надеждой что-то узнать, во что-то поверить... Но ведь все это напрасно... Все это так ненужно, так старо, так надоело...

Ибо, в сущности, вопрос вращается около того, что уже похоронено, около возможности найти истину.

Но ведь сам же Шестов сказал: «Не есть ли самое понятие об истине, самое предположение о ее возможности лишь результат ограниченности нашей?...» Более того, вся его философия, все его искания пришли к тому же выводу.

Зачем же тогда возвращаться к старому, зачем заниматься исканием ненужной истины, т. е., по словам Достоевского, — зачем переливать из пустого в порожнее? Вот Анатолий Франс это понял, а Шестов нет и не хочет понять. Ан. Франс однажды так публично и заявил, ничтоже сумняшеся: «Невежество — необходимое условие, я не скажу счастья, но самого существования. Если бы мы все знали, то и одного часа не могли бы выносить жизнь. Те чувства, которые делают ее приятной или, по крайней мере, сносной, рождаются из лжи и питаются призраками.

Если бы человек, обладающий, подобно Богу, истиной, нечаянно уронил ее, то ее падение уничтожило бы земной шар и рассеяло как легкую тень всю вселенную. Божественная правда, как последнее пришествие, — обратила бы мир в прах!»** (Курсив мой. — А. З.). Ис-

* Шестов Л. Апофеоз беспочвенности.

** Франс А. Сад Эпикура¹.

кать — значит думать и думать, конечно, логически... Но ведь Шестов говорит, что «может быть думать вовсе не следует» и что всякую логику нужно послать к черту! А кто знает, может быть, истина и есть продукт здорового, логического мышления, а для аномального, интуитивного мышления, сторонником которого является Шестов, истина вовсе и не нужна?

Тогда зачем же хлопать по-пустому? Зачем и для чего продолжать эту ужасную пытку логического мышления? Не лучше ли глубоко, навсегда погрузиться в подполье и любить свою боль, и эту болью победить мир?! Не лучше ли навсегда отдаться беспощадной мести, мести, выворачивающей всю душу, поражающей мозг, превращающей жизнь в океан безграничного, кошмарного бреда?!

А Шестов знает цену и обаяние всего этого, у него по этому поводу есть замечательное изречение, которое можно поставить эпиграфом ко всему творчеству:

«Пусть с ужасом отшатнутся от нас будущие поколения, пусть история заклемит наши имена, как имена изменников человеческому делу, — мы все-таки будем слагать гимны уродству, разрушению, безумию, хаосу, тьме! А там хоть трава не расти!»*

И. Н. ИГНАТОВ

Философские окопы.

По поводу доклада Л. И. Шестова

Когда мысль привыкла вращаться около одного беспокойного и все заслоняющего вопроса, тогда и все посторонние невольно принимаются в образах и формах, близких этому огромному вопросу. В заседании Психологического общества я увидел цвет московской философии; над длинным столом поднимались сосредоточенные, серьезно, видимо, обеспокоенные лица. И мне представилась никогда мною не виденная, но всегда стоящая перед глазами картина окопа, ожидание приближающегося неприятеля, сосредоточенная серьезность минуты, необходимость отстоять позицию. Мне представилось, что все эти серьезные, важные, много думавшие и много знающие люди сидят в философских окопах, а докладчик, Л. И. Шестов, стремится своим докладом уничтожить всякие окопы¹ — все то, что каким бы то ни было образом напоминает систему, философскую, научную, всякую другую. И летят из доклада снаряды по окопам, и все более и более хмурыми

* Апофеоз беспочвенности. С. 158.

становятся лица, все более и более беспокойным кажется положение. Я ожидал: вот после атаки докладчика начнется контратака тех, кто считает окопы необходимыми, кому без системы не представляется ни одно учение; кто верит в силу и значение разума, в энергию и волю человека. И — да простит меня докладчик — я заранее был на их стороне: не зная, что они скажут, я заранее сочувствовал их желанию отстоять окопы, непременно в том виде, в котором каждый из них для себя их построил, но в идейном их значении.

Мне, к сожалению, пришлось слышать лишь небольшую часть возражений. Я расспрашивал знакомых, остававшихся на заседании после меня, и из их слов вывел заключение, что многие, сидевшие в окопах, признали в наступавшем не неприятеля, а если не союзника, то человека, исповедующего благожелательный нейтралитет. «Вы не нападали, вы скорее защищали меня», — сказал один; «На основании доклада я думал, что вы — скептик, но из дальнейшей беседы увидел что вы — верующий», — сказал другой. И лишь немногие продолжали утверждать, что докладчик — скептик, что в основе его утверждений не лежит веры.

Должен сознаться, что меня удивило слишком быстрое признание людей, сидящих в окопах, что у автора доклада есть свой окоп, которому они придают название «вера». В его докладе я не видел указаний на это; да если бы она и была, разве это — та деятельная вера, о которой раздаются речи из современных философских окопов? Должен сознаться, что во мне и доклад, и книги докладчика возбуждают совсем не то примиряющее чувство, которым руководились, по-видимому, возражатели. Я очень уважаю Л. И. Шестова за его искреннее стремление к истине (хотя стремление он и отрицает), за его беспокойную мысль (хотя значение разума он и отвергает), за его последовательное и упорное желание доказать справедливость своих утверждений (хотя, по его мнению, претензия на справедливость своих утверждений, на обладание ключами истины, не выдерживает критики). Но мое уважение к нему не препятствует мне признать, что его учение глубоко оскорбляет не представителей того или другого философского окопа, а прежде всего и больше всего «человека». И не того «человека вообще», против которого так восставал М. Штирнер², а самого простого, конкретного человека с костями, мускулами, нервами, мозгом.

Эпиграфом к своему докладу автор берет слова пророка Исайи: «Я открылся не вопрошавшим обо мне; Меня нашли не искавшие меня»³. И это на самом деле заключение и вся мораль доклада: к чему вопрошать, зачем искать? Истина открывается не вопрошавшим и не искавшим.

Разум осмеян докладчиком, осмеяны философские притязания, научные стремления (вся теория Дарвина представляется в виде бездоказательного утверждения о происхождении человека от обезьяны); осмеяна философия истории; поэзия хороша лишь тем, что она «глупа»;

осмеян «исторический материализм», осмеяны материалисты, — системы объяснения истории, системы объяснения мира; всякая мысль, претендующая на обладание истиной, на *potestas clavium*, — нелепа. И в заключение опять слова: «Я открылся не вопрошавшим о мне; Меня нашли не искавшие меня...» Если бы в этих словах скрывалось убеждение в слабости разума сравнительно с тою интуицией, которая носит название прозревающей веры, то это было бы не новое, но понятное утверждение. Когда это утверждение идет от какого-нибудь Платона Каратаева, — оно трогательно, когда для его утверждения выносятся арсенал философских, научных знаний, — оно удивляет, не волнуя, не трогая и не убеждая. Но во всяком случае главное для такой философии не в критической, а в положительной части, в утверждении возможности прозрения вне разума. В докладе Л. И. Шестова о такой положительной части нет ни малейшего упоминания. Почему же люди окопов не увидели в нем неприятеля?

Надо жить не системой, не выработанными понятиями, а тем опытом, который дается нашими переживаниями, — так можно понимать некоторые утверждения Шестова. Увы! Что такое опыт, как не обобщение? Что такое обобщение, как не зачаток системы? Сделав маленькое обобщение, вы уже окопались, вы уже залегли за ним, как за прикрытием, защищающим вас от неожиданностей. И эта способность окапываться — самое драгоценное предохранительное средство от всяких нападений. Конечно, можно злоупотреблять этой способностью и лежать в окопе, не замечая, что битва давно перешла в другое место, а то, что было прежде надежным и хорошим прикрытием, теперь — только ненужный и вредный бугор, мешающий ходить по ровному месту. Все может быть, но, ведь, злоупотреблять можно и огнем, и светом, и пищей, и чем угодно. Злоупотреблять можно и опытом; можно злоупотреблять и верой. И я удивляюсь, как люди, сидящие в окопах, так легко остановились на слове «вера», не определяя, кто будет верить. Докладчик отнял у этого верующего человека пытливый разум, отнял энергию искания. Это вера, (если она есть) — не вера, движущая горами, а вера бездеятельная и выжидающая, чтобы истина сама ей откликнулась. Какая радость в такой вере?

Л. И. Шестов не оставляет для человека даже той маленькой крупички деятельности в устройстве судьбы, которую допускала императрица Евгения⁴, утверждавшая, что не следует закрывать двери судьбе и надо брать хоть один билет на лотерею. Г. Шестов говорит, что не надо билета брать, что все придет само собой, что истина откроется не вопрошавшим и не искавшим, не деятельным, не энергичным. Разве не оскорбляет человека система жизни (Шестов не может отрицать, что и у него есть известная система), отрицающая у него пытливую деятельность разума и отнимающая волю? Чем заполняется остающееся после них пустое место?

Г. Г. ШПЕТ

Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова «Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)» и «Самоочевидные истины»

Эпиграф: Демокрит (у св. Диониссия Велико-го, русский перевод. С. 15–16) — «...воспевают не случайный разум, а разумнейшую судьбу»¹

Lucus a non lucendo

Эпиграф взят из «Бесов»: слова Кириллова: «Меня Бог всю жизнь мучил»²

Шестова преследует призрак, но этот призрак был некогда жив, — тогда Шестов был бы весьма ценен. Он опоздал ровно на 48 лет, — считая с первого провозглашения: *Zurück auf Kant!*³ С тех пор самокантианство задается уже новыми задачами, а Шестов все еще с жаром неокантианских прозелитов ратует против претензий метафизики.

Итак, в 1001 раз провозглашается, что философии как знания нет, а философия продолжает свое дело; — Движения нет, сказал мудрец брадатый...⁴

Спуск Шестова в долину

О Шестове последнее время «ничего нового, все то же» и словно «ничего положительного». Я лично не соглашался с этим раньше, но совсем по другим основаниям; теперь — тем более: эволюция к академии.

В целом статья переносит на другой уровень; несколько неожидан для того, кто знает прежнюю деятельность Шестова: *ей позавидует любой релятивист академического философского воспитания!* И в этом смысле — она прекрасна, но нет в ней *специфического Шестовского*, нет его свежести — есть аргументация академических релятивистов; нет «беспочвенности» — есть под ним протертая академическая скамья, а под ней прочное строение академического здания; нет захватывающей конкретности его «стиля» — есть абстрактная эридика и скучность, усталость; нет горных вершин, по которым ходить опасно⁵ — есть утомленность кабинетная и кресло. — С прежним я никогда не решился бы спорить, — не только потому, что разделяю, но и потому еще, что у меня не было бы нужного тона, тона настоящей «мудрости», не хватило бы слов для выражения своих серьезнейших запросов, которые так мастерски умел рассказать Шестов.

И действительно, иной раз читаешь Шестова, и становится скучно: до какой степени все одно он говорит, но зато соглашаешься с ним от слова до слова. Так — пока смотришь на него как на моралиста;

начинает даже нравиться порой его перенесение морали в теорию познания. Но иногда, вдруг фальшивая нота, — Шестов и в самом деле хочет перенести мораль и ее приемы в философию. — Последнее время это повторяется все чаще; Шестов положительно диссонирует в своем пении; климат долин такой — что ли?

С. 1* — Модализм (Парменид!).

С. 2 — Шестов пишет: «Истины — только на мгновенье вспыхивают и тотчас гаснут, и всегда колеблются и дрожат, точно листья на осиновом дереве. <...> Последняя, подлинно достоверная истина, на которой рано или поздно согласятся люди, заключается в том, что в метафизической области нет достоверных истин»**. «Истина»: 1, то, что есть; 2, то, что высказывается о том, что есть! → эквивокация!

С. 9 — Шестов пишет: «На вопрос о том, что такое философия, Гуссерль отвечает: “наука об истинных началах, об истоках, о *ρῑζώματα πάντων*”. Аристотель тоже говорит: “наука есть познание неких оснований и начал” (Met. A. I. 982a.)***. Но у Аристотеля «*ρῑζώματα πάντων*» — источник эмпирического бытия, а у Гуссерля «*ρῑζώματα πάντων*» — не гипотетическое знание, а первично данное.

С. 10–11 — Шестов полагает, будто Гуссерль говорит, что наука разрешит «все вопросы, волнующие человечество!»**** Она разрешит только *свои* вопросы, в *своей* постановке; она, например, ставит вопрос о росте идеи, об условиях роста и т. п., но Шестовская интерпретация подсказывает другое: будто она решит вопрос и о том, сколько купец сегодня набавит на ситец, как надуть покупателя, как заполучить сердце легкомысленной красавицы и т. п.

Как и обратно, то и тот, что и кто решает эти последние вопросы — не есть наука; потому-то и обязан замолчать перед наукой — (русский перевод статьи Гуссерля «Философия как строгая наука». С. 49, Шестов. С. 11)⁶.

Цитируемое место из Гуссерля: «быть может, во всей жизни новейшего времени нет идеи, которая была бы могущественнее, неудержимее, победоноснее идеи науки. Ее победоносного шествия ничто

* Текст, на который ссылается Шпет, полностью соответствует статье Л. И. Шестова *Memento mori* (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. Однако страницы, указанные Шпетом, не совпадают с пагинацией ВФиП. Вероятно, Шпет цитирует текст по машинописной копии статьи. Поэтому в тексте «Заметок о Шестове» приведены номера страниц, указанные Шпетом, а в сносках указаны страницы, соответствующие пагинации журнала «Вопросы философии и психологии». Кн. 139. 1917. — *Прим. сост.*

** *Шестов Л. И. Memento mori* (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 2–3.

*** Там же. С. 9.

**** Там же. С. 11–12.

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 ни одного авторитета»*, не говорит: 1, о науке и ее разрешении, а об *идее* науке, 2, это не оценка у Гуссерля науки, а констатирование *исторического факта* (опровергать: так или не так, как Шестов предлагает на стр. 2: «достаточно мне встретить более осведомленного человека или заглянуть в учебник истории»**) — <недостаточно>. Если Шестов «более осведомлен», пусть поправит, но зачем же приписывать Гуссерлю то, чего он не думает?

С. 11 — «Наука сказала свое слово; с этого момента мудрость обязана учиться у нее»*** (кстати, плохой перевод! У Гуссерля нет даже «у нее!»). — Смысл по контексту: 1, там, где есть переход к науке от мудрости, 2, у Гуссерля оговорка: не дает права винить историю: «Естественнонаучное стремление к мудрости до существования строгой науки не было неправомерно, и задним числом оно не может быть дискредитировано для своего времени»****.

Наконец у Гуссерля следующий абзац: «С другой стороны, каждая, даже точнейшая наука, представляет лишь ограниченно развитую систему учений, обрамленную бесконечным горизонтом неосуществленной еще в действительности науки»*****, всякая наука nach so exakte окружена мудростью! — Кроме того ср. стр. 53 русский перевод: «Ее идеальной целью остается чистое мирозерцание, которое по самому существу своему не есть наука. И она не должна вводить себя в заблуждение тем фанатизмом научности, который в наше время слишком распространен и отвергает все, что не допускает “научно точного” изложения, как “ненаучное”»6*, где, 1, есть ценности рядом с наукой, 2, среди них «мудрость», 3, каждому свое. Поэтому утверждение Шестова (С. 11): «наука наряду с собою не хочет признавать авторитетов...»7* — верно, с ограничением: в *пределах науки!*

«...Roma locuta, causa finita. Идея непогрешимости научного суждения провозглашается, по-видимому, *умышленно*...»7* — Как же иначе?

* Там же. С. 11. Шестов цитирует: *Гуссерль Э. Философия как строгая наука* // Логос. 1911. С. 8.

** Там же. С. 2.

*** Там же. С. 11–12; русский перевод статьи Гуссерля «Философия как строгая наука» // Логос. 1911. С. 49.

**** *Гуссерль Э. Философия как строгая наука* // Логос. 1911. С. 49.

***** Там же. С. 49.

6* Там же. С. 53.

7* *Шестов Л. И. Memento mori* // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 11.

8* Там же. С. 12.

Органическая химия и алхимия — смоква для тех, кто хочет заниматься химией, но мало ли искателей жизненного эликсира и не только среди гимназистов и провинциальных изобретателей-самоучек; организуется математика — и исчезает квадратура круга; механика и *perpetuum mobile*; биология и *homunculus* и проч.!

Шестов возражает Франку, а думает, что Гуссерлю⁷.

В общем ценная статья: так напасть на феноменологию, и так не достигнуть цели — показательно!

С. 35. Шестов полагает, что Гуссерль: «вводит <...> идеальные предметы в одну категорию с реальными по основному признаку последних — бытию или существованию»* — Но 1, этого нет, если «бытие» не понимать формально, 2, а тогда это не признак *реального бытия* — «возможное» ведь так же *есть*, 3, с каких пор «бытие» — признак *реального*??

С. 39 и сл. О сне**⁸. Аналогия должна быть проведена, чтобы быть доказательной, но 1, во сне мы проверяем себя после вопроса: не снится ли это нам?, и отвечаем: нет, я бодрствую, но наяву не бывает, чтобы мы проверяли: не сплю ли я? И отвечали: да сплю (иначе как фигурально), 2, от сна во сне мы апеллируем к яви, — к чему мы апеллируем наяву?.. Может быть к разуму? Но тогда через разум мы проверяем явь, как через явь — сон! Худо ли это? 3, Уже не проведение аналогии, а существование: мне может грезиться (во сне или наяву) все, что угодно, но это не значит, что от меня *зависит* предмет моих грез, — я вижу себя китайским императором во сне, но китайская конституция *не зависит* от меня, видящего и рассуждающего о ней, познающего ее, *она есть как она есть*, — вот это и утверждает Гуссерль только. А если Шестов скажет: нет, зависит, то он только повторит утверждение релятивизма, против которого идет Гуссерль, но ни докажет его, ни опровергнет Гуссерля! (И тут Шестов не заметил решительного отличия Гуссерля от Канта, с которым он его сопоставил: в форме познания обусловлено бытие).

Но что верно, это 1, сближение с Кантом — Гуссерль далек от Канта по букве, но по духу есть общее, 2, верно, что Гуссерль, — по крайней мере в «Пролегоменах к чистой логике», которые имеет ввиду Шестов — был слишком гносеологистом⁹.

Интересно, ставит Шестов сколько-нибудь в зависимость от опровержения Гуссерля свою правоту? Если ставит, то какой он удар ей нанес!

Шестов, действительно, опроверг бы Гуссерля и *доказал* правомерность релятивизма, если бы *доказал*, что от грезящего себя китайским императором *зависит* китайская конституция, т. е. 1, от него грезящего, как видящего себя так же живым существом, и 2, не только

* Там же. С. 33.

** Там же. С. 37–38.

от этого, но и именно *от его грезы*. Но боюсь, что такое доказательство релятивизма и опровержение Гуссерля в случае, во-первых, стоило бы дорого свободе Шестова, которую он ценит, он тогда увидел бы, что он в самом деле китайский император, а не только во сне! А во-вторых, оно стоило бы дорого китайской империи, которая при весьма свободной грезе Шестова испытала бы роковые для своего бытия метаморфозы!

Положительное у Шестова тут: мыслим, — пора проснуться! Если я верно передаю положительную мысль Шестова, то позволю себе приветствовать в его лице нового гуссерлианца!

Шестов пишет: «Я далек от мысли уподоблять нашу жизнь сновидению и продолжать дальнейшие параллели. Да в этом и нет надобности. Мне важно было выяснить, что первый, основной аргумент Гуссерля вовсе не так грозен, как это принято думать. *Не всегда* мы в праве делать заключения из следствий и тоже не *всегда* нужно бояться противоречивых суждений»*. — Да, ясно же, это уже говорит гуссерлианец: следствия нужно делать, и противоречий бояться, — пожалуй, не «бояться», — а все-таки избегать — в науке, в знании! А в остальном Шестов пусть поступает, как и до сих пор поступал.

С. 42, см. С. 35. У Шестова бытие фактов и бытие идеальное будто *два вида одного рода***¹⁰ — они *принципиально* различны, так только формально заключены в одни скобки.

Своеобразно: до сих пор не могли понять, как связывает Гуссерль два мира — бытия и сущности! Шестов упрекает Гуссерля именно в том, что они у него связаны. Но зато — какой ценой! *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος!* Т. е., аккуратно, тот же упрек, который делает Гуссерль психологизму и натурализму. Гуссерль выходит сам, по Шестову, натурализует сознание, Гуссерль — психологист!..

С. 44. Утверждение прав разума будто ведет к уничтожению действительности!*** Цитаты, якобы из Гуссерля («Logische Untersuchungen». Bd. II. P. 21–22), только говорят о независимости феноменологического анализа от реального бытия, но не то, что *его нет!*¹¹ Как разум приходит к признанию действительности? Да, хотя бы так: констатирует ее, где себя не видит!! — Но, вообще говоря, Шестов мог бы сказать что-нибудь ценное, если бы не приписывал своих «следствий» Гуссерлю, а *по существу* разобрал его решение вопроса о *действительности*. Id. 53: «Разум утверждает, что реальности нет и быть не может, ибо бытие реального есть вызов бытию разума»****. Опять «аргументация из следствий», попытка привести ad absurdum, но из того, что разум признает действительность неразумной, не зна-

* Там же. С. 39. Курсив в цитате Г. Г. Шпета. — *Прим. сост.*

** Там же. С. 42.

*** Там же. С. 41–42.

**** Там же. С. 48.

чит, что он ее отрицает, — напротив, признавая ее неразумной, он ее бытие признает (все равно как Декарт признавал свое бытие не только из *cogitatio*, но и из сомнения). Шестов увлечен тем, что порицает в традиционных приемах философов: «аргументацию из следствий», но еще того больше: он не хочет моральных аргументов против теоретических положений (С. 7): «казалось бы, — пишет он, — такой прием спора вовсе не уместен и в частности является излишним»*, но зачем же он Гуссерля пугает его «предсмертным часом»**?

С. 47. О шахматах напрасно***, и напрасно, будто у Гуссерля не хватило смелости, — это прекрасный пример идеального!¹² Но шахматную игру выдумали люди! Нет, не выдумали, а *увидели* некоторые простые идеальные закономерности, связали с положением, что одно и то же место не могут занимать одновременно две вещи, и стали делать все возможные выводы из этого, стали конструировать все возможные идеальные отношения. Шестов, таким образом, нашел прекрасную иллюстрацию для того, кто хочет понять, что значит «идеальное»; ему остается идти дальше в направлении Гуссерля и показать: чем это идеальное отличается от предмета наук, а также и философии.

С. 58, id. 60, 62, 66, 70 — прочтение Гуссерля построено на неверном переводе.

С. 59. Шестов рассказывает о том, что бывает с человеком!****¹³ Да, разное бывает — откажешься не только от философии и науки, но и от жизни. Только это — опять *мораль* и *педагогика*. И Гуссерль уступил здесь все, чего требует Шестов, — и не под угрозой смерти, а по требованию того же разума*****; «Мирозерцательная философия учит так, как учит мудрость: личность обращается тут к личности»^{6*}. Ведь Гуссерль хочет одного: не выдавать этого за *философию*, как *строгое знание*, но и Шестов этого не хочет. Еще раз он гуссерлианец, или ... ломится в открытую дверь!

С. 64. → 79 — Передержка от объективного выражения к объективной истине!! «Идеи Гуссерля начинают претендовать не только на предикат бытия, но даже на предикат реального бытия»^{7*}. Идеи начинают претендовать на реальное бытие!!! Могу только повторить Шестова (С. 57): «но по-моему, это просто анекдотическое рассуждение»^{8*}.

* Там же. С. 8.

** Там же. С. 53.

*** Там же. С. 43–44.

**** Там же. С. 54.

***** См. цитату 10. *Гуссерль Э. Философия как строгая наука* // Логос. 1911. С. 53.

^{6*} Там же. С. 53.

^{7*} *Шестов Л. И. Memento mori* (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 57.

^{8*} Там же. С. 52.

Но оно характерно: тут Шестов поймал Гуссерля — к этому метάβασις он подготовил читателя с начала статьи, но вот тут и вышло: по грамм может быть Шестов привык ходить, а спустился в долину... и ... писатель, привыкший судить по смыслу, по духу, по тону, начинает судить по пустой придирке к слову, придирке, потому что знает, что основная мысль Гуссерля иная (ср. его же 67)*.

Шестов заявляет (С. 66): «Разум так много сделал, что значит разум может сделать все»**. Разум сделал «много», не значит «все» — опять «аргументация из следствий» — нет, именно разум может все — но в пределах разума, а что разум «в неразумном», этого Гуссерль не говорит, это говорит именно Шестов***.

«Вся философия Гуссерля построена так, — полагает Шестов, — как будто бы в мире существовала одна только математика. И если бы она не претендовала на то, чтобы открыть ρισόματα πάντων — она бы, быть может, и удовлетворяла своему назначению. В качестве теории познания для математики и математикообразных наук она бы могла бы найти себе оправдание»****. С. 75. Относительно математики признал, ну, значит и относительно философии, потому что это Шестов говорит о безмерных притязаниях, а Гуссерль хочет только философии как математики, т. е. как *строгой науки!*

С. 68. Шестов пишет: «К сожалению, Гуссерль не написал еще феноменологии религии, но я беру на себя смелость утверждать, что он никогда ее и не напишет, ибо, вернее всего, он внутренне не сочтет себя вправе поставить перед своим разумом, наряду с которым нет и не может быть авторитета, вопрос о “значимости” религий»****. Почему он не напишет феноменологию религии? Потому что Шестов воображает, будто феноменология должна решать те вопросы, которые он задает философии?.. Слабое основание! «Гуссерль не написал еще “феноменологии религии”»!..^{6*} С таким же успехом можно было бы упрекнуть Милля, что он не написал «индукции»! — Безмерны притязания именно Шестова: он хочет, чтобы не только в «мудрости» «личность обращалась к личности», но и в философии!..

А фраза «и все же он претендует на то, что его феноменология одна только и может разрешить сомнения о том, где последняя истина!»^{7*} — просто неправда (к тому же аргументация построена

* Там же. С. 59.

** Там же. С. 58.

*** Там же. С. 68.

**** Там же. С. 64.

***** Там же. С. 59.

^{6*} Там же.

^{7*} Там же. С. 59.

на интерпретации *enthüllen**, которое может значить именно обнажить, т. е. поставить, а не разрешить¹⁴). Гуссерль пишет: «Неосомненно, “уразумение” духовной жизни человечества — великое и прекрасное дело. Но, к сожалению, это уразумение тоже не в силах помочь нам и не должно быть смешиваемо с философски уразумением, которое обязано разрешить (*enthüllen*) для нас загадку мира и жизни»**.

И я скорее думаю, прав Шестов, тут же воздающий хвалу философии Гуссерля — (подчеркиваю *философии*, потому что не думаю, чтобы философ брался судить о личных чувствах и переживании другого философа) — «что он совсем и не думал по настоящему ни о загадке мира, ни о тайне жизни, откладывая — как и большинство очень занятых людей — со дня на день эти “проблемы”» (С. 65***).

Шестов: «вернее всего, он (Гуссерль) внутренне не сочтет себя вправе поставить перед своим разумом, наряду с которым нет и не может быть авторитета, вопрос о «значимости» религии»****. С. 99. Хочет добиться значимости религии!!***** — тоже неправда! Как будто задача различить «эмпирическую религию» от «идеи религии» есть — «во что человеку верить», тем более не значит, что «хочет добиться, чтобы религия имела значимость» — он <рационалист> хочет только отличить идею от факта! Неужели, кто захотел бы дать *определение* того, что есть религия, обнаружил бы те же желания? Но какая же разница — отличить идею и дать определение? — И все это на основании даже не одной фразы, а *одного слова*, — а у читателя может составиться впечатление, что Гуссерль об этом, действительно, говорит, рассуждает. Таков результат введения морали в философию!! Не хотелось бы мне подражать одному приему Шестова — вводить мораль в теорию, но искушение очень уж велико, — Бог даст, желание греха, поддавшись ему, и спрошу Шестова: неужели на стр. 69 он забыл то, что говорил о мыслях философа, готовящегося к смерти.

С. 79–80. Передежка от объективных выражений к объективной истине.

С. 73. Шестов не понял различия «субъективных» выражений и «объективных».

С. 77 → 81. «Кто знает? Может быть творцы рационализма исходили из тех же соображений, о которых говорил Лютер. Они тоже думали, что осла нужно бить, а чернь держать в узде, и потому создали свой

* Там же. С. 57, 59.

** Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 51.

*** Шестов Л. И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 57.

**** Там же. С. 59.

***** Там же. С. 60.

разум по образу и подобию меча»*. О Лютере и реакции — А чем это лучше марксистской философии, по которой идеалисты успокаивают рабочих? Не чрезмерное ли увлечение моралью? И разве к его (Шестова) «богоискательству» не применимы аналогичные аргументы? Но здесь даже нет искушения их применять.

У Шестова: Большевизм в делах мудрости.

Гуссерль мог бы сказать Шестову (по поводу того, что и действительность вечна) то же, что сказал Лейбниц Локку, на точку зрения которого теперь стал Шестов:

Je vous ai déjà dit, Monsieur, que les *Essences* sont perpétuelles, parcequ'il ne s'y agit que *du possible* (N. E. III, iii, § 19)¹⁵.

С. 81. Шестов пишет: «И когда Гуссерль смело заговорил о своих идеях, на его призыв откликнулись сотни голосов. Кто теперь не владеет абсолютной истиной? И кто не верит, что абсолютная истина на этот раз уже окончательно абсолютная истина, что для философии наступила пора прочных научных открытий»**. «Кто не владеет абсолютной истиной?»*** Шестов знает таких? Завидую ему!

В целом, чего же хочет Шестов? Чтобы «личность обращалась к личности»? Но, продолжает Гуссерль: «Только тот должен обращаться с поучением в стиле такой философии к широкому кругу общности, кто призван к тому своей исключительной своеобразностью и мудростью или является служителем высоких практических — религиозных, этических, юридических и т. п. — интересов»****, именно, но не тот, кто пишет *академическую* статью!..

Шестов — преследующий постоянство, стойкость и логическую последовательность, удивительно устойчив в *своих* мнениях и идеях. Каждая его новая книга с новой стороны раскрывает перед нами разнообразие его аргументации, богатство подходов, тем, которые дают ему повод вернуться к его излюбленным мыслям, но эти последние у него в высшей степени постоянны и однородны. Новая книга — новые материалы — повод говорить о Шестове в целом: его мысли так типичны, что кажется, можно было бы узнать, назовись он под любым новым псевдонимом. От этого обсуждение книги превращается необходимо в обсуждение того, что есть сам Шестов?

Кстати, его никогда не интересует, *что* говорит другой, а интересуется только, *как* он говорит, его, другими словами, интересуется не предмет мысли, рассуждений, чувств другого, а самый субъект мыслящий и рассуждающий. Он — психолог в лучшем и точнейшем смысле.

* Там же. С. 65.

** Шестов Л. И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. Кн. 139. 1917. С. 67.

*** Там же. С. 67.

**** Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 53.

И как-то невольно читателя привлекает, и в собственных рассуждениях Шестова, он сам больше, чем то, о чем он говорит: тем более, что то, о чем он говорит не удовлетворительно часто, — худо ли это или хорошо, — по привитой нам привычке к точности выражения, как в своих мыслях, так и в особенности при передаче чужих; полноте выражения, уважения к контексту и прочим академическим «предрассудкам».

Кто-то в нашей литературе уже называл Л. Шестова скептиком¹⁶. Это и неверно и верно. Когда под словом скептицизм здесь подразумевают *современный* скептицизм и релятивизм, то эта квалификация — не верна. Современный скептицизм отчаивается в достижении истины и, поэтому, просто *отрицает* ее; он — негативистичен. Релятивизм провозглашает относительность истины «всякой» и «вообще», но только затем, чтобы придать вид истинности собственным суждениям. Другое дело скептицизм древних: академиков, Секста Эмпирика. Их просто истина не влекла к себе, не «интересовала» (ср. De profundis: последняя фраза 1-го абзаца¹⁷), была для них *безразлична*; это — индифферентизм. На первом же плане — *мораль*; и все — sub specie moralitatis. Но древние моралисты эпохи эллинизма, как и моралисты христианские, как и подавляющее большинство моралистов нового времени, искали *положительного* решения вопросов морали. (De profundis. 2-ой абзац)¹⁸.

Ницше и кой-кто перед тем — отрицают. И это — истинная мораль! Сюда и Шестова! Его сила и его слабость: 1) сила: вскрывать мораль, где от нее стараются избавиться, общее: внесение «оценок» (например «Вопрос»¹⁹), 2) слабость: вводит, где ее на самом деле нет — боится, как бы не проникла мораль.

Еще особенность Шестова: он любит гносеологические вопросы, и в этом может быть видят его скептицизм в современном смысле. Но тут его позиция все-таки сложна: он и гносеологические нормы критикует с точки зрения приложения их к морали. Верно то, что гносеологи, найдя, «как возможна» геометрия, по этому образцу стремятся обосновать не только другие науки, но и природу, иногда и мораль. Шестова интересует только «как возможна мораль», и он без труда уничтожает гносеологов, показывая не только недостаточность их построений для «науки о морали», но в особенности для самой морали. *Принцип* Шестова прост: не может конституировать действия то, что может конституировать теорию, и тем более, когда сомнительно еще, может ли она конституировать саму теорию.

Не любит «объяснений» — понятно, раз они и в науке только «относительны», то тем более они невыносимы, когда возводятся в правило морали²⁰. (Боязнь идей: Pro domo mia²¹).

Не любит разума — по слабости к разуму.

Его собственная «положительная» мораль: «все» человечество, действительно, «все» положительно, «должно быть», «может быть»

или на языке Шестова просто «может» и т. п. И другого рода обобщение: например, «Ответственность...» «Если бы философы, которые так много говорят об ответственности, знали, какие последствия имеют в умопостигаемом мире их не только изъясненные, но еще в большей степени неизъясненные мысли — они бы, верно, наложили на себя обет вечного молчания, они бы даже запретили себе размышлять!»*

Его индивидуальное решение: говорить — «нет», — да, его «нет», как правила и проповеди; не есть указание *пути*; он не обобщается, потому что путь — в индивидуальном и не подлежащем обобщению. Единственно Шестов мог бы рассказать *свое*. Нельзя сказать, что вовсе нет! И не мало! А если он этого не делает «пространно» — его право и воля. А отчасти и *идея*: нет соблазна для другого, и в том-то и идея: не давать такого соблазна, а пусть каждый за свой страх и риск...

Еще одна академическая черта, присущая этой статье Шестова: у него нет интереса к философии: противопоставив релятивизм его «абсолютизму», Шестов не интересуется, сказал что-нибудь Гуссерль положительного или нет; он убежден, что уничтожен весь Гуссерль; он интересуется не философией и не тем, чтобы найти истину, а тем, чтобы найти Бога!

В «De profundis» — Шестов бросает упрек: «рационалистам нет дела до истины...»**. Не потому ли он бросает упрек этот, чтобы освободить себя от обязанности «доказывать»?.. Но ведь ему самому-то нужен Бог, а не истина! Или он думает, что Бог и есть истина?

Где Гуссерль говорит о разговоре «личности к личности»*** Шестову дан ответ! Но Шестова интересует с некоторого времени только теория познания, а тут-то ее и нет! Тут «критика» познания. Шестов *сам* не становится этим властью имеющим, он ищет только гносеологии для них, но это еще дальше от их власти чем теория познания от метафизики!

Что же делает Шестов? Он подводит Гуссерля под общее понятие рационализма, и приводит против него, — впрочем, далеко не все, — аргументы, которые приводятся и приводились всеми противниками рационализма. Как будто этим задевается специфическая и индивидуальная позиция Гуссерля!? И как будто Гуссерль не знал этих аргументов раньше, чем стал писать свои книги.

Во всех академических возражениях Гуссерлю меня удивляет одно: неужели автор серьезно думает, что Гуссерль не предусмотрел их элементарных возражений: тычут ручками в чернильницу и кричат: это же мое представление, отвернись или поумнею — будет выглядеть иначе:

* Шестов Л. И. Самоочевидные истины. «Ответственность» // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 120.

** Там же. С. 141.

*** Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. С. 53.

рассказывают про свои сновидения: верят, что бытие есть истина; что человек — человек, а потому не может обладать истиной и пр., и пр.

Спустившись в долину Шестов счел нужным рассказывать сказки 1001 ночь²², но я недоумеваю, от какого Сулеймана он спасает таким образом свою жизнь?

Когда Шестов выступал с моралью и требовал «будем искать Бога», это было важно; когда он высмеивал гносеологов, переносивших свои конструкции в область морали, это было поучительно, но когда он сам стал переносить мораль в теорию познания, недоумеваешь, это ли обещанное нам 4-ое измерение?..



III

1920–1939



Н. М. МИНСКИЙ

Единственный светоч*

В нашей философской литературе Шестов занимает своеобразное амплуа философа, отрицающего философию. По нынешним временам, когда живописцы отрицают рисунок и перспективу, композиторы — мелодию, поэты — размер и рифму, почему бы не существовать философу, отрицающему разум? В сущности, все прославленные философы за последние сто лет только то и делали, что отрицали примат разума — Шопенгауэр во имя воли, Гартман — во имя бессознательного, Ницше — во имя инстинкта, Бергсон — во имя интуиции, американские прагматисты — во имя религиозного опыта. Но, борясь с рационализмом во имя какого-то другого начала, каждый из этих философов создавал на месте прежней метафизики свою собственную систему. Шестов только отрицает и ничего не создает. Он с большим мужеством и, нужно прямо сказать, с большим талантом нападает на бедных философов, ловит Аристотеля на противоречии с Платоном, побивает Гегеля Спинозой, обижает, язвит, а сам остается неуязвимым. Ибо раньше чем предпринять свои набеги, он вымазал себя волшебной мазью, объявив себя беспочвенным. С беспочвенника что возьмешь? Каким оружием проймешь его? Логикой? Но над логикой Шестов первый же измывается. Ведь Логос упоминается только один раз, в первом стихе четвертого Евангелия, а много ли это — один раз? Да и что такое Логос по существу, в своем двойном значении? Слово и разум, вернее, разум, выраженный в слове. А разум для Шестова и есть главный враг, которого он не устает бичевать и казнить. Сам-то он владеет словом в совершенстве и обладает разумом обоюдоотточенным. Но пользуется он этим разумом для того, чтобы побороть разум. Разумом разум поправал. Вы назовете такую деятельность внутренне противоречивой. Шестов ответит вам, что это и есть беспочвенность, и с улыбкой пройдет мимо.

В глазах Шестова разум провинился главным образом тем, что он идеалист. Разум создает идеи, общие понятия, нечто призрачное, неживое. В сущности, разум боится смерти и, спасаясь от нее, прячется за общие понятия, которые как будто смерти неподвластны. «В самом деле, разве можно убить понятие о кролике?» Но в том-то и дело, что понятия нельзя умертвить не потому, что они бессмертны, а потому что они при самом своем возникновении безжизненны. Разум — отец

* Речь, произнесенная на докладе Л. Шестова «Тысяча и одна ночь».

мертворожденных младенцев, и философские системы — кладбища трупигов или, в лучшем случае, некрополи мумий. Все, что создано разумом — все нормы, законы, каноны, категории, все универсальное, аподиктическое, необходимо-закономерное, — кажется Шестову безразличным и неинтересным. Его влечет и волнует только частное, случайное, личное, свое собственное, индивидуально-неповторяемое, для себя живущее и для себя умирающее. Бунт Шестова, таким образом, направлен не только против разума метафизического, но и научного, и даже против матери всех наук — математики. Ибо числа сами по себе, не в приложении к реальным предметам опыта, — тоже общие понятия, и даже, по Канту, понятия, предшествующие опыту. Два кролика содержат в себе две жизни, но число два безжизненно, а дважды два уже какой-то *danse macabre*. И можно только удивляться, каким образом эти два мертвеца, соединившись, рожают третьего мертвеца — число четыре, и почему все эти мертвецы так хорошо себя чувствуют, и если не бессмертны, то во всяком случае переживут всех нас с Шестовым вместе.

Сознаюсь, я не совсем постигаю, чего, собственно, добивается Шестов, нападая на науку за ее обобщающие методы. Неужели, по его мнению, зоолог должен изучать строение каждого кролика в отдельности, а не кролика вообще? Но как бы мог врач, в случае нашей болезни, выправить наш частный случайный организм, если бы он раньше не составил себе общее понятие о нормальном, идеальном, нигде реально не существующем человеческом организме? И в морали, и в религиозном познании разум лишь указывает путь вообще, а уже каждому из нас предоставляется идти по этому пути так далеко, насколько хватит в нем силы воли и глубины чувства.

Не думаю, чтобы Шестов сделал большое открытие, доказав, что понятия безжизненны. Никто никогда не представлял себе понятия в виде живых существ, с ножками и щупальцами. Отвращение Шестова к отвлечениям я объясняю себе особой живучестью его природы, тем, что этот беспочвенник слишком глубоко врос в почву бытия. Даже чувство зрения кажется Шестову несколько подозрительным: оно легко может перейти в умозрение и оторвать нас от почвы бытия в область безжизненных идей. Куда надежнее чувство осязания, обоняния, вкуса. Они ведут нас в самую гущу бытия, туда, где ножки, щупальца, челюсти не созерцают, а работают, нападают, поглощают, переваривают — словом, живут. И хочется спросить Шестова, почему при таком уклоне своей природы он избрал специальностью философию, населенную тенями и призраками, а не посвятил себя наблюдениям за жизнью насекомых, птиц, рыб. Ведь в самом крохотном таракане и ничтожнейшем пескаре неизмеримо больше личного, случайного бытия, чем в умозрениях всех философов древности и наших дней вместе взятых.

Впрочем, на этот вопрос я бы сам мог дать удовлетворительный ответ. Шестова влечет не столько к философии, сколько к философам. Он с неослабным любопытством следит за тем, как жизнь и умозрения философов сплелись между собою. Относясь к их умозрениям с полным пренебрежением, Шестов с особым наслаждением прощупывает их художочные тела. Вы не найдете у него изложения системы Спинозы. Он не скажет вам, что и почему он в этой системе принимает или отменяет. Но зато с большим мастерством вылеплен им образ великого пантеиста, отоцавшего от интеллектуальной любви к Богу. Тут в философе Шестове мы узнаем Шестова литературного эссеиста — не решаюсь сказать критика. Критик анализирует творчество писателя, проводит связь между миром, созданным его фантазией, и эпохой, отмечает все, что в этом мире можно отыскать наиболее общего, типичного для целой категории людей или для человеческой души вообще. Верный себе, Шестов ко всему общему, типичному относится с пренебрежением. Мир, созданный фантазией писателя, выношенные им образы кажутся Шестову такими же идеальными безжизненностями, как и общие понятия философов. За образами, созданными писателем, он ищет самого писателя, и в мире его фантазии он с беспощадной прозрачностью подбирает все, что там скрыто наиболее личного, случайного, частного. Писатель рвется из затхлой темы своей личной жизни, старается в творчестве забыть ее, оправдать, освятить, преодолеть прошлое мечтою, случайное возможным. Но приходит Шестов и говорит: «Нет, постой! Полно любоваться с бельведера картинами мира вообще, полно разгуливать по залам, убранным бездушными картинами и статуями. Не угодно ли назад, туда, в подвал, к плесени и к мраку твоего бессилия, твоего позора, твоего безумия». Каждый критический очерк Шестова является актом тонкого мучительства и над разбираемым автором, и над читателем. Следишь за этой психической пыткой с чувством жути, боли, но также с глубоким интересом, ибо сознаешь, что, если Шестов отворачивается от цветов и плодов искусства и докапывается до корней, теряющихся во мраке и сырости, то он делает это в поисках правды, последней человеческой безотрадной правды. И в то же время, вчитываясь в Шестова, читатель невольно задает себе вопрос: каков же его собственный подвал? Из какой тьмы и плесени тянутся корни его безотрадного анализа? Не оттого ли он так упорно отрицает творчество в философии и искусстве, что он сам лишен творческого дара? Подобно тому как Шестов за идеями философов и образами художников ищет самого философа и художника, так за анализом и критикой Шестова хочется увидеть образ самого критика. И этот образ по мере знакомства с Шестовым действительно возникает в ярких и резких чертах. Становится очевидным, что имеешь дело с крупной силы скептиком, не веселым скептиком вроде Гейне или восторженным отрицателем вроде Ницше, носившего в груди

пляшущую звезду, от которой и сгорел; но со скептиком мрачным, согбенным под тяжестью многовекового опыта, с Агасфером в области мысли, с одиноким скитальцем, с вечным искателем, беспокойным, бесприютным, безземельным и оттого беспочвенным. Свой безрадостный опыт, вынесенный из далекого прошлого, Шестов умножил всем скепсисом современности, адогматизмом позитивистов, аморализмом Ницше («добро не есть Бог» — слова Шестова), анархическим бунтом Штирнера против всего общего во имя «Единственного»¹. И нагруженный всем этим скепсисом — своим и чужим — Шестов пришел проповедовать отречение от разума русскому интеллигенту в тот момент, когда интеллект и без того отлучен от России и томится в изгнании.

Таков образ скептика Шестова, который за его произведениями возникает в воображении читателя и во всяком случае всегда возникал в моем воображении, — образ, если не чарующий, то весьма внушительный, незаурядный и даже демонически соблазнительный. И вдруг этот образ растаял. Шестов напечатал статью: «Тысяча и одна ночь», в которой сам как будто показал нам свой подлинный лик — и что же? Вместо дерзновенного скептика перед нами предстал обыденный запуганный верующий. Так вот что означал поход против Аристотеля, Платона и Гегеля! Шестов открыл перед нами дверь своего святилища, и вместо таинственного грота Мерлина, как мы ожидали, мы попали в синагогу, к тем, кто вот уже две тысячи лет два раза в день взывает к Богу из бездны, докучает Богу своими воплями *ex profundis* унижений и гонений. Какое разочарование! Как могло произойти такое превращение? По законам ли атавизма в Шестове под наносным слоем высокой культуры проснулся вдруг ветхозаветный предок или же потребность молиться, взывать к Богу о заступничестве возникла в нем под влиянием пережитых ужасов, среди развалин, нагроможденных войной, революцией, междоусобной резней, погромами? Или же, наконец, быть может, вера Шестова — лишь одна из масок, которую этот беспочвенник надел на время, чтобы еще искуснее скрыть свое подлинное лицо и лишний раз посмеяться над нашей, почвенников, доверчивостью? Уж не поторопился ли Мережковский (во время прений после публичного чтения Шестовым своей статьи), поверив в религиозность Шестова и приравняв его к Иову, испепеленному болью? Какой Шестов Иов? И какой он испепеленный? Сам всякого испепелит.

Делать нечего, приходится и нам считаться с фактом и уверовать в нечто столь невероятное, как пламенная вера абсолютного скептика. Для меня всего непостижимее то, каким образом Шестов, столь дорожащий личным и случайным, мог попасть в такую избитую, веками изъезженную колею, как борьба с разумом во имя веры. Ведь та молитвенная вера, о которой говорится в его статье, не может не бороться с разумом, ибо вера эта основана на уверенности в том, что молитва действенна, что Бог, услышав ее, вмешается в порядок

явлений, изменит их закономерное течение в пользу молящегося, совершит чудо, а разум утверждает закономерность явлений. Впрочем, откуда философия оставалась догматической, вера еще могла бороться с разумом на равных правах, ибо утверждение, что явления происходят закономерно, — такой же недоказуемый догмат, как и догматы религии. Но дело изменилось, когда с критическим методом выступил Кант — второй титан человечества, если первым считать Прометея. Критический разум ничего не знает о том, как происходят явления, закономерно или произвольно, ибо вещь в себе нам неизвестна. Разум, исполнив древний завет эллинской мудрости, познал лишь себя самого. Для разума очевидно, что входить в соприкосновение с явлениями опыта — внешнего и внутреннего — он может только в условиях закономерности — в общих формах времени, пространства и причинности. Возможно ли чудо или нет, у нас все равно нет органа для восприятия чудесного, ибо это значило бы воспринять закономерно незаконное, а разум, по законам своей природы, извергает из себя все внутренне противоречивое.

Равным образом критический разум ничего не знает ни о бытии, ни о небытии Бога, но, изучая свой собственный механизм, находит, что наше человеческое «есть» и наше человеческое «нет» применимы только к куску случайного опыта в рамках необходимых категорий. Наше «есть» и наше «нет» могут относиться к идолу, к истукану, но не к Богу, который в опыте не открывается и не может быть втиснут в общие формы времени, пространства, причинности. Кто утверждает «Бог есть», тот говорит о невидимом идоле. Кто утверждает «Бога нет», тот свергает невидимого идола. Истинная божественность познается нами только мистически, как абсолютная противоположность нашего «есть» и нашего «нет», как извечная жертва, лежащая в основе бытия и небытия. Такая религия внутреннего откровения не нуждается в подпорках веры и не боится безверия.

Все это старые истины, общеизвестные, и я повторяю их не из желания спорить с Шестовым и не в надежде убедить его. Спор возможен там, где признаются права разума. Но там, где желание говорит так громко, что заглушает слова разума, доводы бесполезны. Мережковский, желая верить, вполне согласился с Шестовым и прямо заявил, что, если разум непримирим с верой, то «отречемся от человеческого разума во имя божественного безумия». Профессор Карташев в желании душевного благополучия шагнул еще дальше — по ту сторону разума и веры², и нам с того берега советует вообще не рассуждать, быть как дети, скромно намекая на то, что, кто сердцем чист, тот видит Бога. Н. В. Чайковский, желая, чтобы людские отношения покоились на христианской любви, заявляет: «Бог есть!»³ А беспочвенный Шестов, вдруг основавшийся на самой незыблемой почве — на камне веры, желая молиться, посадил разум в кутузку как убийцу жизни.

Нет, не жизнь убивает убийца-разум, а наши желания. Всякий из нас желал бы не стариться, не дряхлеть, не умереть. Но разум убеждает нас в неизбежности старости, дряхлости, смерти. И тогда мы свои разбитые желания перечеканиваем в веру, которая — не что иное, как наше последнее желание, чтобы жизнь оказалась божественной комедией с благополучным концом, с воскресением во плоти и встречей с теми, кого мы любили при жизни. Но разум и тут убеждает нас, что жизнь — божественная трагедия, отражение вечной жертвы. Кого слушаться? Ребенок, покуда в нем разум спит, так страстно желает, чтобы его деревянная лошадка была живая, что сам в нее впрягается и везет ее. Но наступает момент, когда ребенок, став подростком, понимает, что игрушка была не живой лошастью, а его желанием иметь лошадь — и расстается с ней. И вот, когда верующие говорят нам: будьте как дети — хочется в ответ им сказать: будьте если не как взрослые, то хоть как подростки!

Исторические религии — синагога и церковь, — защищая действенность молитвы, обращались с разумом еще жесточе, чем нынешние молитвенники. Синагога и церковь не только не слушались доводов разума, но не хотели слышать, затыкая ему рот, а себе уши, поступая в области религии, как ныне большевики в области экономики: во имя коллектива давя каждую личность в отдельности и этим умерщвляя самый коллектив. Научная школа социологов, в отличие от психологов, даже видит заслугу церкви в этом принудительном воздействии на личность. Вот Шестов, защищая случайную индивидуальность от тирании общих понятий разума, советует нам вернуться к случайным откровениям. Но кто, следуя его совету, вступит на этот путь, тот немедленно набредет на те же общие понятия разума, от которого никуда не спрячешься. Откройте Псалтырь на любом псалме, и вы натолкнетесь на общие рассуждения, на диалектику, на логику. «Предстанем пред лицо Его с благоговением, потому что... в Его руке глубины земли» и т. д. «Образумьтесь, бессмысленные люди. И вы, невежды, когда станете умнее? Создавший ухо ухом не слышит? Устроивший глаз ужели не смотрит?»⁴ Разве все это не доводы от разума, не философское онтологическое доказательство бытия Божия в лирической форме?

Что же касается религиозных культов, то они сплошь состоят из общих универсальных норм, не свободно принимаемых, как этого требует разум, а беспрекословно обязательных. В каком бы откровении вы ни искали убежище от обобщений разума, вашу личную веру тотчас же направят в русло всеобщего, для всех готового символа веры, вашу веру в Бога нагрузят верой в веру других живших до вас людей, обременят авторитетом писания, предания, соборов. Так что адогматический «этот» кролик сразу очутится в западне общих форм, которая, по его мнению, была расставлена для догматического кроли-

ка вообще. И если прав Шестов, утверждая, что современная Европа отвернулась от религии в сторону науки и техники, то это произошло потому, что личности стало не под силу носить цепи, налагаемые верой, и она возжаждала свободы, которую только обрела в разуме. Ибо только в разуме истина не приходит к нам из другого мира, как Саваоф на вершину Синая, вырождается на земле, возникает в каждой душе заново, как Христос в яслях вифлеемских. Или, по словам Сенеки: «Non sunt ad caelum elevandae manus... prope est a te Deus, tecum est, intus est» («Нет нужды простирать руки к небу. Бог близко от тебя, он с тобою, он в тебе»)⁵.

Но этот индивидуализм разума, эта, говоря марксистским жаргоном, мелкобуржуазная природа разума всего больше пугала синагогу и церковь. Синагога в борьбе с разумом дошла до виртуозности. Правоверному еврею не подобало читать Библию, в особенности пророков, ибо пророки говорят не только религиозному императиву, но еще воображению, эстетическому чувству; не самому разуму, а чему-то с ним опасно смежному. Студент ешибота — еврейской духовной академии, — «пойманный» на чтении пророков, попал бы под подозрение, но он был бы исключен как «апикойрес» (эпикуреец), если бы в его сундучке нашли «дикдук» — грамматику библейского же священного языка⁶, — ибо грамматика устанавливает законы языка, а законообразность — это уже прямое исчадие разума. Католическая церковь, хотя и чтит Аристотеля, но грозно ополчалась против разума всякий раз, когда он пытался раскрывать законы природы. Церковь была сильнее синагоги и действовала решительнее. Синагога отлучала философов, церковь их сжигала.

На примере Спинозы всего нагляднее видно, как поверхностен суд, который Шестов творит над философскими идеями. Интеллектуальная любовь к Богу, исповедуемая Спинозой, кажется Шестову безжизненной абстракцией, лишенной исторического бытия. Между тем пантеизм Спинозы — идея глубоко жизненная, полнокровная, насыщенная историческим содержанием. Для того чтобы понять внутренний смысл столкновения, произошедшего между синагогой и Спинозой, нужно помнить то особое положение, в котором еврейский народ находился перед человечеством в течение многих веков. Из всех религиозных заветов евангельский завет — единственный который проповедует абсолютную любовь и прощение зла. «Отче, прости им, ибо не знают, что делают». Но в то же время евангельский завет единственный, который завещал вечную ненависть. «Кровь его на нас и на детях наших». Покуда глаза верующего подняты к распятому на кресте Богу, сердце его разрывается от любви, от жалости, от желания приобщиться страданиям того, кто принес себя в жертву за мир. Но, когда глаза верующего опускаются к подножию креста — туда, где стоит толпа, распявшая Бога, — сердце его преисполняется

такой же силы ненавистью и жаждой мщения. Христианская легенда питала верующего двумя сосцами — одним, полным молока любви, другим, полным желчи вражды. И еврейский народ, дважды принесший миру откровение Бога, оказался вечным обвиняемым в убийстве Бога, и каждый еврей при самом рождении становился участником в преступлении, для которого, казалось, никогда не настанет давность.

Синагога, радея только о собственном народе, продолжала молиться, убежденная, как теперь убежден Шестов, что судьба Израиля зависит от того, как громко он будет взывать к Богу, прося заступничества и чуда. А так как Спиноза отрицал действительность молитвы, то синагога отлучила его от своего лона. Но Спиноза, стремясь к истине, заботился не только о еврейском народе, а вообще о человеке. Провозгласив любовь к Богу чисто интеллектуальную, бескорыстную, безмолитвенную, беззлую, он снял с еврейства обвинение в убийстве Бога и освободил человечество от завета ненависти. После Спинозы возможно стало видеть в жертве Христа символ иной интуитивно предугаданной жертвы, добровольной и извечной, а также возможно стало приравнять ослепление евреев, осудивших божественного человека Христа, с ослеплением афинян, осудивших божественного человека Сократа. Спиноза — предтеча третьего откровения, откровения разума, который своим светом пронизет и тучи Синая, и кровавый туман Голгофы, и примирит не только оба завета, но и тех, кто исповедовал их. К несчастью, свет разума коснулся только вершин, и еще далек день, когда он согреет доли и равнины.

При искании религиозной истины, может быть, вовсе не следовало бы ссылаться на исторические факты, но уже если делать подобные ссылки, то с величайшей осторожностью.

Шестов ссылается на современную историю. Нынешняя война, по его словам, послана Богом безбожной Европе в наказание за попытку достигнуть неба научным механическим путем, подобно творцам вавилонского столпа. Но нужно напомнить Шестову, что сама религия не раз была причиной кровопролитных войн и что христианнейшая Европа во имя веры истребляла не только неверных, но также инаковерующих — альбигойцев, гуситов, гугенотов. Да, говоря о последней войне, Шестов упустил одну деталь, именно то, что эта война была подготовлена и объявлена не маловерной Францией, а самым религиозным из европейских монархов, королем-пастором, который даже ссылался на услышанный свыше голос и во время военных действий не уставал взывать к «нашему немецкому Богу». Нигде кощунственный характер молитвы так ярко не проявляется, как во время войны, когда два народа, молясь одному Богу, просят каждый о даровании ему победы и о поражении врага.

В заключение скажу несколько слов об историческом завтрашнем дне. Ведь если религиозный вопрос приобрел теперь среди нас не-

которую остроту, то это потому, что многие надеются, что на почве воскресшей религиозности интеллигенция сумеет объединиться с народом против большевиков. Но мне плохо верится в то, что последний акт русской революции разыграется в ризнице. Россия в настоящее время одержима социальным безумием. Неужели одно безумие можно вылечить другим: социальное — божественным? Истинная причина переживаемой Россией трагедии заключается в том, что большевики, желая удержать в своих руках полноту власти, прогнали умственных работников и этим убили творчество. Потом они спохватились и стали зазывать спецов. Но никогда интеллигенты не вернутся в Россию в качестве ученых собак на привязи. Россия воскреснет только тогда, когда интеллигенция займет подобающее ей место, но быть интеллигентом — значит быть носителем интеллекта, хранителем разума. Строить можно только при уравниловке мысли, а не в корчах эпилепсии. И если правда, что оставшиеся в Совдепии интеллигенты ищут утешения в молитве, то это повторение печальной еврейской судьбы лишь показывает, что одинаковые страдания ведут к одинаковому психическому гнету.

Среди тысячи одной ночи, окружающих жизнь на земле, нам дан лишь один-единственный светоч — разум, единый разум в трех формах деятельности: научной, философской и мистической.

Россия спасется разумом, а не молитвой.

С. В. ЛУРЬЕ

Два пути

(Философия идеи и философия переживания)

В общем строе русской духовной культуры философия занимает скромное место. При всей талантливости отдельных представителей русской философии, они не внесли в философскую сокровищницу человечества того вклада, который был бы достоин великого народа. Мы не можем назвать ни одного русского имени, которое символизировало бы этап философской мысли. То, что было сделано русскими философами, не выходит за пределы частичного углубления, а то и просто перепевов того, что давалось философским гением Запада. Восприимчивая, но не творческая мысль быстро и легко — иногда чрезмерно легко — схватывала системы западной философии; они получали распространение в сравнительно ограниченном кругу образованной публики, но, не связанные с корнями русской души, очевидно не отвечая на ее глубокие запросы, оставались тепличным

растением, не дававшим плодов. Гегелианство, шеллингянство, позитивизм, материализм, кантианство в разных формах и видах почти безболезненно сменяли друг друга, оставляя лишь слабый след на ниве русской культуры. Часто философские направления распространялись и отмирали в зависимости от общественных и политических течений; продолжительность жизни той или иной философии зависела не от ее внутренней значительности, а от того, в какой мере она служила временным целям общественности и политики.

Корни философии — в стремлении углубить обыденное существование, раздвинуть его рамки, проникнуть за пределы того, что дается повседневным и научным опытом; творчество в области философии есть следование безошибочному инстинктивному чувству, что жизнью, которою мы живем, не ограничивается жизнь вообще, а видимым миром не исчерпывается интенсивная и экстенсивная бесконечность существования. Что эти корни философии живы и глубоко сидят в русской душе — очевидно для всякого не только живущего русскою культурою, но и наблюдающего ее со стороны. Почему же то, что, по-видимому, произошло из этих корней, художочно, нежизненно, лишено яркости и оригинальности, свойственных всякому истинному творчеству? Философский инстинкт подчиняется невидимому своеобразному закону специфической энергии. Подобно тому, как один и тот же нерв является проводником звуков или образов в зависимости от аппарата, в который он включен, так и стремление к осознанию и углублению мироощущения может вылиться в разнообразные формы в зависимости от общего склада душевной жизни расы или индивидуума. Творчество пророков, Гёте и Аристотеля, едино в своих последних импульсах, но в формах выявления существенно различно. Так, в России корни философии срослись с соседним стволом и отдали ему все свои жизненные соки. Тот, кто ищет русской философии, найдет ее не в творческом напряжении дискурсивного мышления великих философов, которых у нас не было, а в несравненном по глубине и силе творческом напряжении великих писателей-художников. В форму художественных произведений русская философия воплотила энтузиазм и муки создания и отчаяние провалов. «Систематическая философия» осталась искусственною прививкою на почве русской культуры, и жизнь ее оттого оказалась столь хрупкой и ненадежною. Факт претворения философского инстинкта в форму религиозного или художественного творчества не представляет ничего необычного и на Западе. Достаточно вспомнить столь различные по характеру и значительности фигуры, как Лютер, Гёте, Гофман, Ибсен... Но нигде оно не было таким исключительным, как у нас.

Уже а priori можно сказать, что не случайна связь между тенденцией философии и искусства и не случайно философы, как Платон и Ницше, в моменты наибольшего напряжения мысли начинают гово-

рить языком поэтов, а Шекспир, Гёте, Толстой — языком философов. Теснейшее родство между этими двумя проявлениями человеческого искания и не менее глубокое расхождение их путей представляет не только психологический интерес, но бросает свет на самую сущность тех проблем, которые составляют предмет их исканий. В дальнейшем я попытаюсь наметить основные черты отношения систематической философии к философии переживания.

С тех пор как философия впервые попыталась свести к единству и осмыслить разнообразие мира и вплоть до настоящего времени орудием ее творчества и вместе с тем конечным устремлением этого творчества была идея или общее понятие. Идея противопоставлялась конкретному представлению, которое по самому существу своему не могло занимать философа. Философия искала истинного, абсолютного, общеобязательного, вневременного и необходимого, и единичное, конкретное она сознательно устраняла из поля своего зрения. Учения, утверждавшие истинное и абсолютное или сомневающиеся в возможности его постижения, одинаково формулировали свои положения в терминах общих понятий. Общими идеями мы неизменно и неизбежно пользуемся в жизни, но для философии они и единственный объект ее напряженных исканий, и единственное орудие исследования. Идеи, или общие понятия, поэтому всегда останавливали на себе внимание философов, и спор о том, присуще ли идеям объективное бытие или они являются лишь фактом нашего сознания, проходит через всю историю человеческой мысли. В новое время немецкая неокантианская философия в связи с общим своим учением заменила для идей предикат бытия предикатом значимости (*Geltung*), но в общем проблема «идеи» осталась в той же плоскости исследования. Философы инстинктивно отворачивались от *психологической* постановки вопроса о происхождении идей. Логическое исследование привлекало их неизменно от Аристотеля до нашего времени; оно и понятно, так как логика была основанием философии, гарантией ее истинности и общеобязательности. Психологическое же исследование несомненно таило в себе опасность для философии, ибо легко могло расшатать основания объективной достоверности логики; *De omnibus dubitandum*, в сущности, всегда покоилось на вере в логику и в идеи.

Из двух противоположных учений об идеях, или общих понятиях, только реализм (в средневековом смысле), признающий за идеей объективное бытие, формально дает законченную теорию. В самом деле, индивидуальное и конкретное дает непосредственное восприятие — непременное, колеблющееся и изменчивое, как само индивидуальное. Помимо него, непосредственно «интеллектуальной интуицией» или путем сложного мыслительного процесса познается то объективное «общее», неизменное, безначальное и бесконечное, которое является сущностью вещи. Идея есть в нашем познании отображение общего.

Реалистические учения всех времен — Платон, средневековые реалисты, своеобразный реализм Гуссерля в новейшее время — дают гамму оттенков по существу одной и той же мысли. Объективность общего есть объяснение и оправдание идеи.

Номинализм, начиная с Аристотеля, средневековых номиналистов и кончая критицизмом и кантовскими категориями, в вопросе об идеях останавливается на полпути и скрывается от опасных выводов за непроницаемой броней логики. Если идее объективно не соответствует реальное общее, то в чем ее тайна? Каким образом знание в терминах общих идей, т. е. знание того, что не имеет реального бытия, почитается знанием истинным и расценивается неизмеримо выше знания конкретного, т. е. знания того, что действительно существует? Каким образом положительная наука, реальные достижения которой никем не могут быть оспариваемы, всеми своими завоеваниями обязана своему методу оперирования идеями? Как могло случиться то, что идеи без реального эквивалента в общем комплексе душевных состояний получили высокое признание и окружены ореолом интеллектуальной и моральной значительности? Универсальность или общность идей не может служить основанием для их возвеличения, потому что с универсальностью они обедняются содержанием. Если понятно обаяние идей в реалистических учениях, в номинализме всегда есть недоговоренность или непоследовательность. Номинализм не пошел дальше неясного и противоречивого утверждения Аристотеля, что «общее» не имеет отдельного бытия и присуще индивидуальному.

Я думаю, что только *психологическое* исследование вопроса о происхождении идей может пролить свет на эту важнейшую проблему философии.

Формальная логика противопоставляет идеи, или общее понятие, конкретному представлению. Идея обнимает «существенные» признаки предметов, в то время как представление дает совокупность признаков определенного индивидуального предмета. Мы говорим, что идея тем общее, чем большее число индивидуальностей она включает, а это возможно лишь в том случае, если число «существенных» признаков соответственно сокращается; другими словами, положение об обратном отношении объема и содержания идеи входит в самое ее определение. На этом формальная логика останавливается, считая свой анализ законченным. Вопросы о том, по какому основанию одни признаки признаются существенными, а другие несущественными, она не касается, между тем как в этом и заключается существо проблемы.

На первый взгляд, казалось бы, ответ необычайно прост. Существенны те признаки вещи, без коих она перестает быть тем, что она есть. Нетрудно, однако, видеть, что ответ этот крайне неудовлетворителен. Мы классифицируем вещи по известным признакам, поэтому нет ничего удивительного в том, что без признака, принятого нами

за существенный, или за основание классификации, вещь в нашем представлении уже является другой. Но ведь вопрос в том и заключается, чтобы выяснить, почему мы за основание классификации берем один признак, а не другой. В приведенном выше ответе скрыто наивно-реалистическое предположение, что известный признак как существенный присущ предмету совершенно независимо от нашего отношения к нему и что та классификация вещей по их существенным признакам, которая кажется нам обычной, есть единственно возможная и объективно истинная.

На каком бы мы ни остановились конкретном явлении в пределах нашего опыта, его свойства настолько многообразны, его связи с общим строем жизни настолько неисчерпаемы, что никакое индивидуальное явление не может быть воспринято нами во всей его абсолютной полноте. В поле нашего внимания, как в поле нашего зрения, мы отчетливо видим или воспринимаем лишь некоторую часть явления, все же остальное остается в так называемом поле неясного зрения или не воспринимается нами вовсе. В поле сосредоточенного внимания оказывается то, что для наблюдателя представляет в явлении наибольший *интерес*. То, что нам в вещи не нужно, для нас и несущественно в ней. Найдя в явлении нужное, мы по этому нужному и конструируем идею о ней. *Объективных оснований* для выделения одних признаков и оставления в тени других, очевидно, нет и не может быть, и предмет в нашем восприятии есть не отображение действительного предмета, а преломление его в нашем отношении, т. е. в нашем *интересе* к нему. Элементарные факты повседневности с несомненностью это показывают. Если предмет наблюдения цветы, а суждение о них будет предоставлено ботанику, научно их исследующему, художнику, пишущему с них *nature morte*, и актрисе, принимающей их как подношение под звуки аплодисментов, то совершенно очевидно, что каждый из этих наблюдателей, имея совершенно различный интерес к цветам, будет воспринимать их по-своему. Их воля к предмету устремлена различно, в поле их сосредоточенного внимания будут разные его признаки, и поэтому, при всем тождестве изображения на сетчатой оболочке наблюдающих глаз, самые восприятия как элемент душевной жизни будут разные. Если запросить наших наблюдателей, что в цветах существенно для них, мы получим три разных ответа, и все они будут при всем различии одинаково верны и одинаково не исчерпают всех признаков цветов. Если бы Фрина¹ попала в плен к каннибалам, то они признали бы существенным в ее божественном теле не то, что открылось восхищенным взорам древних греков. То разграничение между общим понятием и конкретным представлением, которое логически правильно устанавливается формальной логикой, психологически лишено всякого значения. Восприятие общего как факт психологически не есть процесс обобщения в смысле логическом. Мы

воспринимаем общее так же, как и конкретное, — непосредственно. Индивидуальное, как уже сказано выше, никогда не воспринимается и не может нами быть воспринято во всей его целостности и полноте; и в индивидуальном мы воспринимаем лишь то, что представляет для нас действенный интерес, и проходим совершенно мимо того, что при других условиях, т. е. при наличии других интересов, попало бы в поле нашего сосредоточенного внимания. Так, европейцы, редко видящие людей черной или желтой расы, видят в негре или в китайце не то, что видят их единоплеменники. Европейец видит в них то, что отличает их от белых людей, — черный или желтый цвет кожи, косые глаза, выдающиеся скулы и т. д. Индивидуальное ускользает от его внимания, и в памяти своей он редко может воскресить образ двух негров одного и того же племени, если ему не приходилось быть с ними в близком общении. Грань между нашим восприятием индивидуального и общего неустойчива и подвижна и зависит от условий воспринимающего субъекта. Сам по себе этот факт не возбуждает сомнения, но недостаточно обращено было внимания на то, что условиями воспринимающего субъекта являются интерес к явлению и степень и характер волевого устремления к нему. Бесконечные грани явления неуловимы для человеческого взора, и он останавливается на тех из них, на которые направляется его воля, которые ему почему-либо интересны и нужны. В пределах удовлетворения элементарных человеческих потребностей воля людей, направляемая инстинктом самосохранения, однообразна, и в этой области и восприятия однородны, и взаимное понимание людей достаточно полное. Но, по мере перехода к высшим формам душевной жизни, различия интересов начинают сказываться и вместе с тем является различие в восприятии и в оценке явлений, учащается взаимное непонимание и отчужденность между людьми. Чем выше мы строим Вавилонскую башню нашей культуры в стихийном порыве удовлетворения интересов, тем сильнее поражает нас роковая кара взаимного непонимания. Душевная жизнь людей была бы невозможна, если бы ей приходилось всегда оперировать материалом, данным непосредственным восприятием. Инстинктивное соблюдение экономии душевных сил приводит к тому, что та грань явления или та его часть, которая фиксируется в поле сосредоточенного внимания, удерживается и дает, таким образом, некоторое стилизованное представление о предмете. Этот процесс стилизации, или упрощения, происходит в мере того, как волевой интерес, определяющий прежние представления, находит удовлетворение в новом восприятии; поле сосредоточенного внимания все более суживается, и, таким образом, получается в результате то, что мы называем идеей, или общим понятием. Волевой момент в восприятии, определяющий образование идеи, произволен и обуславливается теми отношениями, которые устанавливаются между познающим и действующим субъектом и миром, в котором он познает

и действует. Принудительным моментом в образовании идей является не объективная сущность познаваемых вещей, а субъективный интерес познающего. Этот интерес определяется жизненным инстинктом в первоначальных стадиях и стремлением к расширенной и полной жизни в дальнейших. Противоположение между общим и частным и, в частности, возведение общего и частного в степень категорий мышления психологически лишено всякого значения и отнюдь не имеет характера всеобщности и необходимости. Есть область познания, в которой даже формально-логическое противоположение общего и частного неприменимо совершенно. Это область искусства. Художественный образ не есть обобщение, ибо будь он «общим» (в смысле логическом), отвлеченностью или схемой, в нем не было бы жизни, следовательно, и художественной ценности. С другой стороны, он и не есть частное, индивидуальное, ибо фотографическое изображение не есть искусство. Сказать, как это иногда делается, что искусство есть высший синтез общего и индивидуального, — значит ничего не сказать, ибо в этом словесном утверждении нет смысла. Верно то, что в художественном познании категории общего и частного не играют никакой роли, они к этому роду познания неприменимы и ему не нужны.

Мы приходим, таким образом, к некоторым основным положениям, устанавливающим существо и значение идей.

1. Идеи имеют лишь инструментальное значение в познании; они истинны или ложны (пригодны или непригодны) в зависимости от того, удовлетворяют ли они или не удовлетворяют активному моменту (интересу) познания, которому они обязаны своим существованием. Они всегда ложны, когда претендуют на объективную истинность. Так мы говорим о лесах, необходимых при постройке здания, что они пригодны или непригодны, но не смешаем никогда лесов с самим зданием.

2. Критерием истинности идей, равно как суждений, образованных в терминах идей, не является их логическое совершенство. Самые идеи логики того же происхождения, что и идеи вообще, и уже поэтому одному не могут быть абсолютным критерием. Если принять то, что было сказано о происхождении идей, то вопрос о критерии их истинности, или их ценности, должен быть поставлен в иной плоскости, чем он ставится обычно. Истинность идеи не в *conformitas intellectus et rei*, а в соответствии идеи с душевным состоянием — волевым устремлением, под давлением которого идея создалась.

3. Научный опыт состоит в искусственном изолировании явлений и в направлении «сосредоточенного внимания» исследователя на определенную его грань. Научный опыт следует психологическому пути образования идей, и поэтому с теми ограничениями, какие должны быть сделаны для самих идей, он прагматически истинен. Повседневный опыт есть зачаток опыта научного, и этим объясняется его пригодность в пределах, им же самим себе поставленных. Но, по мере

того как опыт удаляется от непосредственных нужд обыденности, т. е. по мере того как усложняются явления, — усложняется интерес к ним, самые идеи теряют свою определенную чеканность и все более принимают форму сосуда, их включающего. Они приобретают печать познающего субъекта и из символов определенных делаются символами неопределенными, колеблющимися и условными. Идеи треугольника, дерева, звезды и т. д. достаточно определены для того, чтобы люди в общении между собою пользовались этими символами без риска вызвать взаимные недоразумения. Идеи науки, государства, нации и т. п. сложнее в том отношении, что интерес к тем явлениям, которые кроются под этими идеями, сложнее и разнообразнее. Здесь соглашение между людьми возможно лишь путем сложной предварительной работы соглашения их воли и устремлений. Идеи политики, религии, искусства, морали затрагивают наиболее сложные интересы людей, и в этих областях соглашение наиболее трудно осуществимо...

Таким образом, если мы возьмем в целом комплекс идей, определяющий душевную жизнь человека, он даст нам тот разрез действительности, который открывается человеку под напором его волевого устремления к жизни, и даст вместе с тем самый образ и характер этого устремления.

Эти предварительные замечания сделаны не для того, чтобы дать полную теорию общих идей, а для того лишь, чтобы наметить точку зрения, с которой могут быть рассматриваемы и оцениваемы пути философии.

Если идеи для познания имеют инструментальное значение, если роль их в том, чтобы овладеть с их помощью отдельными гранями непознаваемого в целом, — то как случилось то, что из средств они обратились в цель; как случилось то, что люди, возведя леса вокруг здания жизни, чтобы владеть ими, решили, что леса и есть главная цель и смысл их работы, а самое здание нужно лишь для того, чтобы вокруг него возводить и укреплять леса?

Психология идей дает ответ на этот вопрос. В самом деле, цели познания, т. е., прежде всего, целесообразное волево устремление, возможны лишь при искусственном ограничении знания конкретного, т. е. в целесообразном выделении одних граней предмета и в устранении из поля зрения других, ненужных для познания, а следовательно, мешающих ему. Это ограничение знания, т. е. образование идей, оказалось настолько необходимым и практически полезным, что нельзя представить себе человеческой жизни вне этого процесса обобщения. «Общая идея» практически оправдала бы себя в наивысшей степени, и главным образом благодаря тому своему свойству, что, не будучи адекватною действительности ни в одном случае, она оказывается практически пригодной для всех или почти всех случаев, когда интерес к этой действительности однороден.

Идея вызвана практической необходимостью и в структуре своей подчинена ей. Самый процесс образования идей есть процесс приспособления к жизни по линии наименьшего сопротивления, и он создает необходимую экономию психики: действенная реакция на вещь внешнего мира происходит не каждый раз в ответ на индивидуальное явление, а заранее готова для целого ряда явлений в настоящем и в будущем, где интерес к явлению однороден; она дает повседневное и научное предвидение. Явление текуче, изменчиво, непостоянно, оно непрерывно рождается и умирает, оно обусловлено и относительно, ибо бесконечными нитями своими сплетено с космосом. Идея, за которой нет реального существования, неподвижна, неизменна и постоянна и, однажды рожденная, не знает смерти и тлена. В глазах философов, поскольку они отрывались от жизни размышлением над ней под влиянием ложно истолкованного житейского и научного опыта, предикаты универсальности, неизменности и нетленности связались с предикатами значительности и ценности; от этого только шаг остался к предикату высшей истинности.

Шаг был сделан, и в сознании людей получилось обратное отображение отношения идеи и явления. Идея оказалась в области истины и необходимости, явление — в области кажущегося и случайного.

На известной ступени сознания то, что в жизни привычно, ясно и несомненно, теряет эти свойства, обволакивается туманом, оказывается насквозь пропитанным тайною и начинает вызывать беспокойство и тревогу. Рождается смутное чувство, что простота и ясность в видимой жизни — только оболочка ее, что истина не исчерпывается видимым и «естественным», что действительная сущность вещи так же мало похожа на ее видимость, как ядро на скорлупу. В обыденном знании нет разгадки тайны. Рождается любовь к мудрости — философия. Свои приемы и методы мышления философия заимствовала у повседневного опыта и пошла по его пути. Она осознала различие между общим и частным и поддалась соблазну устойчивости идей по их независимости от преходящей вещи. Преходящее было «мнением» («докса»), вечное — сущностью («узия»); вечной сущности нет в мире явлений, и искания были естественно направлены в область идей. Жизнь с ее многообразием, неуловимостью и тайною стала укладываться в логически стройную форму системы идей, и разум из жизненного орудия стал источником истины. Несомненно, однако, что, как бы «идеалистичны» ни были философские системы, как бы отвлеченны ни были образовавшие их идеи, в основе философии всегда лежит психологический факт интереса к миру и жизненного устремления философа. Платон и Аристотель, стоики и эпикурейцы, Лейбниц, Кант, Гегель, Шопенгауэр не потому расходились в своих воззрениях, что одни мыслили истинно, а другие ложно. Разум, т. е. способность комбинировать идеи, у всех упомянутых философов был

достаточно изощренный, чтобы не допускать ошибок. Они расходились потому, что самая основа душевного процесса, который получил отражение в системе, основа сознательная или подсознательная, была разная. Различен был интерес к миру, различны были их жизненные устремления, различным, поэтому, оказался удельный вес идей, которые часто по несовершенству человеческого языка обозначались философами одним и тем же словом, но по существу были разного происхождения, различными и разноценными. В основе философии лежит мироощущение, и, как бы отвлечение ни уходило далеко вглубь и ввысь от своего эмоционально-волевого основания, оно остается неизменно с ним связанным.

Эту первоначальную неразрывную связь между философией, вернее, между философскою системою и мироощущением философия игнорирует или отвергает. Идея, следовательно, всякая комбинация идей, совершающаяся согласно законам логики, истинна, и предикат истины присущ ей, конечно, независимо от психологии мыслящего субъекта. Признать свою связь с мироощущением, т. е. с душевным состоянием, не выраженным в форме неизменных идей, а следовательно, остающимся в пределах индивидуального и преходящего, признать эту связь философии кажется величайшею *capitis deminutio*, ибо тогда исчезает основное требование, предъявляемое ею к себе, — объективная общеобязательность и абсолютность добываемых ею истин. Для того чтобы логически обосновать себя, философия должна порвать свои связи с психологией, с субъективным мироощущением, которое не может быть отправною точкою для объективно истинных и общеобязательных суждений. Обезвредить индивидуальное сознание возможно было лишь созданием идеи сознания, независимого от случайного, непредвидимого, столь опасного для идей сознания индивидуального. Идея сознания вообще (*Bewusstsein ueberhaupt*) и явилась этим преодолением субъективизма и психологизма. «Сознание вообще» есть нечто реальное и общезначимое, и законы его, т. е. логика, открывают истинное и общеобязательное. Психология низводится на степень научной дисциплины, и ее данные ни в малой степени не влияют на философию, ибо область ее эмпирична, а область философии эйдетична. Но идея «сознания вообще» шатка и ненадежна. Принять в сознании одни признаки за существенные и отбросить другие как несущественные можно только исходя из предпосылок, которые не могут быть доказаны. Так, Кант построил свою теорию познания не по «сознанию вообще», а самую идею «сознания вообще» создал, исходя из данных своей теории познания достоверности. Самый спор между психологизмом и логизмом весьма поучителен. Он, по-видимому, как и все основные философские контрroversы, неразрешим. На протяжении всей истории философии та и другая сторона использовала всю свою аргументацию, не убедивши противника.

По-видимому, дело не в аргументации, а в том, что глубже и сильнее всякой аргументации, т. е. в мироощущении, которое диктует то или иное воззрение и рождает тот или иной круг идей. Очевидно, что идея сознания вообще, как и всякая идея, не может служить основанием философской достоверности.

Философия как система идей не есть единственный путь расширения и углубления жизни. Основной импульс к философствованию — выявление мироощущения — находит для себя и иные пути. Один из этих путей — путь, излюбленный русским гением, путь искусства.

То, что для философа — идея, для художника — образ. Создание того и другого символа есть акт познания, но оба эти акта глубоко различны и по процессу их образования, и по их достижениям. В символ-идее принудительность в самом зачатии ее, в момент цели; в символ-образе нет момента цели, если, не злоупотребляя словами, не считать целью само познание. Вода, бьющая из родника жизни, частью уходит в русло, заранее назначенное, и для нее уклонение от predeterminedенного течения невозможно; частью же, не вмещаясь в русло, она пробивает свои пути, направления которых по руслу нельзя ни определить, ни предвидеть. Великие художники говорят о том же, о чем говорят философы, но, не стесненные в своем методе, не подчиненные предустановленной логике идей, они в своем творчестве дают образ жизни, не продиктованный практическим интересом, лежащим в основе идеи. Быть может, на первый взгляд покажется парадоксальным утверждение, что в художественном познании жизнь отображает «объективнее», чем в философском; между тем, если верно, что образование идей подчинено практическому моменту познания, вывод этот напрашивается сам собою. Шиллер, определяя искусство как игру, т. е. как деятельность духа, практически бесполезную, инстинктивно почувствовал сущность расхождения путей науки и философии с одной стороны и искусства с другой. «Полезным» может быть только то знание, которое вызвано интересом и волевым устремлением; следовательно, знание, добытое посредством идей. Искусство бескорыстно; оно дает знание, из которого нельзя сделать никакого практического употребления, но оно дает непосредственное удовлетворение стремлению человеческого духа проникнуть за пределы обыденного опыта. Философия служит тому же стремлению, но метод ее, заимствованный у знания практически полезного, ведет ее по пути некоторого приближения к жизни, но не допускает непосредственного прикосновения к ней. Греческая философия в своем стремлении проникнуть в сущность вещей полагала, что, прежде всего, нужно открыть «архе», т. е. невидимое их начало. Идея «архе» дана опытом; философ знал, что знание вещи для целесообразного воздействия на нее возможно тогда, когда известно ее начало. Допустив предположение, что в области запытной действительны законы опыта, он перенес в нее свой обычный метод

и получил проекцию мира в разум. Каковы бы ни были найденные греками «начала» — вода, воздух, добро, идея, логос, — на них всегда и неизменно виден след замаскированного субъективного «интереса». Трагики и ваятели бескорыстно творили, и мы на расстоянии веков легко можем судить о степени объективности их достижений.

Художник исходит не из идеи, а из непосредственного переживания. Это освобождает его от принуждения, налагаемого идеями на философа. В мышлении не может быть произвола, как не может быть произвола в игре, в правилах которой между партнерами существует определенное соглашение. Можно, конечно, нарушить правила игры, но тогда не будет игры; как можно нарушить законы мышления, но не будет тогда мышления. Эти законы для художника не писаны, и применять их ему не к чему в процессе творчества. Его мироощущение сцепляется непосредственно с живым явлением, в то время как мироощущение философа сцепляется с системой идей, преломляющей его согласно своим законам. В глубинах духа сходятся оба ствола философии и искусства, питающиеся теми же корнями, и этим объясняется то, что искусство, достигающее известной степени творческого напряжения, роковым образом выходит за пределы того искусства, задачи которого, по общепринятому взгляду, — вызывать художественные эмоции.

В мою задачу не входит анализ философии великих русских писателей. Многое в этом направлении сделано в большой критической работе о Толстом и Достоевском Д. С. Мережковским. Совершенно исключительную ценность в этом отношении представляют труды Л. И. Шестова. Он вскрывает с ему одному присущим мастерством философию Толстого и Достоевского, но делает это попутно, не как историк русской философии, а как философ, пользующийся критикой для своих собственных целей. Русская философия ждет еще своего исследователя.

Я ограничусь лишь несколькими примерами для выяснения своей основной мысли.

Л. Толстой развернул в «Войне и мире» картину жизни, не имеющую равной в мировой литературе по глубине захвата и мастерству исполнения. Для самого Толстого его эпопея, как и все, что он писал, была не только художественным произведением, но выражением всего его миросозерцания. В своем стремлении выявить его со всею возможною полнотой он не стеснялся формой художественного произведения и хотел усилить свои образы переводом их на язык идей. Нужно сказать, что перевод в философском смысле вышел крайне неудачным — неубедительным и противоречивым. Академическим философам, конечно, ничего не стоило опровергнуть философию Толстого. Они это делали в статьях и в книгах, упуская совершенно из виду глубокую связь между его образами и философией; еще чаще опровергали его в устных беседах с Толстым и всегда недоумевали по поводу того, что их безукоризненная

аргументация, понятная для среднего студента, не производила никакого впечатления на великого писателя. Между тем постоянные недоразумения между Толстым и его критиками и собеседниками не только понятны, но кажутся почти неизбежными. Толстой, высказывая свою истину, хотел облечь в форму идей то, для чего у него не только не было слов, но не было и мыслей, ибо мысль не создала идей, адекватных тому, что думал и чего хотел Толстой. Он думал: Болконский, Пьер, Ростов, Наполеон, Каратаев, сражение при Аустерлице, — а говорил: свобода, необходимость, дифференциал истории, влияние личности, сущность власти и т. д. Эти два ряда мыслей не только не покрывают друг друга, но между ними нет того параллелизма, которым могло бы быть установлено между ними некоторое постоянное соотношение. Истина Толстого, которую никакая академическая философия не могла бы опровергать в ее природной форме, оказалась легкоуязвимой в несвойственном ей рационалистическом облачении. Было и иное. Толстой находил иногда философское выражение, которое может служить верным ключом к его образам, но это было именно тогда, когда он подчеркивал пропасть между рациональным мышлением и интуитивным созиданием. В этом отношении особенно замечательно одно место в «Войне и мире», на которое, насколько мне известно, никем из критиков не было обращено внимание. В начале 3 части третьего тома он говорит: «Для человеческого ума непонятна абсолютная непрерывность движения. Человеку становятся понятны законы какого бы то ни было движения только тогда, когда он рассматривает произвольно взятые единицы этого движения. Но вместе с тем из этого-то произвольного деления непрерывного движения на прерывные единицы проистекает большая часть человеческих заблуждений». Далее следует анализ и объяснение известного софизма об Ахиллесе и черепахе. В этих немногих строках Толстой за несколько десятков лет до Бергсона предвосхитил основную мысль его «*Essai sur les données immédiates de la conscience*»², предвосхитил почти в одинаковых выражениях и пояснил тем же примером, который приводится Бергсоном. Разумеется, не в этих отдельных вспышках чисто философского прозрения сила философии Толстого. Но они в высшей степени интересны и показательны для занимающего нас вопроса об отношении философии идей к философии переживания, для уяснения путей, великих и ценнейших достижений философии. Еще один пример не будет излишним для полной ясности дальнейших выводов. Вопрос о том, где граница между нормальным и ненормальным опытом, т. е. когда человеческий опыт дает материал для истинного суждения и когда его данные иллюзорны и ложны, крайне редко поднимался философией. Между тем этот вопрос волновал и тревожил философов всегда, и то, что он не ставился с полной и определенной ясностью, я могу объяснить лишь инстинктивным страхом философов перед тем, что удовлетворительный ответ не будет найден. Это обычный

страх философии перед психологией. Философия подходила к этому вопросу не прямо, скорее обходила его, чем решала. Кантовские формы познания — синтетические суждения *a priori*, категории рассудка, идеи разума — являются философским обоснованием «нормального» опыта. На самом деле, однако, трансцендентальная эстетика не устанавливает искомой грани между нормальным (истинным) опытом и ненормальным (ложным), а исходит из того, что такая грань есть, и стремится лишь объяснить и обосновать то, что находится по сию сторону нормального. Но какими объективными доказательствами (объективными, т. е. общеобязательными и принудительными доказательствами больше всего дорожат философы) обладает философия для того, чтобы доказать, что внутренний и внешний опыт душевнобольного, совершающийся вне форм восприятия и мышления, установленных критической философией, есть опыт ложный? Таких доказательств нет, ибо то, что т. н. здоровый опыт есть явление общее, а ненормальный или больной опыт — явление редкое, ничего не доказывает, ибо философские истины очевидно не могут решаться большинством голосов. «Сознание вообще», о котором было сказано выше, не может служить обоснованием нормального опыта, ибо это идея формулирует основу критицизма, а не доказывает его. Логика и дискурсивное мышление бессильны пред проблемой опыта, т. е. пред проблемой, решение коей должно служить, как это ясно понимал Кант, основой всякой философии. Но если легко было философии отмахнуться от «проклятого вопроса», то это оказалось невозможным для художника, когда этот вопрос предстал пред ним не как теоретическая проблема, а как непосредственный факт внутреннего переживания. У Достоевского вся внутренняя жизнь была сплетением и нормального и аномального опыта, и уже в «Преступлении и наказании» устами Свидригайлова он прямо и резко решает вопрос³.

«— Я вас не про то спросил, — говорит Свидригайлов, — верите ли вы или нет, что привидения являются? Я вас спросил: верите ли вы, что есть привидения?

— Нет, ни за что не поверю! — с какою-то даже злобою вскричал Раскольников.

— Ведь обыкновенно так говорят? — бормотал Свидригайлов как бы про себя, смотря в сторону и наклонив несколько голову. — Они говорят: “Ты болен, стало быть, то, что тебе представляется, есть один только несуществующий бред”. А ведь тут нет строгой логики. Я согласен, что привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что привидения могут являться только больным, а не то, что их нет, самих по себе.

— Конечно, нет! — раздражительно настаивал Раскольников.

— Нет? Вы так думаете? — продолжал Свидригайлов, медленно посмотрев на него. — Ну а что, если так рассудить (вот помогите-ка):

“Привидения — это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет человек, то прямо и перейдет в другой мир”. Я над этим давно рассуждаю», и т. д.

Пятьдесят лет спустя американский философ Вильям Джемс мысль Свидригайлова-Достоевского положил в основание своей замечательной книги «Многообразие религиозного опыта»⁴.

Мы не будем останавливаться на тех выводах, к которым пришел Джемс. Заметим только, что позитивист и эмпирик Джемс изнутри взорвал традиционный позитивизм и эмпиризм; он разрушил его прочнейший фундамент — идею верховенства разумного опыта. Мысль Свидригайлова-Джемса является роковой не только для позитивизма, но и для всякой рационалистической системы. Недаром Достоевский подчеркивает злбу и раздражение рационалиста Раскольников в его репликах Свидригайлову. Это раздражение рационализма, вызванное бессилием противопоставить что-либо неопровержимому положению Свидригайлова, страх перед тем, что рушится опора в жизни и ускользает твердая почва уверенности в истинном и ложном.

При уничтожении грани между нормальным и аномальным опытом с особенною остротою возникает вопрос о некоем критерии опыта. Философия идеи здесь бессильна, ибо противоположение нормального, т. е. истинного, и аномального, т. е. ложного, составляет необходимую ее предпосылку. Если какое-либо решение вопроса о критерии опыта возможно, то его, по-видимому, может дать лишь философия переживания. Это решение не может претендовать на признание его дискурсивным мышлением — каково бы оно ни было, оно является независимо от законов логики и ее предпосылок. Оно неизбежно останется в области философии, которая, по мысли Шестова, есть учение об истинах необязательных; истина же необязательная есть не что иное, как непосредственное данное сознание, или непосредственное переживание.

Бергсона критики часто упрекают в непоследовательности. В «Непосредственных данных сознания» он устанавливает тот факт, что дискурсивное мышление, строящее непрерывное и неразложимое течение жизни в терминах делимого и прерывного пространства и пространства-времени, не дает истинного образа мира. Объективная действительность постижима только в непосредственном соприкосновении с нею в едином процессе длительности. Всякая система идей поэтому извращает жизнь, может быть годна для каких-либо практических

целей, но не для истинного знания. Между тем сам Бергсон соблазнился и дал систему в «Evolution créatrice», он изменил себе, таким образом, в самом основном и важном. Смысл интуитивизма Бергсона заключается в том, что он допускает лишь один способ проникновения в объективное бытие — непосредственное соприкосновение с ним. Другими словами, только переживание может удовлетворить тот инстинкт, который является в человеческом существе источником всякой философии. Философия поэтому есть молчание, и, нарушив в «Evolutions créatrice» это молчание, Бергсон стал в противоречие с самим собою. Мне кажется, что это возражение, слишком упрощающее философию Бергсона, принципиально неверно. Если истина в переживании и «систематическая философия» дает извращение действительности, то из этого отнюдь не следует еще осуждение всякого познания. Почему не допустить возможности познания, не следующего обычному методу оперирования идеями, — познания, тип которого предуказан искусством и могущего служить осознанию того, что непосредственно воспринимается и переживается как подлинная реальность? Никакое познание или осознание не возможно без инструмента познания, т. е. без символов — идей; но значение этих идей, когда они не предоставляются своему свободному логическому течению, а находятся под постоянным контролем переживания, существенно отлично от того значения, которое они имеют в систематическом философском построении.

В последнем они приобретают характер самодовлеющего начала, становятся конечною целью и последним критерием истины.

В интуитивной философии они остаются всегда лишь тем, что они есть на самом деле — орудием знания, и пользование ими поэтому не представляет опасности возвращения к догматическому идеализму или рационализму. Если идея перестает служить критерием, а сама живет лишь постольку, поскольку она выдерживает пробу жизни и переживания, — она может дать то знание, к которому стремится философия. Этот путь возвращения идеи к ее первоначальному источнику и пользование ею в неразрывной связи с переживанием есть путь художников, которые столь же художники, сколько и философы, ибо грани между этими двумя областями человеческого творчества, столь заметные на поверхности, исчезают бесследно в глубине творчески познающей души. Если у Толстого, Достоевского, Гёте, Ибсена и других творцов мы находим «идеи», то эти идеи качественно отличны от идей систематической философии. Если, как в приведенных примерах, они совпадают с идеями философии, то это указывает лишь на то, в чем не могло быть и сомнения, — что философия, несмотря на все отрывы от своих корней и бесчисленные блуждания, в последнем счете есть та же работа духа, что и художественное творчество. Оба пути философии, при всех своих расхождениях сливаясь в своем начале, тяготеют к слиянию в своих конечных точках.

Post-scriptum. Эта статья была написана, когда появилась в VI кн. «Современных записок» заметка Н. М. Минского «Единственный светоч», посвященная критике «Тысячи и одной ночи» Л. И. Шестова. Н. М. Минский касается круга вопросов, поставленных в настоящей статье; и не для защиты Шестова, а для предупреждения возможных, судя по статье Н. М. Минского, даже весьма вероятных, недоразумений я считаю нужным добавить настоящее послесловие.

Шестов, говорит Минский, отрицает разум, и в этом собственно тягчайшее обвинение, которое против Шестова выдвигает его критик. Правда, отрицали разум и другие философы, но те отрицали разум во имя своих систем (разумом же созданных!), а Шестов «только отрицает, но ничего не создает». Подумал ли Минский о том, что обвинять ему следовало бы не Шестова, который последователен в своем отрицании (с точки зрения «единственного светоча» последовательность есть заслуга и добродетель), а философов — Шопенгауэра, Ницше, Бергсона, — на которых он ссылается и которые, отрицая разум, разумом же создавали свои системы? Далее Шестов характеризуется как скептик, отрицающий науку и ее обобщающие методы, — скептик, который внезапно превратился в обыденного запуганного верующего; философское отрицание разума вылилось у него в борьбу с разумом во имя веры.

Что касается до отрицания науки и ее методов, то из дальнейшего будет ясно, что мы имеем дело здесь с недоразумением, вызванным непониманием проблемы. С таким же основанием можно было бы упрекать Лобачевского и Римана в том, что они отрицают геометрию⁵, и приводить в пользу этих упреков аргументы из учебника Евклида. С таким же основанием можно упрекать Минковского и Эйнштейна в том, что они отрицают механику, и аргументировать законами Ньютона⁶. Но ведь все дело в том, что реформаторы геометрии и механики исходят из совершенно иных предпосылок в своих построениях и показывают, что Евклидова геометрия, как и Ньютонова механика является лишь частным случаем пангеометрии и панмеханики; частным случаем, верным для ограниченных пространств и масс.

Шестов, и это открытие отнюдь не принадлежит ему лично, полагает, что обыденное познание есть лишь частный случай познания, превосходно обслуживающий нужды человечества в его ограниченной практической или обыденной жизни. Если бы сторонникам новой механики пришлось строить мосты или здания, то они, конечно, это делали бы так же, как это делали инженеры и строители до них. Если бы Шестов или Бергсон вздумали заниматься зоологией, на которую Минский ссылается, то они, конечно, делали бы это так, как делали биологи. Н. М. Минский ломится в открытую дверь и поражает своим тяжеловесным критическим орудием лишь пустое пространство. Такого же характера и упрек Минского Шестову в скептицизм-

ме. С лишком двадцать лет тому назад Шестов закончил свою книгу о Ницше и Толстом словами: «Нужно искать Бога». Вся дальнейшая работа его была одним сплошным исканием... Правда, пути его исканий лежали в стороне от большой дороги русского богоискательства, и я этим объясняю то, что его критик, ослепленный своим светочем, запутался при первой же попытке следовать за Шестовым. Отсюда и все недоумения Минского: он не подозревает проблемы, поставленной Шестовым, и все его возражения направлены против призрака, созданного воображением, боящимся всего необычного и непонятного.

Шестов утверждает, что разум не есть единственный источник знания. В пределах, ему положенных, разум есть великое жизненное орудие — это пределы обыденности, т. е. науки и материальной культуры. Здесь права разума неоспоримо суверенны. Но обыденностью жизнь не исчерпывается, об этом свидетельствует опыт — правда, опыт не всех людей; свидетельствуют видения великих творцов-художников и философов. Эта область заобыденного влечет к себе мысли Шестова. Впервые он сталкивается с нею в трагедии. В «Философии трагедии» он показывает на образах и живых творцах их, как неверен и обманчив «единственный» светоч в тех случаях, когда явления выходят из рамок обыденной нормы. Он показывает, что разум и его законы оказываются бессильными познать что-либо там, где безнадежность и отчаяние становятся на место разумного порядка и обыденной нормы и дают некое иное знание, вне разума и его законов. В средних линиях жизни разум — прочная и надежная почва, и горе тому, кто пренебрежет им и его законами. Но на окраинах жизни исчезает эта почва, и тому, кто вольно или невольно попал на эти окраины, кто по тем или иным причинам очутился лицом к лицу с трагическим, остается лишь одно: оттолкнуть от себя колеблющуюся и потому опасную почву и искать познания и жизни вне ее. «Апофеоз беспочвенности» не есть прославление беспочвенности ради нее самой. Это стремление оторваться от почвы тогда, когда корни сгнили, питания нет, а жизнь еще не иссякла. Беспочвенность Шестова есть освобождение от цепей, налагаемых разумом и его сателлитами: логикой, навыками, догмою; беспочвенность, — не земля обетованная, а возможность, вернее — устранение препятствий к ее достижению.

Представьте себе фантастический случай, когда в благоустроенном питомнике в некоем кусте каким-то чудом пробуждается инстинкт животного. Первым его движением было бы стремление сдвинуться с места, освобождение от почвы; его прежняя жизнь показалась бы ему жалким прозябанием и тюрьмою. Соседние кусты, подобно Н. М. Минскому, не понимали бы, что их собрату, собственно, нужно, удивлялись бы безумной фантазии сдвинуться с почвы, упрекали бы его в том, что он отрицает почву, т. е. разум, неизвестно во имя чего, что он безнадежный скептик, ибо сомневается в абсолютности этой милой, жирной, унавоженной земли...

Е. Г. ЛУНДБЕРГ**История одной книги (Письмо в редакцию)**

«Руль» с удовольствием рассказывает о том, что я уничтожил книгу Льва Шестова «О большевизме»¹. «Руль», конечно, знает, как и отчего это случилось. Когда-то, когда я не был советским чиновником и хотел издать в издательстве «Скифы» книгу. Затем я стал чиновником, конечно, «продался и, продавшись, решил книгу уничтожить». И уничтожил!

Имя Льва Шестова — настолько большое имя, что все, имеющее к нему отношение, приобретает общественный интерес. И особенно — уничтожение его книги. «Руль» об этом событии судит по крайнему своему разумению. Но есть налицо еще и другие разумения. И раз вопрос поднят — следует его осветить. И осветить возможно полно — хотя бы пришлось говорить о личном.

* * *

Со Львом Шестовым меня связывает восемнадцатилетняя дружба². Больше, чем дружба, ибо в понятие дружбы не входят ни отношения учителя и ученика, ни отношения товарищей по делу, а, между тем, я учился писать на книгах Льва Шестова, и его литературное и философское дело считаю в большой степени и своим литературным делом. И когда в октябре 1917 года — ибо в советских чиновниках я состою с Октября — мы очутились в разных политических лагерях, это несколько не отразилось на наших отношениях. Беседовать можно было по-прежнему легко и свободно. Может быть, потому, что мы оба были далеки от практической политической работы. А может быть, и по другим, более сложным и светлым причинам. И эта легкость и свобода общения сохранилась и по сей день, несмотря на то, что, действительно, книга Льва Шестова уничтожена моими руками.

Когда полтора года тому назад в Берлине основалось издательство «Скифы» — А. А. Шрейдером³, и мною решено было приобрести право на издание философских сочинений Льва Шестова. Во время переговоров по этому поводу Л. Шестов упомянул о том, что у него имеется критика большевизма — *с библейской точки зрения*. Этот подход к современности крайне заинтересовал меня. Хотя Шестов сам отговаривал меня в письмах от издания книги, утверждая, что она нашему издательству не подойдет.

Во время этой переписки мне стало ясно, что *корни его критики гораздо ближе к поверхности земли, чем я полагал*. Я не скрыл своего впечатления от писателя. И предложил ему следующее: пусть он при-

шлет манускрипт, я отдам его, не читая, в типографию. Я не могу быть его издателем; еще менее могут быть ими «Скифы», связанные с определенными партийными группировками. Но я могу помочь автору издать — *как собственное его издание* — книгу в Германии. Я произвел известное насилие над собой, предлагая такой исход. И Лев Шестов тоже произвел над собой насилие. Ибо в услуге, оказываемой таким образом, не было того главного, что красит человеческие отношения, что красит самую услугу: в ней не было радости чувства свободы.

Рукопись была послана в типографию. Но когда пришли первые корректуры — я был вне себя. Только от трех последних страниц повеяло на меня суровым духом шестовского творчества. Вся книга на мой вкус была очень нехороша. И литературно, и психологически. Написал Льву Шестову более чем резкое, несдержанное, письмо. Оно было таково — что только восемнадцатилетняя близость наша и великая душевная ясность Шестова могли спасти его. Началась острая невыносимо — тяжелая — полемика в письмах.

А книга? Книга была допечатана, я еще раз совершил над собой насилие. Конечно, издана она была не мною и не «Скифами». Но когда ее взяли на склад, чтобы сдать в продажу, — т. е. в момент, когда коснеющие мои отношения к этой книге прекращались и вся работа и контроль над продажей переходил к Льву Шестову, — я не вынес морально даже и этого участия в издании неприемлемой для меня книги: срочно послал людей, они отобрали на складе книги, опечатали пакеты и возвратили в типографию. Там книги Шестова пролежали более полугода. Как раз в то время, когда — то замолкая, то разгораясь — шел в письмах мой тяжелый спор с Л. Шестовым.

Месяца три с половиной тому назад уполномоченный Л. Шестова, ныне покойный Л. А. Сев, пришел ко мне⁴ с предложением выдать книгу автору. И вот что я тогда написал Шестову (письмо от 24 сентября 21 года): «Надо еще об одном, о брошюре — самый тяжелый наш вопрос... Чтобы упростить дело я буду писать только о себе, о своем. Так будет короче. Помните: для меня то, что происходит в России, — за совесть важно. Оно для меня — серьезно. «Дело жизни» слишком громко. Но оно — около этого. Я узнал о Вашей брошюре. Вы писали: «большевизм с библейской точки зрения»... Если бы это было так... Рукописи еще не было, но уже по письмам я понял, что это не библейская точка зрения, а другое... Когда я получил первые корректуры, я пришел в отчаяние... Все, что вы говорите о революции, — не адекватно ей. Любая вражда, любая брань, но только не такая. Грубость моего ответа — это рикошет насилия над собой... Итак, я прошу Вас считать как бы не бывшим издание Вашей книги. Ее могут издать в «Слове», где угодно — в три-пять дней. Я же не могу и не хочу даже в такой степени быть двурушником...»

Вслед за этим письмом — все издание книги Льва Шестова «Что такое большевизм?» было по моему распоряжению уничтожено.

Не тридцать тысяч экземпляров, как утверждает «Руль», а пятнадцать тысяч. Кроме нескольких десятков экземпляров, отосланных мною автору и переданных заведующему архивами РСФСР Рязанову Д. Б. для передачи в государственные библиотеки и архивы. Д. Б. Рязанов принадлежал к тем немногим, кто знал историю уничтожения книги Льва Шестова. И он тоже понимал, что я уничтожаю не книгу, а свое участие в появлении ее на свет.

Еще несколько слов о «Руле». Руководители «Руля» осведомлены о вышеизложенном, сколько я знаю, из двух источников. С одной стороны — покойным Л. А. Севом, доверенным лицом Л. Шестова, а с другой — Ф. А. Брауном⁵. Наши беседы с Л. А. Севом протекали в очень резких тонах, и тем не менее Сев знал и понимал подлинную психологическую подоплеку всей этой печальной истории. Еще ближе к первоисточнику — понимание Ф. А. Брауна. «Руль» знал, что мои отношения с Л. Шестовым оставались прежними, т. е. что и Л. Шестов понял мотивы моих действий. И зная все это об уничтожении книги, обладая экземпляром, на котором имеется надпись «Право собственности закреплено за автором», — зная все это, «Руль» все-таки поднял эту историю, которая, попав в грязные руки, причинит Л. Шестову огорчений не меньше, чем мне. Если у И. В. Гессена⁶ хватило хамства инсценировать провокационные заметки, чтобы затем использовать опровержение издательства, — я это еще понимаю. Но его коллеги по редакции? Г. Набоков, И. О. Левин?⁷ Что думают они об этом? — впрочем, мне все равно, что они думают. Пребывание на противоположном берегу, видимо, освобождает от долга честно выбирать как оружие, так и поводы для борьбы.

Г. И. ЧУЛКОВ

Сны в подполье

Алексей Ремизов не пишет статей, не рассуждает и не философствует, — и это так характерно для его неоткровенного таланта. Тем примечательнее единственная его заметка, напечатанная в 1905 году, в журнале «Вопросы жизни», по поводу книги Льва Шестова «Апофеоз беспочвенности»¹. «Опыт адогматического мышления, — пишет Ремизов, — является гармонией афоризмов, возмутительных и циничных для ума, которого кашей не корми, а подай ему “систему”, “возвышенную идею” и т. п. “De la musique avant toute chose...” Этим знаменитым стихом заканчивается книга, которую можно было бы назвать прелюдией подпольной симфонии. Ведь в подполье, во мраке

и сырости, вдруг загорается чудо и вереницами бродят привидения, и снятся безумные сны, и ломаются, как пруттики, все категории... И еще есть в подполье странные окна через землю в иной мир. Найдешь — вырвешь разгадку тем тайнам, от которых на стену лезут, не знают, не догадываются, пребывая на лоне природы и шаркая в черных кафтанах по гляnciaм паркета. Найдет ли Шестов окна? — а, может, закиснет в духоте и прели... а если найдет, скажет ли? — все равно — путь его верный. Не искусившись, не умудришься...»

В сущности, этот полувопрос, обращенный к Льву Шестову, с таким же основанием можно задать и самому Ремизову: найдет ли он окна? Не закиснет ли в духоте и прели? А если найдет, скажет ли? Пока ремизовский Маракулин нашел иное окно — окно Буркова дома, откуда путь один: вниз головою на мостовую...²

Неслучайно неоткровенный Ремизов написал свои откровенные строки о книге Шестова. В нем увидел художник своего двойника, отразившегося в зеркальной плоскости философии: все то, что мы видим в творчестве Ремизова, теоретически утверждается в книгах Льва Шестова:

«Не искусившись, не умудришься...»

«Путь верный один — подполье...»

«В подполье снятся безумные сны...»

«De la musique avant toute chose...»

Ведь это все ремизовские темы. Не он ли увел своих героев в самые глухие углы подполья? Не ему ли снятся безумные сны? Не искушает ли его непрестанно незнакомец, с тонкими птичьими губами, ничему не удивляющийся, — кто? Демон ли? Один ли из бесов? Или просто бесенок? И не утешает ли себя и нас Ремизов музыкою своей изысканной речи?

Все «ценности» этого мира неценны — вот тайная мысль Алексея Ремизова. И если бы *мысли* определяли художника и его значение, мы должны были бы назвать Ремизова нигилистом. По счастью, то, чего не измеришь аршином логики, свидетельствует, что Ремизов все-таки не Маракулин. И как бы он не перевешивался, разглядывая из своего высокого окна грязный Буркова двор, головы себе он не разобьет о камни: что-то, значит, связывает его с этим миром «печали и слез». Но что? Музыка? «О люди, вы прильнули устами к пескам пустынь повседневных, ищите звонких ключей в камне истлевшем, вы затаились, молчите в заботах. У меня есть песни...»³

— У меня есть песни! — повторяет Ремизов.

В песне есть странное очарование. В ней сходятся все концы и начала. В красоте и в музыке разрешаются все противоречия. Влюбись в песню — и уже все мнения покажутся неценными и ненужными. Маракулин признавался, что «самые противоположные мнения его нисколько не пугали и он со всеми готов был согласиться, считая всякого по-своему правым...».

И Ремизов, подобно своему герою, принимает все мнения — не потому, что он ко всему равнодушен, а потому, что душа его ноет и жаждет песен, и все мнения обесцениваются: музыка всегда по ту сторону мнений.

Иное дело — поступки: поступки всегда могут быть созвучны песне или, напротив, могут нарушить ее цельность. Делать что-то надо. «Одному надо *предать*, чтобы через предательство свое душу свою раскрыть и уж быть на свете самим собою, другому надо *убить*, чтобы через убийство свое душу свою раскрыть и уж, по крайней мере, умереть самим собою...» Маракулину пришлось «талон написать как-то да не тому лицу, кому следовало», — и только тогда стал он видеть, слышать и чувствовать по-настоящему и умер как надо, *самим собою*.

Что же увидел, услышал и почувствовал Маракулин?

«Свобода, покойники, случаи, происшествия, скандалы, драки, мордобой, *караул* и участок, и не то человек кричит, не то кошка мяучит, не то душат кого-то, — так всякий день».

Девчонку Верочку заманили обманом в номера, будто бы нанять хотели нянькой. Ночью барин пришел. Кричать хотела, рот руками зажал. А утром буфетчик к себе взял. За буфетчиком околоточный надзиратель. Человек по пяти за ночь к ней приводили. И никуда из комнаты не выпускали...

А другая Верочка, маленькая актриса, от одного покровителя переходит к другому и, уже утомленная постылыми ночами с чужими и постылыми, лепечет, как сумасшедшая: «Не в прачки же мне идти».

Это все крестовые сестры Маракулина, потому что и мать его тоже, как эта многоликая Верочка, когда-то, не любя, отдавала свое тело какому-то Цыганову, бог знает почему. Она была влюблена в другого, в студента, но в тот час случился Цыганов. Она вместе с ним на столе прокламации разбирала. И вдруг он бросился на нее и повалил на пол, точно «ослеп». А за ним другой — брат ее, юнкер. А потом еще один. И она никого не винила, потому что *в ней самой что-то было*, и от этого все вокруг нее глохли и слепли и сами не знали, что творили. Так три года она жила, пока не заболела. Без памяти убежала в лес и там молилась, а оттуда, в Великую пятницу, прибежала в церковь на вынос плащаницы совсем нагая и только с бритвою в руке. «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». «...подняла бритву и стала себя резать, полагая кресты на лбу, на плечах, на руках, на груди. И кровь ее лилась на плащаницу».

Вот что приснилось Алексею Ремизову, когда он нашел самого себя. Вот что снится Маракулину, в тесной комнате Буркова дома, откуда солнца не видно. Темные сны сочетались с темною жизнью. Где начало? Где конец? Почему в самом деле девушка, упавшая на пол с животным криком, когда на нее бросился какой-то «ослепший» Цыганов, — *жизнь*, а «курносая, зубатая, голая», пробормотавшая что-то о субботе и позвавшая Маракулина к себе в срок, как и «вес

Петербург», — сон? Все смешалось — и сон, и жизнь: перед последней *субботой* всё равно и все равны.

Алексей Ремизов — художник национальный прежде всего: его томления, муки и его иступление — это все наше, русское, весь наш всероссийский размах — от Москвы до Петербурга, от старины витиеватой, пышной и окровавленной до нашей сумасшедшей петербургской современности. Он по-своему подошел к нашей русской теме, но он крепко связан с великою литературою русскою. Связь эта неразрывна, потому что она кровная. Тяжелым взглядом *исподлобья* посмотрел Ремизов на тесноту Буркова дома и увидел в ней новое и по-новому страшное. И подошел он к этой русской нечистой тесноте, горбясь, сутулясь и как бы прикикая к земле; он не только посмотрел пристально на всех этих «верочек», «генеральшу», «Акумовну», «дворников» и «маракулиных»: он как будто коснулся их своими руками, оцупал их язвы и раны и не побрезговал ими, и там остался, в доме, откуда солнца не видно, поджидая ночь с субботы на воскресенье.

С. П. ПОСТНИКОВ

История одного преступления.

Советское аутодафе

Евг. Г. Лундберг сжег 15 тысяч экземпляров книги своего друга и учителя Л. Шестова.

Что же тут удивительного?

Книга против большевизма, а Лундберг честно служит большевистской власти с самого октября. Он вместе с Р. В. Ивановым-Разумником, А. Блоком и А. Белым принял большевистский переворот с первых его дней. Правда, Блок и Белый, ожидавшие от большевистской революции религиозного порыва и создания «нового мира», очень скоро в ней разочаровались и ничего общего с большевизмом не имели и не имеют. Иванов-Разумник вместо Голгофы, которую он хотел разделить с большевиками, увидавший торжество Чека, также быстро ушел от коммунистов и теперь духовно совершенно независим.

Не то с Лундбергом.

Он служил большевикам все время верой и правдой, служит и теперь. Чего же другого можно ждать от него, как не уничтожения противобольшевистской книги.

Задайте себе только вопрос: на какие средства благородный рыцарь изволит издавать книги? И дальше: из чьего кармана покрываются убытки по уничтожению книги?

Не всякий издатель позволит себе такую роскошь. Впрочем, в большевистской России мы давно привыкли к этому. Практика уничтожения неугодных книг в России довольно обширная. И г. Лундберг не одинок, у него своя компания — истинно пролетарских комиссаров печати: Ионов, Луначарский, Ангарский, Закс¹ и др. Всё это «рабоче-крестьянские» представители, и им лучше знать, как вести человечество к свету и добру.

Правда, и Л. Шестов попадает как будто не в дурную компанию: Л. Толстой, В. Короленко, А. Блок и Л. Андреев — авторы тоже уничтоженных книг.

Вот несколько случаев из практики.

Осенью 1918 года из корректурных листов популярного журнала Центросоюза «Объединение» был выброшен набранный отрывок из «Семи повешенных» Л. Андреева, рисующий картину казни семи.

В доме повешенного не говорят о веревке. Моя попытка издать этот отрывок в библиотеке «Коробейник» не увенчалась успехом.

Желание одного кооперативного издательства напечатать в 100000 экз. «Не могу молчать» Л. Толстого было сочтено покушением на злостную агитацию.

«Литературная газета», напечатавшая летом 1921 года «Письмо о современности» В. Г. Короленко, была безжалостно уничтожена, а самое дело газеты передано Чека.

Поклонник и ученик Блока, по собственному его заявлению в «Красной Газете», петроградский комиссар печати Ионов², весной 1921 г. приказал рассыпать набор книги стихов Блока, так как последний не соглашался отдать эту книгу Государственному издательству. И только своевременное заступничество Союза писателей спасло книгу.

Многое сжигалось и уничтожалось за это время. Помню — первый литературный костер я увидел 6 января 1918 года — на другой день после разгона Учредительного собрания. Вышедшее тогда «Дело народа» с черной траурной каймой по случаю расстрела большевиками и левыми эсерами рабочих и солдат было с яростью сжигаемо на площадях Петрограда.

А потом все пошло в костер и книгорезку: и «Семь повешенных», и «Литературная газета», и черновское «Право на землю», и сборник «Большевики у власти»³, и, как курьез, выпущенная союзом инженеров листовка о калориях, т. е. о том, сколько нужно человеку принять пищи, чтобы не умереть с голоду.

И все это уничтожалось руками ионовых, заксов, лундбергов и т. п. — во имя большевизма, во имя спасения революции.

Н. Р. <Н. С. РУСАНОВ>

Сомнение советской души

Злейшие предатели — наши ближайшие друзья, как гласит в вольном русском переводе известная французская поговорка. У советского чиновника Лундберга нашелся такой очень близкий приятель-предатель: это сам он, ощутивший потребность рассказать издателям берлинского большевистского официоза «Новый мир», почему им была уничтожена последняя книга Льва Шестова о большевизме.

Прочитав это объяснение, читатель, правда, все-таки не поймет, зачем надо было истреблять шестовскую вещь. Но зато, как человеческий документ, косноязычное излияние не лишено интереса. Ибо в нем отражается и вся душа этого скромного большевистского земноводного — душа, как полагается ей по штату у таких существ, «видом малая и не бессмертная».

Итак, слушайте: «Полтора года тому назад мною (советским чиновником) решено было приобрести право на издание “Философских сочинений Льва Шестова” — в том числе “Критики большевизма с библейской точки зрения”». И хотя «во время переписки» с автором советскому чиновнику «стало ясно, что корни его (Шестова) критики гораздо ближе к поверхности земли, чем я (советский чиновник) полагал», советский чиновник принял героическое решение и «предложил писателю следующее: пусть он пришлет манускрипт, я отдам его, не читая, в типографию. Я не могу быть его издателем... но я могу помочь автору издать — как собственное его издание (напечатано жирным шрифтом) — книгу в Германии».

Казалось, чего бы лучше. Но тут под сводами черепа советского чиновника разразилась страшная буря. Прежде всего, чиновник почувствовал, что «произвел над собой насилие» и предположил, что «и Лев Шестов тоже произвел над собой насилие». А в результате «в услуге» «не было радости и чувства свободы». Тем временем «рукопись была послана в типографию. Но когда пришли первые корректуры — я был вне себя... Вся книга на мой вкус была очень нехороша. И литературно, и психологически. Я написал Льву Шестову более чем резкое, несдержанное письмо. Оно было таково — что только восемнадцатилетняя близость наша и великая душевная ясность Шестова могли спасти его...».

Тут читатель, конечно, невольно привскочит и спросит себя: то есть как это «его»? Кого? И как «спасти»? Что это? Большевистская описка? О чем думал, начертывая эти строки, советский чиновник? О том, что Шестова за книгу собственно должно было бы уничтожить? И что надо было спасти его?

А буря под сводами советского черепа все крепчала и превращалась в настоящий ураган, который опрокидывал самые твердые принятые чиновником решения. В самом деле, «книга была допечатана, я еще раз совершил над собой насилие. Конечно, издана она была не мною... Но когда ее везли на склад, чтобы сдать в продажу, — т. е. в момент, когда даже косвенно мои отношения к этой книге прекращались и вся работа и контроль над продажей переходил к Льву Шестову...» — читатель ждет, конечно, здесь всего, что угодно в этот «момент», но только не следующего чиновнического поступка: «Я не вынес морально даже и этого участия в издании неприемлемой для меня книги: срочно послал людей, они отобрали на складе книги, опечатали пакеты и возвратили в типографию».

Засим книгу советский чиновник продержал в типографии «более полугода», — пока «то замолкая, то разгораясь шел в письмах мой (чиновничий) спор с Л. Шестовым», — и в конце концов уничтожил ее, но «не тридцать тысяч экземпляров, как утверждает “Руль”, а пятнадцать тысяч», скромно поправляет чиновник. «Не могу и не хочу быть двурушником», — писал он об этом выполнении кантовского императива автору...

Итак, вот «история одной книги», рассказанная мною в выражениях самого истребителя. Что сказать о ней? Живет себе маленький литератор, но большой неудачник. Живет, что-то пишет, хватаясь то за то, то за другое направление, сегодня марксист, завтра «друг» и «ученик» Шестова, но послезавтра левый эсер, а там и служитель большевизма. Потому что оно, конечно, философия философией, шестовская или какая другая. Но *primum vivere, deinde philosophari* — надо поддерживать прежде всего свое брэнное существование, а там уже и разводить философические туры на колесах можно. Бедная, видом малая и не бессмертная душа! Вся-то она здесь в свою натуральную величину. И сколько питается в большевистском болоте таких скромных, меланхолически квакающих что-то во хвалу советского коммунизма земноводных, пока энергиею здоровых русских людей не будет уничтожена большевистская трясына, и видом малые, и не бессмертные люди затянут другие песни!.. Вот только жечь им ничего не позволят!..

В. Г. АРХАНГЕЛЬСКИЙ

Борьба с разумом

(Лев Шестов. «Potestas clavium» — Власть ключей.

Изд. «Скифы»)

«Знаете ли вы — спрашивает в своей книге г. Шестов — что такое potestas clavium. Конечно, знаете, но, по всей вероятности, только приблизительно, ибо кому охота заниматься в настоящее время католической догматикой?! А между тем, — продолжает Л. Шестов, — есть все основания думать, что едва ли мы правы, полагая, что католическая догматика так чужда им. Поскребите какого угодно европейца, хоть бы он был позитивистом или даже материалистом, и вы очень скоро доберетесь до средневекового католика, судорожно цепляющегося за неотъемлемое и исключительное право отпирать ворота небесного царства себе и своим ближним. На это право равно претендуют и материалисты, и атеисты, и верные овцы великого стада наместника св. Петра. Potestas clavium — власть ключей — в определении католиков есть право католического духовенства вязать и решать людей» (с. 41). Сократ, Платон, Аристотель, Блаженный Августин, Фома Аквинский, Декарт, Кант, Гегель и т. д., и т. д. — все они в той или иной мере, но постоянно заявляют свои притязания на «власть ключей». Даже больше того. «Почти каждый писатель верит в свое провиденциальное значение, или, иначе говоря, что он “в истине”, хотя смеется над своими товарищами, тоже верующими и не менее прочно, чем он, в свое назначение и в свою истину. Со стороны получается впечатление настоящего Бедлама, сумасшедшего дома, в котором каждый чувствует себя Фердинандом VIII, королем испанским, и удивляется, раздражается и даже возмущается, видя, что его соседи с такой уверенностью и торжественностью заявляют претензии на испанский престол... Я полагаю, что для философа было бы очень полезно постоянное и сосредоточенное созерцание зрелища борьбы многочисленных Фердинандов, претендентов на единственный испанский престол — истину» (с. 53–54).

Свою новую книгу Лев Шестов и направляет против этого всеобщего тяготения к «власти ключей, тяготения», производящего впечатление «настоящего Бедлама».

Для тех, кто знаком с творчеством этого глубоко интимного писателя, бесстрашно подходящего к самым сложным проблемам человеческой мысли и жизни, новая книга Л. Шестова не представляет чего-либо неожиданного. Тот же блестящий стиль, тот же тонкий скептицизм, та же ирония, та же неустанная тяга к «важнейшему, о котором столько тысячелетий грезят люди», и все та же напряженная

борьба против общих идей, систем, логических схем, общеобязательных норм в знании и жизни.

Не всегда, впрочем, Л. Шестов был таким. Читатели, знакомые с его литературной деятельностью хорошо помнят его в роли стойкого рыцаря того самого *ratio*, против которого он вел и ведет такую напряженную борьбу. Было время, когда и г. Шестов верил «в разумную необходимость» и, полагая, что «чувствовать глубокую *осмысленность* нашей жизни — великое дело» («Шекспир и его критик Брандес». С. 82). Было время, когда для него шекспировский Брут «всегда и везде учил людей нравственному величию», ибо для Брута «жить и мыслить... не два разделенные, противоположные один другому процессы, а один»; ибо для Брута «нет добра вне человека: свобода для него — высшее благо, рабство — высшее зло» (там же. С. 120). Было время, когда Л. Шестов с большой глубиной мысли и чувства раскрывал смысл глубоких трагедий Шекспира («Гамлет», «Юлий Цезарь», «Кориолан», «Король Лир» и «Макбет») и приходил к выводу, что «Шекспир потому и велик, что умел видеть порядок и смысл там, где другие видели только хаос и нелепость» (там же. С. 88).

Таков был Л. Шестов в первый период своей литературно-философской деятельности. Но то было давно. В следующей своей деятельности Л. Шестов путем долгих и, быть может, мучительных переживаний отказался от старого преклонения перед *ratio*, даже возненавидел этот самый *ratio*, с его логическим требованием, возненавидел все нормы, все категорические императивы, все санкции. В ряде последующих произведений («Добро в учении Толстого и Нитше», «Достоевский и Нитше», «Апофеоз беспочвенности», «Начала и концы») Лев Шестов все более склонялся к тем выводам, к каким он пришел в своей книге «Власть ключей». «Рационализму, — говорит Л. Шестов, — не дано заглушить живущего в людях смутного чувства, что последняя истина, та истина, которую наши прародители так неудачно искали в раю, лежит по ту сторону разума и разумом постижимого и что найти ее в том мертвом и неподвижном мире, в котором только и умеет властвовать рационализм, невозможно» (с. 215).

Легко сказать, что последняя истина лежит «по ту сторону разума и разумом постижимого», — но что же поделаешь?! «Разум — сирена, — говорит Л. Шестов, — он еще умеет о себе и своих так рассказать, будто его учения и знания не связывают, а освобождают. Он только и говорит о свободе. И обещает, обещает, обещает. Обещает все, кроме того, что ему не дано постичь, даже заподозрить. Но мы уже знаем, что он может постичь и предвидеть. Он сулит вам все постулаты — и те, которые называл Кант, и те, о которых говорил Платон, если только, падши, вы ему поклонитесь. Но посулами все и окончится. Если с вас этого достаточно, — примите разум в руководители, обобщайте и предвосхищайте опыт, и продолжайте верить, что это необыкновенно важ-

ное и нужное дело. Если нет, — бросьте всякие расчеты и обобщения и идите смело, без оглядки в неизвестность, куда Бог поведет, и что будет, то будет. Не пойдете? Дело ваше» (с. 64).

И г. Шестов предпочитает идти «смело, без оглядки в неизвестность, куда Бог приведет». Ему кажется, что «древо познания не прибавляет нам сил, а отнимает их у нас», что «познание добра и зла не есть нечто положительное, как нас учили думать, а отрицательное» (с. 108). Он заявляет, что «величайшая прерогатива философов — это свобода от убеждений» (с. 238). Он убежден, что философия начнется лишь тогда, «когда человек растеряет все критерии истины. Когда он почувствует, что никаких критериев быть не может и что они даже ни зачем не нужны» (с. 126). И на самом деле, какие же могут быть критерии истины? По мнению г. Шестова, «требования логики в конце концов имеют своим источником просто застарелый предрассудок» (с. 114), а «внутренняя противоречивость суждения вовсе не является достаточным возражением против него». «Может быть, куда ни шло, — говорит г. Шестов, — противоречивость есть один из признаков приближения к последней истине, ибо она свидетельствует, что человек утратил страх перед обычными критериями» (с. 50). Обыватели и философы «цепко держатся за законы тождества и противоречия». Г. Шестов думает, что «законы тождества и противоречия *могут* иметь значение для эмпирической действительности» (с. 81). Но и только. «Условием перехода от эмпирической философии к метафизике является готовность отказаться от законов тождества и противоречия». Поэтому г. Шестов объясняет всем «великую хартию вольностей» — «неслыханную доселе свободу суждений», причем заранее предупреждает, что «обличать метафизические построения в противоречиях — праздное дело» и что «отныне всякого, кто станет избличать метафизика в противоречиях, можно будет без дальних слов обвинить в недобросовестности» (с. 82).

Как видите, Л. Шестов не только ведет атаку на *ratio*, но и предусмотрительно занимает такие позиции, которые не позволяют бедному *ratio* предпринять контратаку или даже сделать вылазку. Вы скажете, что Л. Шестов, ведя атаку на *ratio*, все-таки пишет книги, располагает свои мысли в логическом порядке, прибегает к логическим доказательствам своих положений и, следовательно, имеет же в своем логическом багаже определенный критерий истины? Вы, быть может, скажете, что, пользуясь критерием истины, г. Шестов, несомненно, противоречит самому себе, когда заявляет, что «критерии истины совсем не нужны». Все это так. Но разве это убедительно для Л. Шестова? Разве он не заявил, что только недобросовестный человек может избличать метафизика в противоречиях? Быть может, вы скажете: «человек, утверждающий, что знание невозможно, противоречит самому себе, ибо, ведь, он знает, что он

не знает. Значит, знание возможно. И к своему знанию, что знать нельзя, он приходит, пользуясь теми же методами рассуждения, какими все пользуются». Ваша аргументация, несомненно, будет неотразимой... но только не для г. Шестова. Он стоит вне обстрелов вашей логической батареи. И, если хотите, г. Шестов с своей точки зрения прав. «Допустите, — говорит Л. Шестов, — что ваш противник и умен, и зряч, и добросовестен не меньше, чем мы, или даже превосходит нас и умом, и зрячестью и добросовестностью, — если же он высказывает очевидно для него самого противоречивые, взаимно исключающие суждения, то только потому, что они навязываются ему с той принудительностью, которая, и по нашему суждению, присуща истине...

Можно пользоваться общими, для всех обязательными методами, и эти методы дают превосходные результаты. И сам противник, как указано, пользуется этими методами, пока он, вместе с другими людьми, стоит на освещенном месте. Но есть места, куда солнечные лучи не доходят: под землей, на дне морском. Там нет света, там — тьма: разве там невозможна жизнь и нет истины жизни? А что если наш противник, который был там, где мало кому приходится бывать, пытается посвятить нас в глубочайшие неизведанные тайны? И что как раз потому, что там нет выдержанной последовательности, к которой мы привыкли здесь, он путается в противоречиях, говорит тяжелым заплетающимся языком?!» (С. 40.)

Бывает... Сапожник Яков Бёме¹, по словам самого же Шестова, в припадке откровенности признался, что и сам не понимает того, что однажды высказал, и когда Бог отнимает от него свою десницу, то его собственные сочинения кажутся ему самому непостижимыми. Бывает, конечно, и хуже... Человек, побывавший на дне морском и желающий посвятить нас «в неизведанные тайны», просто утрачивает способность членораздельной речи. Но, повторяю, с своей точки зрения Лев Шестов прав: уже если где и укрываться от обстрелов логики, то, конечно, уже лучше всего глубоко под землей или, если возможно, на самом морском дне. «Там нет света, там тьма». Там «свобода от убеждений», там «освобождение от законов логики», там «неизведанные тайны», словом,

«там чудеса,
там леший бродит».

И там, конечно, широкое раздолье для всякого рода метафизиков. Лев Шестов чувствует большое тяготение к неизведанным тайнам. Он с большой симпатией относится к философствующим мистикам и с большой неприязнью не только к рационалистам чистого типа, но даже и к тем, кто подобно Шопенгауэру, хотел бы проклинать разум, но, как библейский Валаам, благословил его. Он на дне морском хочет прикоснуться к неизведанным тайнам, и он зовет всех не опьяненных

здравым смыслом людей отправиться туда за золотым руном. Отыскать золотое руно, конечно, завлекательно, ну а что если при дневном свете логики золотое руно окажется старой изорванной и съеденной молью бараньей овчиной?

Для г. Шестова такая возможность, конечно, далеко не исключена, почему он довольно большую часть книги под многозначительным подзаголовком «Memento mori» уделяет критике теории познания наиболее выдающегося защитника «самодержавия разума» — Эдмунда Гуссерля.

Гуссерль в своих «Логических исследованиях»² делает, как известно, суровое нападение на представителей философского направления, известного под названием психологизма в теории познания. По его мнению, и Милль, и Вундт, и Зигварт, и Липпс³, и ряд других философов изучают субъективную сторону знания и по существу не касаются вопроса о теории знания. Они — психологи. Психологическая же система логики с неизбежностью приводит, по мнению Гуссерля, к релятивизму, т. е. к признанию относительности человеческого познания, к субъективизму и к скептицизму. Для Гуссерля релятивизм включает в себе внутреннее противоречие, делающее его бессмысленным, а потому для разума совершенно неприемлемым. Отбрасывая психологическую систему логики, Гуссерль ставит новую задачу теории познания: оно должно заниматься не выяснением происхождения нашего познания, а выяснением его структуры, выявлением той внутренней связи законов, при посредстве которых мышление приводит человека к истине. И он полагает, что построение такой теории познания дает человеку полную не субъективную только, но и объективную истину. Философы, по мнению Гуссерля, часто стремились «к мудрости», «к мирозерцанию». Они были блестящими и глубокомысленными импровизаторами на темы о первых и последних вопросах бытия. Но по существу «глубокомыслие есть знак хаоса, который подлинная наука стремится превратить в космос, в простой, безусловно ясный порядок...» «Превращение чаяний глубокомыслия в ясные рациональные образования — вот в чем, по мнению Гуссерля, заключается существенный процесс новообразования строгих наук. И точные науки имели свой длительный период глубокомыслия; и подобно тому как в период Ренессанса в борьбе поднялись от глубокомыслия к научной ясности, так и философия... поднимется до этой последней в той борьбе, которая переживается ныне». Метафизика же, по мнению Гуссерля, есть «мудрость, т. е. донаучные скороспелые попытки разрешить неотложные проблемы мироздания». Она может иметь значение, но только довольно условное: утешать страдающих людей. Эта задача, конечно, почтенная, но мы должны помнить, что «только наука может решать и только ее решение несет на себе печать вечности». И в своем увлечении мощью

науки Гуссерль восклицает: «...быть может, во всей жизни новейшего времени нет идеи, которая была бы могущественнее, неуправляемее, победоноснее науки. Ее победоносного шествия ничто 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 ни одного авторитета»⁴.

Было бы очень интересно проследить за той аргументацией, при помощи которой Гуссерль преодолевает психологизм в теории познания и на развалинах релятивизма водружает знамя самодержавного разума. Но размеры нашей заметки не позволяют нам сделать этого, да и интересует нас в данном случае более Лев Шестов, чем Эдмунд Гуссерль. Еще более было бы интересным проследить за теми приемами, которыми г. Шестов думает поколебать уверенность Гуссерля в безграничной власти разума и доказать, что «убедительные для всех истины — это те сокровища, которые истребляет ржа и моль, и “на небесах” они не ценятся». Но лучше всего отказаться и от этой задачи. Г. Шестова нужно брать целиком со всеми его недомолвками и внутренними противоречиями, с чарующей интимностью и тонкой иронией, с его отвращением к рациональному и тягой к «истокам и корням, лежащим за пределами разума». Не нужно ловить г. Шестова на словах, не нужно поражаться парадоксальностью его суждений, не следует искать в нем противоречий. Все это, быть может, и интересно, но все это «человеческое, слишком человеческое». Нас интересует г. Шестов совершенно с другой стороны. Нас интересует та психология «подпольного человека», которая уже пробивалась в прежних произведениях г. Шестова и нашла довольно яркую философскую оболочку в его последнем произведении. До последнего времени г. Шестов вправе был назвать свои книги «несвоевременными размышлениями». Последняя его книга вполне «своевременна», быть может, «слишком своевременна». Русская интеллигентская эмиграция в настоящее время стремится везде отыскать различные кризисы: тут и кризис демократии, и кризис правового строя, и кризис социализма, и кризис культуры, и кризис Европы, и т. д., и т. д. И, конечно, уже несомненный кризис разума, ибо «лжеименный разум», как выразилось одно лицо духовного звания, «превзошел сам себя...»⁵. Отсюда так часто раздающиеся теперь призывы к смирению, покаянию, «к истокам жизни, лежащим — по выражению г. Шестова — за пределами разума». Так было всегда во время революций, так, вероятно, будет и впредь. С этой точки зрения последняя книга г. Шестова представляет глубокий интерес... Гуссерль и Шестов! Я не хочу сопоставлять их философский удельный вес. Для меня они оба интересны, как яркие выразители двух мироощущений и двух миропониманий. Люди одного глубоко верят в человека, в великие

возможности, заложенные в человечестве, в его разум и творчество и чувствуют себя неразрывно связанными со всеми светлыми радостями и тяжкими страданиями людей. «Мы — дети земли, дети скорбей и страданий земных, душу отдающие за то, чтобы на грешной земле жилось лучше... Мы — позитивисты, рационалисты, видящие Бога в идее добра или всюду распространенного начала жизни»*. Так говорят эти люди и глубоко верят во всепобеждающую силу человеческой мысли, человеческой науки, человеческого разума. Они знают, что внутри человека остается еще много непознанных сил, страстей, мечтаний. Они не отрицают, что во внешнем окружающем человека мире лежит еще много непонятого или даже, быть может, никогда не познаваемого до конца. Но они стремятся проникнуть во все темные углы с своим светильником критической мысли, подвергнуть все основы жизни и мысли неусыпному контролю своего человеческого разума, и создать себе такое мировоззрение, которое объединяло бы в творческом синтезе требования человеческого духа правды-истины и правды-справедливости.

Люди другого мировоззрения полагают, что логический «глаз» «создает иллюзию твердых, прозрачных понятий, подобно тому как физический глаз создал иллюзию твердого хрустального купола над нами»**. Они думают, что «человеческий разум и есть тот огненный меч, которым отгоняет поставленный Богом ангел от ворот Эдема»***. И они верят, что «люди поймут, наконец, что в “слово”, в общие понятия можно загонять на ночь для отдыха и сна только усталые человеческие души»**** Они зовут людей *en plein air* — в безоблачный простор, к сверкающему небу. Они приглашают их очутиться «по ту сторону разума», отказаться от критериев истины и припасть к «истокам и корням жизни». Они приглашают и в то же время тянут людей от солнца разума глубоко вниз, в подземелье, туда, куда не проникает ни один луч света и где находятся якобы «неизведанные тайны».

«Каждый думает и выдумывает по своему», — говорит Л. Шестов. В этом он глубоко прав. Конечно — *suum cuique*. И Л. Шестов останется при своем мировоззрении. Но едва ли доводы и призывы автора «*Potestas clavium*» заставляют людей другого мировоззрения отправиться вместе с Шестовым за поисками золотого руна.

* *Фигнер В.* Запечатленный труд. Ч. II. С. 229.

** *Шестов Л.* *Potestas clavium*. С. 279.

*** Там же. С. 278.

**** Там же. С. 259.

Г. Л. ЛОВЦКИЙ**Лев Шестов. Власть ключей.
Издательство «Скифы». Берлин**

Le coeur a ses raisons que
la raison ne connaît pas.

*Pascal*¹

Не против делегированной в силу известного евангельского стиха наместнику св. Петра власти вязать и решить людей здесь, на земле, направлена новая книга Л. Шестова «Potestas clavium». А против притязаний «вечных» истин на господство над человеческими душами; против деспотической власти идей-богов и всякого рода обобщающих начал; и — last, not least — против тирании нашего самодержавного разума, претендующего на власть ключей не только в области точной науки, но и в сфере философии и даже религии. «Поскребите какого хотите европейца, хоть бы он был позитивистом или даже материалистом, и вы очень скоро доберетесь до средневекового католика, судорожно цепляющегося за неотъемлемое и исключительное право отпирать врата небесного царства себе и своим ближним» (с. 41). Сила принуждения носится не только в дыму инквизиционных костров, но и на острие тонко отточенных аргументов и доказательств. Армия создается «идеологией», всеобщей воинской повинностью одному Молоху, будь то черпающий все из себя королевский разум или идея бога-добра. Философские книги могут быть тюрьмами, где бьется пленной мысли раздражение, а создатели философских систем — палачами, топящими переливающую всеми цветами радуги жизнь в сером «общем», Александрами Македонскими, разрубающими мечом «доказательств» гордые узлы бытия.

Мы сковываем природу законами, наш дух — системой твердых или текучих понятий; и даже над произволом богов человеческая мудрость уже на заре своего существования ставит неумолимую судьбу-необходимость. Изю всех сил мы стремимся к оскорбительной ясности наших философских горизонтов, и цель наших философских устремлений — изгнать из философии все гипотетическое, все бурные проявления индивидуальной жизни, не укладывающиеся в рамки неумолимого закона. Уводим ли мы мысль в платоновский храм чистых идей, получивших последнее и «высшее» выражение в идеях-числах, творим ли из собственного разума законы, которые затем предписываем природе, проникаем ли — или, вернее, нам кажется, что мы проникаем — усилием интуиции в непосредственно данное, мы всюду изю всех сил гоним тайну, произвол, случай из природы, жизни и накладываем на вселенную, на ее обитателей цепи необходимости, из которых

ни ей, ни людям не суждено во веки веков вырваться, разве ценой... крушения нами созданной философской системы. Но мы пуще всего боимся хаоса, и заветной целью наших философских достижений, в сущности, всегда является математический порядок («интеграция дифференцированного научного опыта», в современной терминологии Бергсона), идеалом — $2 \times 2 = 4$ в философии, и оттого мы придаем такое большое значение применению строгих методологических научных приемов в философии. Уже самым способом подхода к проблемам философская система вас хочет сразу убедить, что она одна — в «истине». *More geometrico, de omnibus dubitandum* — все это средства смирить непокорные, мятущиеся человеческие души, на минуту усыпить их тревогу, чтобы с тем большей легкостью сковать их общим началом, общей «истиной», из власти которой им никогда уж невозможно, не суждено вырваться.

Как Протей, это общее начало принимало различную внешнюю оболочку то судьбы, то логоса, то сократовского добра, то изменчивую форму какого-нибудь освобождающего слова — насчет освобождающих символов-слов человеческая фантазия особенно щедра! — но в основе лежало все то же неумиряющее стремление сделать свою истину законом не только для всякой живущей твари, но и для Бога.

Кантовский бог — бог по аналогии, мастер вселенной; «мыслящий дух» XIX века — получает откровение в диалектическом раскрытии идеи божества; а рационализм XX века уже открыто признается, что его истина существует раньше ангелов и богов. Зачем ему Бог, коли он находится в обладании чудесным талисманом в образе вневременного царства идей, в виде логического закона? И то, что этот закон может дать, того не в состоянии осуществить даже божественное всеведение! *Was das Gesetz als ideale Einheit leistet, nämlich in der Weise der allgemeinen Aussagebedeutung eine Unzahl von möglichen Einzelfällen logisch in sich zu befassen, das kann keine Anschauung, und wäre es die göttliche Allerschauung, leisten*. (*Husserl. Log. Untersuchungen. 3-te Aufl., 1922. II. 1. S. 168*).

Одним Бога не нужно: логический аппарат им вполне Его заменяет; другим нужен бог, соответствующий религиозному сознанию нашего шагнувшего вперед по лестнице развития времени; а третьи находят, что пути в потустороннее вообще заказаны. Скажем сразу: и Юм, и Кант правы. Идея божества бледнеет в свете испытания разумом, и ума холодные заметы не могут дробить метафизической стены. Мы можем экспериментально изучить свойства того «чудесного механизма», которым нас снабдила природа, чтоб убедиться лишний раз, как холодное размышление совершает преступление из преступлений — умерщвляет в понятии, убивает Бога.

* * *

И это преступление мы совершали не раз. И тогда, когда подменивали Бога судьбой, железной необходимостью, сократовским добром, эллинским разумом; и когда слепые «искали» и «доказывали» Его по тому или иному научно-философскому методу; и даже тогда, когда, произнося разные мистические заклинания, связывая себя громкими символами-словами с недоступным человеческому пониманию, мнили без мистического опыта, без духовного горения и сгорания приобщиться к Божеству.

«Человечество живет не в свете, а во тьме, окутанное одной непрерывною ночью. Нет, не одной, и не двумя, и не десятью — а тысячью и одной ночью! И “история” никогда не приведет “человека” к свету. Да “человеку” свет и недоступен. “Человек” может построить башню — но до Бога он не доберется. Добраться может только “этот человек” (всё гегелевская терминология) — тот единичный, случайный, незаметный, но живой человек, которого до сих пор философия так старательно и методически выталкивала заодно со всем “эмпирическим миром” за пределы “сознания вообще» (с. 24). Но нужно, чтобы страшные события ударили по сердцу с неведомою силой, тогда лишь слабый мыслящий тростник пробуждается от спячки ленивого бытия и пытается измерить глубину той пропасти, в которую он ввергнут, и откуда его мятущаяся душа тщетно взывает к Тому, кого он с такой легкостью отверг и потерял. Разве с этой потерей может сравниться хотя бы одна из утрат, испытываемых нами здесь — на отмели времен?! Ужас, холод, одиночество на краю пропасти, на пороге смерти вызывают к Нему... Кто тут еще может говорить о логике, об оправдании веры разумными доводами?

Весь ужас опустошенной души из современных философов особенно сильно испытал Ницше. «Может быть, если бы Ницше воспитался на Гегеле, он бы до конца своей жизни не заметил, что гегелевский бог — есть только замаскированное безбожие. И только потому, что Шопенгауэр приучил его говорить правду о философском боге, ему дано было почувствовать, какое преступление совершили люди, обоготворив и создав культ общего понятия (или “идеального»)» (с. 21).

В отчаянии утопающего Ницше попытался воскресить в своей философии опьянение античной мифологией утверждающего жизнь сверхчеловека — *Dionysos gegen den Gekreuzigten*. Но знает ли история размеренный ритм приливов и отливов? А что если повторяющиеся циклы культурных расцветов и отмирающих цивилизаций — звонкая монета, пущенная в обращение Шпенглером, как и прототип ее — идея вечного возвращения, — такое же измышление нашего разума, привыкшего искать, судить и даже предвещать лишь по аналогии, как его привычная работа по установлению закономерности явлений

природы? «Религия страдающего бога» — это только внешнее повторение символа, принесенного из колыбели всех религий — Востока; без его внутреннего содержания — это лекарство, которое глотает безнадежно больной философ упадка. Его терзает и разрывает на части внутренняя раздвоенность: поочередно он заглядывает в лицо то Медузе безграничного сомнения, то в величавом безумии гордой уверенности приносит человечеству новые скрижали «ценностей» — он всего только вопрошающий дух между двумя пропастями!..

* * *

Отчего же мы в области философии вертимся как белка в колесе, точно идея вечного возвращения на историческую арену тех или иных философских течений празднует здесь воочию свою победу? И мы не только безнадежно возвращаемся к одним и тем же берегам, но и влачим за собой непомерно тяжелую цепь исторических наслоений. Философия хочет быть строгой наукой. Но ни в одной из точных наук не придет в голову считаться с давно отжившими воззрениями и накапливать так добросовестно исторические «богатства-зablуждения». И что всего печальней: вслед за горами и горами промываемого нами в неустанном труде философского песку незаметно уплывают крупницы единичных озарений-истин и тонут в море «общего», доступного всем знания. Чтобы проникнуть в отдаленные закоулки, куда обычная научная обработка философских систем выбрасывает весь «мусор и хлам» кричащих противоречий, все единичное, случайное, необычайное, забравшееся в систему в минуту ли молодого вдохновения, как это было у Платона, в минуту ли душевного подъема и творческого озарения, как это бывало у Паскаля, Шопенгауэра, Ницше, — чтобы выявить эти незаметные сокровища единичного душевного опыта, нужно не только иметь свой особенный глаз, но и чуткое ухо. Недаром Платон сказал: «Философия — величайшая музыка, и я ею занимаюсь» («Федон», с. 61). И великий философ в минуты творческого озарения пел так, как поют лишь вещие птицы Аполлона, когда их овеивает дыхание смерти.

В научную обработку философских систем попадает только густая сеть назойливо звучащих, легко запоминаемых толпой лейтмотивов, а свободно льющаяся, вдохновенная мелодия, тайна для непосвященных (ср. «Федон», с. 64), с трудом пробивается, как молодая травка из под могильной плиты системы.

Задача Шестова — прислушаться к этой по временам очень жуткой, но всегда необычайно яркой музыке и выявить то, мимо чего научная философия обыкновенно проходила почти без всякого внимания. Мифология, анамнезис у него бурно врываются в платоновскую академию, куда был запрещен вход всем не искушенным в геометрии; самые идеи платоновские берутся не в периоде окончательной кристаллизации

в «очевидные» для всех положения, а в момент творческого вдохновения, когда реальные вещи были для Платона только бледными тенями настоящих реальностей, тех реальностей, которые наша душа видела в прошлой жизни, увидит своим глазом в будущей (с. 198–200). Надо вместе с псалмопевцем Плотинном на крыльях экстаза перенестись из «умопостигаемого» мира с его порядком, водворенным грубой силой доказательств, в другой мир, где не топят живого Сократа в понятии «человека вообще». Надо противопоставить философию сердца мыслящего тростника — власти ключей-идей, скучным и постылым «вечным» истинам земли; свободу видения и слышания — принуждению проповеди; и страстно, изо всех сил защищать единичное, «случайное», таинственное, выстраданное, индивидуально значительное — против преодоления и обесцвечивания в понятии, против науки о несуществующем «общем».

* * *

И в этом резкое отличие Шестова от Джемса, который даже в «Многообразии религиозного опыта» старается выявить нечто общее индивидуально окрашенным религиозным переживанием и вывести это общее за скобки как единственно ценное в «безумии» веры, из чего философия может сделать практическое употребление. И у Джемса, в конце концов, — как будто желание метафизического прорыва средствами единичного опыта, даже опыта ненормальных, неуравновешенных людей, который до него обычно выбрасывался академической философией за борт, и в то же время — тайная боязнь хаоса, слишком близкого подхода к краю пропасти, боязнь резких, слишком резких диссонансов, вносимых иными религиозными переживаниями мятущихся душ в созданный им стройный концерт своеобразного политеизма. Не оттого ли у Джемса нет глаз для страшных мук религиозных переживаний Ницше, нет слуха для того жуткого реквиема, который поет «лучший из юмористов» *de profundis* своей *Matrazengruft*?

Философ современности, не порвавший окончательно с привычками научного мышления, до того боится хаоса, что готов даже на установление двух порядков (*l'ordre inerte*; *l'ordre vital*, *voulu* Бергсона), только бы не отдаться целиком свободе, неустроенности, «нелепости» откровения, творческому «да будет». Не говорим уже о рационалистах чистой воды, для которых логическая истина — тождественно единая, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги, — существует раньше вселенной, раньше людей и богов (Ср. *Husserl. Log. Unt.*, 3-te Aufl., I. S. 117). Мыслителей последнего рода никакие *memento mori*, никакие грозные события не заставят пересмотреть их тленные «сущности»: они не могут вырваться из душевного, упорядоченного нашим разумом космоса, сбросить с себя ярмо идей

и свободно уйти в темную, беспроглядную ночь на край пропастей, где каждый шаг грозит гибелью; не могут уйти от сна жизни, в которой мы, нечувствительные к самым важным вещам, блуждаем с непоколебимой уверенностью в самоочевидности и общеобязательности выработанных научным методом философских истин. Но кто хочет свободно видеть и слышать в философии, тот должен прежде всего вырвать грешный логический «глаз», создающий иллюзию «вечных» общих понятий, и заменить его метафизическим чутьем — особенным чувством, еще не нашедшим себе места в современной психологии (с. 276). Тогда и только тогда он найдет дорогу во тьме тысячи и одной ночи к одиноким вершинам-великанам, к мгновенным озарениям мятущихся душ, к единичным истинам, позолоченным первыми лучами восходящего солнца.

Философия — самое значительное (Плотин) — не хочет и не может быть наукой: «...достаточно “понять”, т. е. сорвать и вкусить плод с дерева познания добра и зла, чтоб лишиться доступа к остальным чудесным деревьям, в таком роскошном изобилии наполнявшим сады Эдема» (с. 108). «Ведь разум и есть тот огненный меч, которым отгоняет поставленный Богом ангел людей от врат Эдема» (с. 278). «Общее» и «необходимое» подрезывает корни дереву жизни. Нужно взрывчатым материалом единичного опыта взорвать ту общую стену, которой мы себя добровольно окружили, чтобы выйти на простор к истокам всего, чтобы вновь найти потерянного Бога.

С. В. ЛУРЬЕ

Странник по душам

(По поводу «Власти Ключей» Льва Шестова)

«Странствование по душам» — заглавие книги Льва Шестова, имеющей появиться в ближайшем будущем на французском языке. Заглавие это, в сущности, применимо ко всему, что до сих пор вышло из под его пера. Свой опыт и свои искания он проверяет на живом опыте великих людей прошлого и настоящего, и по характеру своего «странствования по душам», по подходу к философской и религиозной литературе, он занимает совершенно особое место в философской литературе, в частности в русской философской литературе. Наши философы устремлены вперед; для них прошлое философии — ряд ступеней для дальнейшего восхождения. Философия не разрешила «проклятых вопросов», мучительно тревожащих мысль, по крайней мере, не дала бесспорных, определенных ответов, какие дает в своей

области наука. Остается искать дальше, и пользуются философы прошлым философии большею частью как средством для того, чтобы не повторять уже сделанных ошибок и не потерпеть вновь неудачи, постигших философию в прошлом.

Лев Шестов стремится не вперед, а вглубь. Он, по-видимому, плохо верит в новые открытия в области философии и думает, что если не все, то главные открытия уже сделаны. Но открытия эти таковы, что их вновь открывать нужно. Сами авторы сознательно и бессознательно скрывали их и прятали от тех, для кого они писали свои книги. Открытия были слишком необыкновенны, иногда, быть может, даже чудовищны, не только в глазах образованной толпы, но самого философа; он заметал следы, прятал свои открытия под покров «системы». И если сам философ в глубине души не испытывал удовлетворения от этого метода, то почти всегда оставались удовлетворенными ученики и читатели.

Лев Шестов на заре своей жизни как философа нечто открыл и удивился. Так непохоже было рожденное им детище на других детей его собратьев! Удивился, но не отшатнулся от «урода» и задумался над странным явлением. Где искать его разгадки? У кого спросить? Наука и разум на подобные вопросы не отвечают. Им до них нет дела: урод случайность, слепая игра природы — и все тут; а наука и разум не занимаются уродливым и случайным. Остается одно: искать, не бывало ли подобных катастроф раньше. Таковы ли на самом деле, как кажутся, законченные, занимательные системы, не являются ли они маскою, за которую скрыто нечто, не обладающее ни стройностью, ни разумной последовательностью, ни строгой логичностью, но зато подлинное и живое, как подлинным и живым чувствовал в себе Л. Шестов своего «урода». И отправился Шестов в странствие по душам великих людей и странствует по сей день. Где только не перебивал он! Шекспир, Ницше, Толстой, Достоевский, Чехов, Ибсен, Спиноза, Платон, Плотин и длинный ряд философов с древнейших времен до ныне здравствующих были этапами его пути. И в каждой великой душе, к которой он прикасался, он обнаруживал открытия, ею сделанные, выношенные часто в страданиях, рожденные в муках, — уродливые, а иногда и ядовитые плоды но преподнесенные ученикам в обезвреженном и легко воспринимаемом виде.

Шестов мало заботился о том, что говорили вслух художники и мыслители, его не занимает анализ и критика систем: он ищет того, чем жили эти люди, подслушивает звуки, исходящие из глубин души и притупленные суетным шумом ее поверхностных слов. Он ищет подлинного света и устраняет затемняющие его покровы. Дело трудное и опасное. Как смотреть на ослепительный свет, в какой земной сосуд собирать огненную мысль, испепеляющую все земное? Каким-то волшебством Шестов справился с своей задачей. Он подслушал чужие

тайны и рассказал о них в форме, которая по изяществу языка не имеет себе равной в нашей философской литературе.

Нет возможности рассказать в газетной заметке о жизненном деле Льва Шестова. Можно лишь указать общее направление его странствований, да и то с оговоркою: во-первых, слишком обширна захватываемая им территория, а главное потому, что мысль Шестова уже рождается в оболочке его слов. Перевести ее на ходячий философский воляпюк — значит содрать живую кожу и надеть на нее костюм из мастерской готового платья.

Жизнь человека, как и жизнь природы, скована закономерностью, порядком, непреложностью повторяющихся явлений. В общем люди приемлют этот порядок и подчиняются ему не за страх, а за совесть. Он объясняет и оправдывает их жизнь и избавляет от мучительной необходимости независимых исканий. Разум, философия и наука делают дело Великого Инквизитора, который предоставляет пасомому им стаду свободу исполнять предписанный им закон, освобождает его от обязанности судить и оценивать свои побуждения и поступки (все заранее оценено и известно), снисходит к его слабостям и сжигает на костре непослушных и бунтующих *ad majorem gloriam* истины. Самодержавная закономерность знает, что велик соблазн заглянуть за ограду, воздвигнутую ею на месте, отведенном для спокойной жизни стада, — а за оградой царство хаоса, иррационального, непознаваемого. Для лучшего устрашения и предупреждения излишнего любопытства сама ограда разрисована картинами, изображающими сатанинскую греховность потустороннего. Правда, иррациональное, хаотическое и непознаваемое в этих изображениях подозрительно напоминает потустороннее и его незыблемую закономерность, но стадо, хотя бы и человеческое, на то и стадо, чтобы не догадаться, в чем здесь дело. Разрисованы картины на все лады и все вкусы. Они написаны богословами всех исповеданий, философами, идеалистами, материалистами, — словом, людьми всех званий, ибо в существе все они, несмотря на бесконечные взаимные пререкания, в одном согласны: мир в пределах ограды — единственно возможный для счастливой жизни.

Но благополучие оказывается более видимым, чем действительным. Во-первых, разум и философия в известный момент оказываются не совсем твердыми и на поставленные им вопросы, дают ответы сбивчивые и уклончивые. Во-вторых, внутренний неистребимый опыт бунтарских душ не выносит цепей закономерности и догадывается о несообразностях в расписанных картинах. Что же окажется за оградой обыденного опыта, санкционированного философией и наукой? Освобождение от закона и порядка, т. е. произвол. Чей произвол?

Мы видим таким образом, что основная проблема философии для Шестова — проблема религиозная, и я не знаю никого из современных писателей, кто в такой мере был бы одержим этой проблемой, как

он. Свою раннюю книгу о Толстом и Ницше он заканчивает словами: «нужно искать Бога», и во всех странствованиях это искание есть единственная, вдохновляющая его на подвижничество цель.

Нетерпеливый читатель спросит: нашел ли он Его? На этот вопрос я не отвечу. Пусть обратится с этим вопросом к Шестову, к его книгам и, прежде всего, вооружится терпением. Для того, чтобы добиться ответа Шестова, нужно проделать пройденный им путь. Если вопрос задан не из праздного любопытства и не для того только, чтобы ответ практически использовать, читатель не пожалеет о трудностях пути и потраченном времени.

«Potestas clavium — Власть ключей», ныне появившееся отдельной книгой произведение последних лет. В этой книге ярко выступает новая черта зрелой мудрости Шестова, его почти любовное отношение к философским врагам. Он с ними борется, но с истинно рыцарским великодушием. Он предупреждает их об опасностях и подает им оружие, если оно случайно выпадает у них из рук... Он любит врага сильного и хорошо вооруженного не для победы над ним, а для того, чтобы в борьбе вернее найти самого себя.

Из сочинений Льва Шестова лишь немногие переведены на французский язык (на немецком языке готовится и скоро появится полное собрание). Я думаю, что не в интересах одной только пропаганды русской культуры, а в интересах культуры приютившей нас страны было бы ознакомление французских кругов с философией одинокого странника по душам.

Б. Ф. ШЛЁЦЕР

Паскаль и книга о нем Шестова (Chesttoff. La nuit des Gethsémani. Ed. Les Cahiers Verts)

В издании Грассэ, «Les Cahiers Verts», вышла по-французски, в переводе г. Экземплярского¹ «Гефсиманская ночь» Шестова, «Опыт о философии Паскаля». Книга небольшая, всего 160 страниц. Эпиграф — из Паскаля: «Иисус будет в агонии до конца мира. В течение этого времени не следует спать...»²

Среди обширной литературы о Паскале, значительно еще разросшейся в связи с его трехсотлетним юбилеем, этюд Шестова — явление исключительное: он выделяется самым отношением своим к автору «Мыслей», самым восприятием личности Паскаля, своим подходом к ней. Паскаль для Шестова не есть вовсе предмет научного истори-

ческого исследования, гениальная, но странная, чудовищная почти натура, которую следует классифицировать, всесторонне рассмотрев ее. Не ищет он у него доказательства каких-нибудь идей, теорий; почтительно-снисходительно не судит он его с высоты знаний человека XX века. Паскаль для Шестова живое лицо, современник, близкое, дорогое существо. Он видит его, непосредственно ощущает, он с ним беседует.

Историзм всегда был чужд Шестову; в его восприятии не существуют как будто наши временные последования, точно так же как и наши географические и национальные разделения. Вот человек, для которого время действительно относительно! Плотин жил за много сотен лет до Паскаля; между Паскалем и нами лежит бездна трех столетий; но в том плане, в котором мыслит и чувствует Шестов, это не имеет, оказывается, никакого значения; точно так же как и греческое происхождение Плотина, французское — Паскаля или немецкое Ницше. И не потому вовсе, что русский философ возносится в царство абстракций, где стираются все частности и все кошки, безразлично, оказываются серыми, но потому, напротив, что Шестов схватывает самое конкретное, личное в человеке, самое в нем интимное, специфическое глубочайшее «я», над которым не властны все наши пространственно-временные разделения.

В этом смысле историзм — одна из наиболее своеобразных черт умственной физиономии Шестова; она свидетельствует о совершенно исключительном переживании им действительности, и она же, эта черта, ставит его в резкое противоречие со всем строем современного мышления, для которого историческая точка зрения является определяющей и которое охватывает реальность в категориях развития, эволюции.

Этот специфический «метод» Шестова, эта свобода его от чувства исторической перспективы, нас связывающего и являющегося, в сущности, продуктом нового времени, придают воссоздаваемым Шестовым образам и героям прошлого особую актуальность, современность. Паскаль Шестова жив, точно так же как жив его Плотин или Ницше: они — вот тут, среди нас, они — участники наших мыслей: они ближе к нам, они реальнее многих из наших современников. Человек исторического склада сказал бы, что Шестов «модернизирует своих героев».

Насилует ли правду при этом Шестов, историческую правду? Соответствует ли действительности его образ Паскаля? Похож ли он? Но вопросы эти, естественно возникающие в читателе, следует поставить в несколько иной форме: соответствует ли шестовское представление о Паскале одному из признанных образов мыслителя из Пор-Рояля?³ Ведь этих образов несколько, и каждый из них имеет своих сторонников: есть Паскаль католик и есть Паскаль картезианец, Паскаль бунтовщик-романтик и Паскаль схоластик и традици-

оналист, Паскаль — поэт и мистик, Паскаль — математик и строгий логик... И вот, отвечая на вопрос, поставленный в этой именно форме, мы скажем, что Шестов явил нам новый лик Паскаля, весьма отличный от тех портретов его, которые были до сих пор в обращении, лик живой, убеждающий и, несмотря на раздирающие его противоречия, в последней глубине своей — цельный. Как проверить правильность этого образа? Это было бы невозможно и в том даже случае, строго говоря, если бы Паскаль был сейчас здесь, среди нас.

Михайловский, если не ошибаюсь, как-то сказал про Шестова, что он распоряжается в доме Ницше (или Достоевского), как в своем собственном, расставляет в нем мебель по своему⁴ и пр. Замечание чрезвычайно меткое, но оно — не в осуждение, как полагал сам Михайловский, а в величайшую похвалу: не всякому возможно так действовать властно и свободно; иной попробует, но ничего не выйдет; как ни велика будет его смелость, он останется в доме Ницше чужим, и вещи откажут ему в повиновении, — тот факт, что Шестову они послушны, доказывает, что он действительно «власть имеющий» и обладает правом свободно распоряжаться ими. Действительно, ведь Шестов и приходит лишь к тем, которые до известной степени с ним конгениальны. Я не сравниваю Паскаля и Шестова: в той области, в которую они нас вводят, нет общих мерил, нет большего или меньшего, и каждый мерится собственной мерой. Но они в чем-то созвучны, и тонким слухом своим Шестов эти далекие звуки, откликающиеся на его мелодии, подслушал и узнал. Они оба — одного племени; к нему же принадлежит и Ницше, и другие еще, которых мы, может быть, не знаем и не узнаем никогда.

Странное племя людей глубоко одиноких! Разделенные пустынями времени и пространства, они догадываются о своей взаимной близости; но среди нас они чувствуют себя людьми иной породы, иного мира. Таково же и наше ощущение. И все же, нас к ним влечет, хотя мы вовсе не знаем, что с ними делать, как приспособить их к нашим потребностям, к нашим целям. Они тревожат нас, чаруют и тотчас же разочаровывают, едва мы пытаемся от них что-либо получить, ибо «дать» нам ничего не могут, ни хлеба телесного, ни хлеба духовного.

Необычайно комичное впечатление произвели на меня официальные чествования Паскаля, речи министров, восхвалявшие заслуги Паскаля, его характер, его писания, ставившие его в пример молодежи... Паскаль в роли воспитателя! Паскаль в роли общественного деятеля! Паскаль и государственность!.. Более цельного контраста не придумала бы фантазия величайшего ирониста.

«Никто против этого не спорит: Паскаль — великий человек...» Но каждая строка его, взятая отдельно, и все его писания, взятые вместе, — ненужны, враждебны людям. Они не только ничего не дают: но они все отнимают. Люди нуждаются в чем-нибудь «положительном»,

в чем-нибудь разрешающем и успокаивающем. Чего могут они ждать от Паскаля, который... восклицает: «Иисус будет в агонии до конца мира» и т. д. («Гефсиманская ночь»).

Эти слова Шестова о Паскале вполне применимы и к Шестову. Любопытную характеристику его мне пришлось прочесть не очень давно в «Руле», в рецензии Б. Каменецкого о первом сборнике «Окно»⁵: автор упрекал Шестова в том, что он «никуда не идет», что раздражает «его вечная праздность», что вообще «глубокой бесплодностью отличаются досуги его мыслей, и никак не поймешь, чего он собственно хочет... Когда приходишь к концу его страниц, то не знаешь, приобрел ли ты что-нибудь или нет, и не обогатил ли он только твой ум новыми недоумениями.

Это очень верно; и, думаю, сам Шестов не будет возражать против подобной характеристики. Да! «Бесплодность», «праздность», «ненужность»... «Ничего положительного...» «Одни недоумения...» В сущности, большинство читателей так именно и оценивает Шестова: блестящий писатель, но... где же выводы? Таково же, в конце концов, отношение наше к Паскалю и к Ницше: гениальные поэты, великолепные стилисты! При чем же тут, однако, философия?.. Шестов еще и подчеркивает: «Опыт о философии Паскаля...» Ведь всякий ученый знает, что философия есть систематическое мышление о мире!

Эти недоумения и раздражения — вполне понятны: нам удалось кое-как скрасить ужас бытия приятными снами, но вот приходит некто и мучает, будит, зовет... Куда? Зачем? Он и сам не может объяснить: ведь «объяснить» — значит вновь подпасть под власть «системы», логики и снова «уснуть». И все же, в призыве этом тайное очарование и смутный, но дивный обет.

Г. Л. ЛОВЦКИЙ

«Гефсиманская ночь» Льва Шестова.

La nuit des Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal par Leon Chestov

Среди многочисленной литературы, возникшей по случаю трехсотлетия со дня рождения Паскаля, особенное внимание и горячие похвалы французской критики вызвал этюд Льва Шестова, появившийся впервые на французском языке в прекрасном переводе Экземплярского.

В небольшой по объему книжке освещается трагедия философских исканий великого французского мыслителя и предпринимается попытка перекликнуться на расстоянии веков во тьме окружающей нас

ночи с родственным по устремлениям философом. И не только с Паскалем: собственный опыт Шестова как бы пропускается через души Ницше, Лютера, Тертуллиана, ап. Павла, пророка Исаии, и обогащаясь по пути новыми звучностями, он вырастает в мощную любимую тему Шестова о грехопадении.

Созвучие душ Паскаля и Шестова несомненное и оно выявлено с той остротой и тем дерзновением, к которым нас приучила мысль Шестова, не останавливающаяся ни перед какими логическими противоречиями, ни перед какими неприглаженностями.

Короткая жизнь Паскаля, в переизбытке наполненная болезнями и страданиями; отчаянная попытка примирить веру с разумом — вплоть до доказательства существования бога при помощи теории вероятностей; и объявление непримиримой войны тому же разуму, объявление войны «вечным» имматериальным истинам, богу Декарта, давшему толчок и пустившему в ход механизм вселенной, богу философов, с бесстрастностью автоматического начала воздающему за грехи — такова в кратких чертах история философских исканий Паскаля. Философ в нем победил ученого, и мы вместо законченного оправдания божества, вместо «Апологии христианства» получили хаотическую разрозненность его «Мыслей». Но что особенно ронит французского мыслителя с певцом «Апофеоза беспочвенности», это та пропасть, которую Паскаль видел возле себя и от притягательной силы которой он отгораживался до тех пор, пока не полюбил ее и не научился без содрогания заглядывать в ее бездонные дивные глубины.

Отверзлись вещи зеницы,
Как у испуганной орлицы...¹

Прислушаемся к Паскалю-Шестову, и они нам скажут, что мы, с такой болезненной чувствительностью реагирующие на повседневные мелочи жизни, потеряли чутье к самому важному: надо с себя стряхнуть сверхъестественную спячку ленивого плетения кружева мыслей по логическим законам, стряхнуть самыми нелепыми способами, хотя бы заклинаниями, чары того заколдованного царства, в тесных пределах которого мы движемся с жуткой уверенностью сознательных автоматов. Страшная опасность угрожает миру: если уснут и немногие «избранные», немногие «мученики», как уснул апостол Петр в великую памятную ночь, то все жертвы, все страдания «песка морей тяжелее»² были напрасны и смерть восторжествует окончательно и навсегда (160–161).

Сверхъестественный подвиг не под силу человеку повседневности, но тяжелое бремя, принимаемое на себя добровольно иль неволью трагическим философом: бодрствовать и неусыпно бодрствовать за нас.

«Гефсиманская ночь» для Шестова, конечно, не поэтический образ, а символ нечеловеческих, сверхчеловеческих страданий, которые на себя принимает философ, добывая свою истину. Не оттого ли мы с такой легкостью прибегаем к какому-нибудь общему началу, не оттого ли мы ищем успокоительных объяснений, что хотим хотя бы в воображении связать распавшуюся связь времен? Недружелюбно смотрит традиционная философия на мыслителя, который нас беспрерывно тормозит, будит от сна в общем благоустроенном аристотелевском мире. Иным «печной горшок» попросту дороже этой непрерывной встряски человеческих душ; другие в такой степени озабочены приспособлением философии к текущему моменту, созданием прагматической идеологии, что не в состоянии раз навсегда отделить действительную силу этических, общественно-правовых норм от философских исканий, где мы являемся не действующими лицами, сознательно избирающими свою линию поведения, а подневольными участниками великой трагедии, разыгрывающейся на мировой арене. В повседневности мы слишком обращаем взоры долу и «бежим беззаботно к пропасти, предварительно поместив пред собой что-нибудь, чтобы не видеть ее» (Паскаль)³. Но философ трагедии как раз разрушает все преграды, которые в таком изобилии воздвигает наш изобретательный разум: «его страшит, но и привлекает вечное молчание бесконечных пространств», куда он, «жалкий мыслящий тростник», заброшен, его тянут к себе бездонные глубины, и там, где повседневность ходит, ощущая под собой на каждом шагу твердую почву, там он стремится вознестись и оторваться окончательно от прочных установок, от иллюзорных вечных истин. И он «ищет в муках страдания»...

Таков уж удел истины, сошедшей на землю, ставшей достоянием повседневности, на потребу всем — быть замученной грубыми всепонимающими руками, пасть жертвой какого-нибудь общего начала. В глазах философии обыденности высшая цель человека должна заключаться в подчинении законам разума и разумной морали. Паскаль, говорит Шестов, был одним из тех редких, загадочных избранников, которые почувствовали, что «покорность» есть начало всех ужасов земных, начало смерти. Закон пришел, и умножилось преступление, говорит ап. Павел; закон — это молот в руках Господа, сокрушающий естественную в человеке уверенность, что над живыми существами господствуют вечные, имматериальные, суверенные принципы. Закон пришел, когда человек, забыв повеление Господа, вкусил от плодов дерева познания добра и зла — от всех этих бесчисленных *puerum*, *ineptum impossibile*, на которых держится наша наука, наше знание. «Свет» знания приносит с собой человеку чувство его ограниченности. Пока не было «света», до грехопадения, все было возможно, все было «хорошо весьма»; были начала, но не было концов, и слово «необходи-

мость» имело также мало смысла, как теперь имеет слово «свобода». Свет познания приносит с собой стыд пред райской наготой и боязнь земной смерти. Все это невозможно объяснить людям. Всякое объяснение, всякая ясность и отчетливость в духе Декарта способствует появлению того, от чего надо освободиться и против чего надо бороться. Наш разум срывает покров со всех тайн, он нам только не показывает пропасти под нашими ногами (118–121).

Книжка Шестова богата напряжением значительного содержания и держит в таком же напряжении читателя, начиная с необыкновенного эпиграфа и кончая удивительным переплетением загадочных откровений философии Шестова с интимной мелодией Паскаля.

П. ГАЙДАМОВИЧ <Л. М. ДОБРОНРАВОВ>

Письмо из Москвы. Маленький фельетон

«Знаменитые в своем роде писатели Аросев и Коган протестовали против того, что на Международном Конгрессе писателей в Париже русскую литературу представляли Бунин, Куприн и Шестов...»¹

«Дорогие товарищи, и пишу вам письмо, как есть мы литераторы, которые солидарные и очень даже хорошо понимаем, куда антанта заворачивает со своей окровавленной мордой и через это многие белогвардейцы очень даже нахальные.

Мы, всякие литераторы и ученые и которые даже с рабфаков ни почем не можем терпеть такие фигли-мигли, как есть тут интрига и опять же международный капитал.

А мы находимся в полном расцвете и можем сами нос утереть, кому надо, а не то, что за нашу могучую литературу представлялись Бунин, Куприн или, скажем, Шестов. Этого зловредного Шестова я знаю! Он пишет — хоть мозги выкрутить — не понять. Но только нас не проведешь, потому мы сами кумекаем, которое клонящее к благу и которое не клонящее.

Скажем так: кто такой Бунин? Помещик. А Куприн? Офицер. Обоим, стало быть, как есть чисто белогвардейцы и индифферентные до протарелиата и очень даже зловредные и мы это позволить никак не можем. Мало у нас что ли разных писателей? За себя я не говорю. Я не как Ванька Зудилин. Написал две поэмы и девчонок с толку сбивать, будто конструктивная его поэзия. А скажу за нашего Демьяна Бедного². Вот бы ему в Париж, да басню бы там за Европу! Матом бы

ее, сволочь! Иль примером будучи сказать, Пантейлемон Кувалдин. Вот это поет! Не чета теим парижским! У его все так ладно да складно, как в соннике.

Вчераш товарищ Стеклов в «Известиях» писал: нам на всех наплевать, потому мы сами живительные силы из земли, которые вышедши³. Всеми миру, говорит, покажем, как есть расцвет у нас рабоче-крестьянской власти. И запалим факел!

А вы, товарищи, правильно в Париже ахаете! Чего стесняться! Скажем, товарищ Коган, всеи науки как есть чисто произошел и до протарелиата очень даже приверженный, даже до невозможности, иль товарищ Аросев. Что он хуже какого-нибудь Чехова? Тоже, подумаешь!

Эх, жалко. Чеки у вас там нету, а то сейчас товарищ Дзержинский морганул бы только, показал бы, как белогвардейщину разводить!

Как теперь наша страна новая, вроде как форпост, дорогой союз федеративических республик, которые для трудящихся и, скажем прямо всякие в ей науки или искусства, то ли тебе опера, то ли тебе киношка — куда ни глянешь — расцвет первый сорт.

И нам обидно, ежели иностранцы думают, будто у нас нет наших самородных литераторов и вообще на все руки.

Не поддавайтесь там, дороге товарищи. За вами все, которые трудящие массы и все, которые литературу нашу могучую — насквозь, как пять своих пальцев, от доски до доски. Скажем товарища, там, Луначарского иль товарища Безимянского или Гришку Безпрозванного⁴, вот который в парикмахерах был при ненавистном царском режиме, а теперь шпарит откуда что берется! Он тебе и драму, он тебе и частушку, он тебе и диссертацию, все, что хочешь. Здоров писать! Ему бы в Париже себя показать! Чисто работает, будто бреет. Намедни читал нам новую балладу: «Старая стерва Европа и ейные капиталисты». Смеху-то, смеху-то было — чуть не лопнули! Здорово завинчено! А за Бунина и за Куприна мы еще поспорим!

Что там товарищ Красин мухлявит?⁵ Взял бы и ахнул ноту за интервенцию! Пусть знают советскую власть, которая коллективная и вообще могучая.

Белогвардейской шантрапе передайте, что мы, то есть русские литераторы до ее без всякого внимания, как до гидры, и нечего ей Ваньку ломать. Нонче другое время. Нонче, которые угнетенные сами себе цари. Пусть выкусят. Небось, не понравится.

А я между прочим повестуху отжарил. Одной бумаги полфунта весу. Это тебе не Бунин. А меня не зовут на ихние паршивые конгрессы. Подумаешь, тоже великая важность! Захотим — свой завернем, все честь честью, с единодушной резолюцией! Эка, невидаль! Конгресс! У нас в Москве даже которые черномордые арапы, с кольцом в ноздре, за наш протарелиат. А кто против нас, покажем мы кузькину мать!»..

Списал: П. Гайдамович

С. В. ЛУРЬЕ**Лев Шестов****(К шестидесятилетию его рождения)**

Тому, кто ищет в философии успокоения и утешения, уравновешенной мудрости, торжества «прекрасной души», примирения с бытием, не для чего раскрывать книги Шестова. В них он найдет глубокую тревогу, неустанное мучительное искание, полную переоценку философских ценностей и ни одного прямого ответа на прямые вопросы, которые обычно ставит и, так или иначе, разрешает философия. Основные проблемы у Шестова смещены в совершенно иную плоскость, в которой признанное и общеобязательное воспринимается как призрачное и иллюзорное, а бесспорно иллюзорное неожиданно облекается в плоть реального бытия. Мало того, у Шестова не только нет успокоения, но он и не ищет его. Вся его огромная работа направлена на углубление тревоги, на подрывание почвенности жизни, на борьбу с тем, что в области духа способствует спокойной и счастливой жизни.

Философия к Шестову пришла не извне. Когда в нем началась та внутренняя работа, которая привела его к философии, он вряд ли подозревал связь ее с теми абстрактными проблемами, которые составляют предмет философского исследования. Пережитое в напряженном душевном процессе нашло свое выражение в его философии, вне всякой академической традиции и рутины.

В основном и самом важном европейская философия живет наследием эллинского мира. В новое время так же, как и в древности, создавались системы, отвечавшие на вопросы о сущности вещей, об источнике и предмете познания, об истине и ее критерии. Как ни разнообразны ответы, которые давались различными философами и их школами, в их видимом разнообразии нетрудно уловить некоторые определенные черты. Орудие познания — разум. Это прямо или скрыто было признано всеми. Даже крайние релятивисты древности, видевшие источник познания в чувственном восприятии, утверждавшие, что человек есть мера вещей, пришли разумом к этому утверждению и лишь в разуме почерпали обоснование истинности и обязательности своей философии. Предмет познания не бесконечное хаотическое многообразие конкретного мира, а те элементы в нем, которые вечны, необходимы, следовательно, истинно существуют; вечны же и нетленны не вещи, а идеи вещей, познаваемые разумом. Задача познания мира совпадает поэтому с задачей построения разумом мира идей, и истинный смысл жизни человека раскрывается в приведении его природы в соответствие с господствующей в этом умопостигаемом мире закономерной необходимостью. Нравственная жизнь человека таким образом свя-

зывается с его философским миропониманием, этика и метафизика взаимно друг в друга проникают, одинаково подвластные высшему суду — разуму и его законам.

Это в широком смысле рационалистическое миропонимание составляет прочнейший устой жизни и мышления европейского человечества. Ему оно обязано своей цивилизацией, всеми своими научными, социальными и техническими завоеваниями. Оно представляется сознанию как самоочевидное, недаром один из видных современных философов в теории познания видит дилемму: разум или сумасшедший дом. Не только миропонимание, но и мироощущение современного человека, как и древнего эллина, в значительной степени пропитано рационализмом, и то, что выходит за область разумно воспринимаемого, остается незамеченным, как бы несуществующим.

Но на самом деле внутренний опыт говорит нам, что не все в жизни человека происходит по разуму и его законам, что сам разум на некоторой глубине попадает в сети, им самим заготовленные для уловления идей, попадает — и бессилён справиться с самим собой: *summa ratio — summum absurdum*. В частности, опыт религиозной жизни и художественного творчества в основе своей независимы от самодержавия разума. Правда, разум без борьбы не сдаётся: он накладывает на них свою мертвую, схематическую маску, извращает их действительный лик и превращает их, по выражению Шестова, в «социальную субстанцию». Но победа разума не прочна. От времени до времени возвышают свой голос пророки, мистики, одинокие мыслители, идущие своими путями, не признающие предрержащей власти разума и дающие непривычный обыденному глазу аспект мира и жизни. За ними не идут толпы учеников и последователей, их имена не передаются из поколения в поколение, подобно именам героев разума. Редко кому из них дано в словах раскрыть тайну души своей; многие, крепко связанные узами жизненного, обыденного, разумного, содрогаются от собственных прозрений, скрывают их от людей, иногда душат в самих себя мысль, несущую то, что на языке разума зовется соблазном и безумием.

Из философов нового времени Бергсон с наибольшей силой возражал против неограниченной власти разума и своим «Опытом о непосредственных данных сознания» сдвинул философию с её старых привычных путей. Задача Шестова та же, но пути его иные. До конца понятый и пережитый «Опыт» неизбежно приводит к молчанию. Бергсон пришел к основной своей мысли от философии, и у философии нет тех слов, в которых эта мысль могла бы развернуться во всей её полноте. Материал Шестова другой. В нем самом, как будто, сдвинулся с места тот орган, которым человек видит, слышит и осмысливает свою жизнь, и он стал по-новому видеть и проверять себя на том материале, которым обычно философы не пользуются. Он не замолчал, подобно

Бергсону, а бьется над своим живым материалом, ищет и нередко находит пути для воплощения в слове своей мысли.

Первый человек, искушенный змеем, нарушил запрет Бога и вкусил плод дерева познания, и «открылись глаза его». Поселив человека в раю, Бог сказал ему: «Питайся плодами всех деревьев сада, но не ешь плодов дерева познания добра и зла, ибо в тот день, когда ты вкусишь их, ты смертью умрешь». То, что «открылись глаза его», в мысли Бога было смертью. Так понимает библейское сказание Шестов. Истинная жизнь для человека кончилась в тот момент, когда открылись глаза его, т. е. когда разумное познание преобразило первозданный мир, воцарило в нем закон необходимости, поработившей человека, замкнуло его в ограниченном круге земного устройства. Оно лишило его блаженного бытия, не знавшего разрыва между субъектом и объектом, и водворило в идеальном мире эллинов, т. е. на «проклятой Богом» земле. Как бы во втором мире был создан не действительный, а заколдованный, не бытие, а тень его, не жизнь, а призрак ее, и к этому призраку прикован был человек, осужденный без срока. Где-то в тайниках его души теплится отдаленное воспоминание о райской жизни, полного полной дыхания Божьего, с ее безграничной свободой от навязанных тираническим разумом обязательных законов, с ее незнанием добра и зла, истины и заблуждения... Для Шестова это объяснение библейского текста не игра ума, а глубокое убеждение, выношенное в течение долгих лет его исканий, которые он сам называет «странствованием по душам». Логический «глаз» создает иллюзию твердого хрустального купола над нами. «Общее и необходимое есть небытие *par excellence*. Только постигнув это, философия искупит грех Адама и придет к корням жизни, к тому важнейшему, о котором спокон тысячелетий грезят люди» («О корнях вещей»). Свою раннюю книгу («Философия и проповедь») он кончает словами: «Добро не есть Бог. Нужно искать Бога». Это было лишь началом. В дальнейшем добро оказалось не только ниже Бога, но началом, засоряющим пути к Нему, искушением и соблазном. Человек, придумавший добро, кощунственно захотел соперничать с Богом, создавшим мир. «Если бы не было Платона, — говорит Шестов во «Власти Ключей», — человечество никогда не узнало бы, что, кроме неизвестно кем сотворенной в седую старину материи и других сущностей, есть еще одна сущность, более реальная, чем все возникшие до нее — добро. Что все остальные сущности на деле призрачны, а реально одно добро. В этом великое, величайшее, ни с чем несравнимое дело Сократа, приписываемое впоследствии эллинизму. Сократ хотел уподобиться Богу, даже превзойти его. Бог создал вселенную, Сократ создал добро, нечто более ценное, чем весь мир, вся вселенная... «Мир преходящий, добро вечно». Отсюда уже недалеко до мысли о том, что добродетельная душа, исполняющая веления автономного добра, свою добродетелью ограждает себя от Бога и удаляется от познания Его.

Мысль о внутреннем конфликте между религией и моралью, быть может, сама по себе не нова, но она является в новом свете в контексте Шестова. Враждебно Богопознанию не добро, а как всякая обязательная норма разума. Кантовская теория познания с ее синтетическими идеями а priori откровенно объявляет действительный Божий мир призраком, рожденным «формами чувствительными»; позитивизм с его верою в однообразие порядка природы, материализм и идеализм как системы, при всех своих различиях каждая по-своему предписывающие миру нормы бытия, одинаково для Шестова превращают мир в тюрьму; неуловимые тюремщики, как бы они ни назывались: априорные идеи, категорический императив, закономерность, причинность, — одинаково стерегут человеческую свободу, обрекая ее на смерть. Но обреченные редко знают, что они уже мертвы. Им кажется, что «глаза их открыты» и что они будут открываться все шире, по мере того как они яснее станут различать узоры плесени и тления, открывающие роковые стены тюрьмы...

Проблема истины у Шестова в соответствии с этим приобретает особый смысл. Если истина общеобязательная, она, как верховная норма, посягает на свободу. В платоновском диалоге Евтифрон спрашивает Сократа: потому ли боги любят святость, что она свята, или потому святость свята, что ее любят боги¹. Представьте вместо святости истину, и ответ Шестова будет решительный и, конечно, противоположный ответу Сократа: истина есть истина, потому что ее любит или хочет Бог, ибо в его творческой воле или в его произволе власть творит истину. То, что Шестов говорит о необщеобязательных истинах, нужно, по-видимому, понимать в том смысле, что истина — не истина науки и обыденности, а истина философская — имеет своим источником свободный произвол творческой воли, «созидающей и разрушающей мира».

Если можно с некоторым приближением передать основные тенденции шестовского мышления, то уже совершенно невозможно передать его аргументацию. В собственном смысле аргументации у него нет. Какая может быть аргументация у философа, в корне отрицающего силу логики и доказательство в своей области. Какой вес могут иметь доказательства там, где свободный дух свободно творит по ту сторону истины и заблуждения, по ту сторону добра и зла, где истина не общеобязательная и где научить ей никого нельзя. Между тем в том, что у Шестова заменяет доказательства, проявляется вся его несравненная сила.

Я уже упомянул о том, что материал свой Шестов брал не там, где берет его академическая философия. Ему не нужны были мертвецы с широко раскрытыми стеклянными глазами. Он стремится проникнуть в живые тайники великих человеческих душ, прощупать в них то, что было источником их творчества и в чем сказалось их самое важное и самое жизненное. В Шекспире, Толстом, Достоевском, Ницше, Пла-

тоне, Лютере, Паскале, Плотине и целом ряде других великих людей он искал и наладил созвучие с тем, что мучительно тревожило его самого. В этом его «аргументация», захватывающая, порою неотразимая. Он находит в великих душах их великие провалы, противоречия и несообразности, их человеческие усилия высвободиться из роковых цепей, их великий страх перед возможным освобождением. Если для Шестова несомненно, что жизнь — тюрьма, то ему еще неизвестно, какова та жизнь, которая расцветает за ее пределами, и что делать в ней человеку, отягченному многотысячелетним балластом эллинского мира, ставшего его природой и плотью.

Шестов не приемлет академической философии, но академическая философия приемлет Шестова. Его выбирают в президиум общества имени Ницше, его печатают в *Jahrbücher*, печатает *Revue Philosophique*². Немецкая, французская и английская философская критика в лестных, часто не по-академически восторженных выражениях приветствует его книги. Не знаменательное ли это явление? Не означает ли оно, что назревает в философских кругах какой-то поворот, в сторону освобождения философии от великой эллинской традиции? Не лучший ли это дар, который можно преподнести Шестову в шестидесятую годовщину его рождения?

С. В. ЛУРЬЕ

Истина Библии и истина философии (К шестидесятилетию рождения Льва Шестова)

История еврейской духовной культуры должна отметить факт чрезвычайного культурного и философского значения. Еврейской философии в том смысле, в каком ее понимают культурные народы, не было и нет до сих пор. Были философы евреи, но дело их творчества — это нужно решительно признать — принадлежит не еврейству, а общеевропейской культуре. Евреи философы не только никогда не были выразителями того огромного духовного напряжения, которым жило еврейство, но по существу денационализировали еврейскую мысль. Соблазненные величием и значительностью греческой философии и европейской философии, составляющей ее дальнейшее развитие, они игнорировали те коренные национальные духовные мотивы, которые могли бы составить базу для еврейской философии. Пропитанный всецело эллинской культурой и в частности амальгамою платонизма и стоицизма, господствовавшими в его время, Филон поставил свою задачу ввести еврейство в круг современных ему философских идей¹.

Его аллегорическое толкование библии в конечно счете сводится к попыткам доказать, что священная еврейская традиция, правильно истолкованная, находится в полном согласии с эллинской истиною. Нет нужды доказывать, до какой степени при этом толковании извращался смысл и дух священного писания.

В сущности, такова же была цель и Маймонида². Значительная часть первой книги «Путеводителя заблудших» (гл. 1–30 и 36–46) посвящена объяснению библейских слов, имеющих разные значения (омонимов) для того, чтобы подготовить читателя к аллегорическому толкованию. Весь трактат по существу есть верноподданнический панегирик «князю философии» Аристотелю в духе, господствовавшем тогда в образованных арабских и еврейских кругах. В нем нет ничего, на что сочувственно могло бы откликнуться еврейское национальное сознание. Глубокий знаток еврейской традиции, Маймонид изменил ей в философии. Если неверно предание об отступничестве Маймонида от еврейства, то безошибочен инстинкт, подсказавший его.

Спиноза гением затмил своих предшественников философов-евреев; но его философия есть по существу отрицание всей еврейской традиции. Если Маймонид с осторожностью и колебаниями вводит аристотелевскую необходимость, то идея абсолютной необходимости, Бога необходимости у Спинозы есть бесспорная противоположность Богу свободной творческой воли еврейства. Синагога, отвергшая Спинозу как «кофер беикор»³, руководилась не столько фанатизмом, сколько инстинктом национального самосохранения.

Из современных философов разителен пример Германа Когена⁴. Его основательное знакомство с еврейской письменностью, его несомненная любовь к своему народу не предохранили его от того, что как философ он не воспринял в еврействе национальных мотивов, которые могли бы и должны были бы служить материалом для философии. Зачарованный идеей автономной морали, он воспринял иудаизм как моральную субстанцию по преимуществу. Духу Канта он принес в жертву дух Синая и Иудеи. Истолковав еврейскую традицию в духе кантианства, он этим самым отверг ее существо.

В учении Бергсона, выступившем в ранних, самых замечательных трудах своих против господства интеллектуализма в философии, можно усмотреть черты, роднящие его с духом еврейской традиции. Но в этом смысле о Бергсоне трудно сказать что-либо более определенное. Он сам после первого своего этапа, пройденного с совершенно исключительным блеском, заколебался и замолк*.

* Я не упоминаю о Соломоне Маймоне, Людвиге Штейнтале, Гуссерле и ряде других менее значительных философов евреев⁵. То, что о них можно сказать, было бы лишь повторением с незначительными изменениями того, что указано выше о Филоне, Маймониде и Г. Когене.

Лев Шестов первый из крупных философов евреев национален в самом полном значении этого слова. Это утверждение может показаться парадоксальным лицам, неполно или поверхностно знакомым с его работами. Шестов нигде не пользуется материалом еврейской традиции (кроме Библии), сам лишь в очень редких случаях указывает на нее как на живой родник, питавший его ощущение мира, пишет подобно своим предшественникам философам на языке народов и обращается в своих книгах, подобно им же, к культурному космополису.

Но чем определяется национальный характер философа? Не языком, на котором он пишет, и не материалом, которым он пользуется. Если верно, что национальная особенность определяется прежде всего своеобразием восприятия и ощущения жизни, т. е. глубокими, заложенными в народной душе психическими факторами, решающими судьбу народа и определяющими его духовный облик, то лишь этот критерий применим к распознаванию национального характера философа и его учения. Если «истина» философа произросла из этих глубоких корней, она национальна независимо от того, как, в какой форме, на каком языке, с какой аргументацией эта «истина» выявлена. Философия не безлична и не ациональна, как наука. Подобно искусству она связана с самым интимным, с самым затаенным в человеческой душе, а интимное и затаенное в глубинах подсознательного всегда национально.

С этой точки зрения Лев Шестов глубоко национальный еврейский философ.

Я не задаюсь теперь целью изложить философию Шестова. Я хочу лишь указать на ее кровное родство с тем, что составляет глубочайшее ядро исконной еврейской традиции.

Еврейская философия жила и живет по сию пору под знаком Эллады, и противопоставляет то, что я считаю элементами еврейского миропонимания, осознаваемого философией, можно лишь греческой философии. В чем же заключаются основные ее принципы, одинаково присущие всем системам и школам?

Философия греков искала начала и сущности вещей. Ища сущности вещей, она этим признавала, что то, что в вещах воспринимается нашими чувствами, не составляет их сущности; не составляет сущности потому, что наблюдаемое и воспринимаемое нами в вещах изменчиво, преходяще, подвержено уничтожению и смерти; сущность же *per definitionem* должна быть неизменна и вечна. Что же в вещах неизменно иечно? Только идея, которой они являются несовершенным воплощением. Отдельное дерево может сгнить, сгореть, может быть подвержено всевозможным превращениям, но идея дерева — его сущность — неизменна, и в дереве только идея его бесспорно истинна. Но идея воспринимается не чувствами, а разумом, следовательно, только разум есть орган познания истины, или познания, которого

добивается философия. Разум познает истину, следуя определенным законам; следовательно, законы разума неизменно являются и законами вещей. Разум есть, таким образом, последний судья и неограниченный властелин в области истинного познания, и сущность самого разума вырабатывается идеей абсолютной необходимости и закономерности. Идея необходимости не подчинена ничему и сама царит над всем: над вещами, над людьми и над богами. Философия и народные верования греков сходятся в этом без вопросов и колебаний. И неудивительно. Взгляд на соотношение идеи и конкретной реальности — не случайный плод умозрения философов; мы имеем здесь дело с выявлением расового или народного мироощущения, получившего свое теоретическое обоснование в философии и практическое оправдание в науке: эллин в непосредственном восприятии осознавал общее в явлении, или его идею, в большей степени, чем конкретную индивидуальность. В эллинском сознании мир раздваивался: с одной стороны, непосредственно данная изменчивая, конкретная действительность — философия признала ее иллюзорной, — с другой стороны, мир идей или сущностей, мир истины, добра и красоты — единственный предмет философского познания.

Этого раздвоения еврейское сознание не знало. Между чувственным и разумным познанием не было той пропасти, которую образовал между ними рационалистический уклон эллинского гения. Восприятие общего и индивидуального у евреев было слито, и мир воспринимался во всей его многообразной, изменчивой, текучей конкретности; категории общего и индивидуального не проектировались в сознании как формы познания. Мир был один — непосредственно данный, и познавался он жизнью в нем, а не разумным о нем логическим мышлением. В силу этого в древней еврейской психике элемент воли получил тот перевес в восприятии, который в греческом сознании имел рефлектирующий разум. Если не считаться с этим основным характером еврейской психики, все в ней остается непонятным и необъяснимым. Создание мира из ничего одним лишь актом творческой воли Бога — мысль, явно нелепая с точки зрения эллинского разума, пророчество, заменившее научное разумное предвидение, лиризм, с его безудержной эмоциональной силой, не вмещающейся ни в какую художественную форму и не знающей эллинской художественной меры, религиозность в интимном общении человека с Богом, с его живою, постоянно действующею волею, теократический идеал («и будете вы мне царством священников и священным народом»⁶), которому часто земное разумное устройство было враждебно, как служение чужим богам, борьба за чистоту священного писания — талмуд с его казуистикою и эзотерическими учениями — ко всем этим явлениям, в которых дышит национальный дух еврейства, можно подходить, лишь имея в виду своеобразную еврейскую психику.

Львом Шестовым эта психика воспринята полностью. Он прошел русскую школу, и лишь пройдя ее, приобщился к общеевропейскому философскому движению. Русская школа чуткая, тревожная, она не давит многовековой традицией и потому не убивает и не уродует сильную индивидуальность. Менее всего, в начале своих дерзновенных выступлений против господствующих философских течений, Шестов думал о национальном источнике своего творчества, и осознал он его лишь много лет спустя, когда созрела и окрепла его мысль, и выяснилась вся противоположность его путей и путей греческой и общеевропейской мысли.

Для Шестова разум не последний судья и не источник познания истины. Он проверял разум на жизни великих людей, вольно и невольно выдавших тайну своего внутреннего опыта, и оказалось, что в самые решительные моменты жизни разум оказывается бессильным и немогущим, и истины его бесплодными и ненужными. Что разум в средней полосе нашей жизни успешно выполняет назначенную ему философией роль, — для Шестова не подлежит сомнению, но на окраинах жизни он безвластен, его законы теряют принудительную силу, его истины обращаются в пустые места. На место разума становится волевое устремление освободиться от разума, от необходимости, от оков. Этот мотив борьбы с суверенным разумом, т. е. с основой и исходным пунктом философии, проходит через все труды Шестова и составляет исходный пункт его философии. Разум, создавший несуществующий мир идей и отрекшийся от существующего реального мира; разум с его верховным принципом непреложной необходимости есть «сверхъестественное наваждение», о котором говорил Паскаль. Это та смерть, которую Бог наказал первого человека за вкушение запретного плода древа познания. «Читатель, — говорит Шестов в предисловии к своей новой книге — которого не оттолкнут долгие странствования по душам, давшие материал для этой книги, убедится, что в Св. Писании есть Истина...» Какова же истина Св. Писания? Это истина живой, неподчиненной никаким принципам и законам божественной творческой воли, истина, являющаяся не только предметом религиозной веры, но могущая стать основным принципом философии.

Борьбу Шестова с рационализмом нельзя смешивать с антирационалистическими системами, которые столь же древни, как рационализм. Тенденция Шестова идет гораздо дальше и глубже, чем какая-либо из известных оппозиций рационализму. Для него вопрос не в том, дает ли разум или чувства истинное знание или возможно ли вообще истинное знание, а в том, что самая постановка вопроса об истинном знании предполагает ряд предпосылок или разумных суждений, которые не могут быть доказаны, и мало того — как мы видели выше — вязнут и блекнут в известных сферах напряженного внутреннего опыта. Другими словами, проблема Шестова приблизительно может

быть иллюстрирована сказанием о грехопадении. Был ли прав Бог, видевший смерть в познании, или был прав змей-искуситель, внушивший человеку, что познание сделает его равным Богу. Если прав Бог, то как возможна жизнь вне познания добра и зла.

В указанном отличии греческого и еврейского мировосприятия нельзя не отметить некоторой весьма важной черты. Греческое восприятие мира шло в направлении наименьшего сопротивления. Легче всего принять идею, чем конкретное явление, и неизмеримо легче мыслить идеями, чем конкретными представлениями, как легче оперировать над алгебраическими знаками, чем над арифметически именованными числами. Эта легкость восприятия и мышления давала спокойствие, уверенность и уравновешенность. Еврейское мышление, шедшее в направлении наибольшего сопротивления, мучительно, неуравновешенно и тревожно. Уверенность давалась не логическим процессом, а глубоким эмоциональным напряжением, форма мышления — не логическая схема, а насыщенная образность, лиризм внешне хаотический, внутренне закаленный и цельный. Таков и характер философии Шестова. Бремя его тяжкое; и над ним тяготеет проклятье первородного греха, весь соблазн рационалистического познания. Эллинская мудрость, составляющая идеологическую основу всей культуры европейского человечества, блестяще себя оправдала. Тысячелетиями поколения на ней воспитывались, и она стала в известном смысле второю природою их. Проблема, выдвинутая Шестовым, проблема возможности иного строя жизни, основанного не на истине философии, а на истине библии, не сразу, быть может, будет понята средним европейцем, жизненный повседневный опыт которого знает лишь дилемму: разум или безумие. Но проблема Шестова, поставленная и понятая, приобретает над сознанием власть, подобную власти разума, и неудивительно поэтому, что с годами силы Шестова не слабнут, а прибавляются, ибо, по-видимому, он все ближе подходит к питающему его источнику живой воды.

Как известно, светоч еврейской науки Рабби Акиба запретил углубляться в тайны *Maasse Bereschith* (космогонии) и *Maasse Mercabah* (метафизики) троем в совместной беседе⁷. Говорить о них учителю можно только с одним с глазу на глаз и то лишь тогда, когда собеседник — ученик — человек исключительных дарований.

Когда Мессия придет и воскреснет великая тень Рабби Акибы, он среди евреев философов не найдет более достойного, чем Шестов, для совместного с ним углубления в тайны *Maasse Bereschith* и *Maasse Mercabah*.

Французский философ и критик Готье говорит (в статье своей в *Mercur de France*)⁸, что позорно для французской литературы, что не все книги Шестова переведены на французский язык. Что должен сказать еврейский критик по поводу того, что ни одна из его книг не переведена на еврейский язык?

Н. А. БЕРДЯЕВ**Древо жизни и древо познания
(Л. Шестов. «На весах Иова.
Странствование по душам»)**

«И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно».

(Бытие, гл. 3, 22)

Блестящая книга Л. Шестова имеет неверный подзаголовок «Странствование по душам». Л. Шестов не психолог и мало интересуется многообразием индивидуальных душ. Он — моноидеист, однодум и потому склонен к двучленному делению мира на собственный и чуждый мир, в котором все смешиваются воедино. Для него и близкие ему, излюбленные им Ницше, Достоевский, Лютер, Паскаль, Плотин совершенно походят друг на друга и переживают одну и ту же трагедию. Л. Шестов воюет против «общего», «единого», но сам как раз всюду видит «общее», «единое», не индивидуализирует не замечает многообразия. Он интересуется лишь одной своей темой, его нельзя даже заставить обратить внимание на другие темы, на чуждые ему точки зрения. С этим связана трудность философского диалога с Л. Шестовым, но с этим же связано и самое большее его качество. Л. Шестов имеет свою собственную тему, которой он остается верен всю жизнь. Он стоит в стороне от всех направлений и течений, он совершенно внесоциален и даже антисоциален по своему мышлению. Во всем, что пишет Л. Шестов, есть большая напряженность и острота, радикализм мысли, серьезность и мучительность искания. В нем чувствуется религиозная натура. Но мышление его узко и однообразно. Он пишет прекрасно по форме, обладает несомненным литературным талантом. Но литературный дар Л. Шестова многое скрывает и маскирует, мешает ему выразить все противоречия и трудности его мысли, сглаживает и слишком внедряет его в «литературу». Может быть, лучше было бы писать ему шероховато и трудно. Л. Шестов не нашел адекватной формы для выражения своей мысли, для передачи нам своей темы. Да и нелегко найти. Его очень трудно понять, несмотря на ясный язык, и легко истолковать в противоположном смысле. Мысль его понятна лишь с отрицательной своей стороны, легко формулировать, против чего он борется. Но со стороны положительной он не хочет и не может ясно себя выразить. Манера письма его условно-романтическая. Он злоупотребляет романтической иронией, которая иногда очень утомляет

и мешает... Он постоянно прибегает к романтическому преувеличению, любит взвинчивать душевные переживания. Вырванная из контекста фраза какого-нибудь философа приобретает иногда непомерное, мировое значение, равно как и отдельное переживание какого-нибудь писателя. В манере письма Л. Шестова странным образом соединяется влияние Ницше и Л. Толстого. Но афоризм, к которому он стремится, не является органически присущей ему формой. Иногда раздражает, что он как будто бы дорожит тем, чтобы говорить наоборот, обратное тому, что установлено в традиционной философской терминологии. Шестовская интерпретация интересующих его мыслителей иногда производит впечатление произвольного каприза. Метод его имеет аналогию с фрейдовским методом отыскания в подсознательном иного, чем утверждается в сознании. Л. Шестов вышел из Ницше, и это наложило на его мышление неизгладимую печать. Но идет он к Библии, и последняя книга его наполнена библейскими мотивами. Совмещение ницшеанских и библейских мотивов и затрудняет его понимание. Следует отметить, что, говоря о Библии, Л. Шестов всегда имеет в виду Ветхий Завет и не говорит об Евангелии. Новозаветных, евангельских мотивов у него нет. Он готов признать Библию откровением, но христианство для него не откровение. Он почти игнорирует существование верующего христианского мира. Он знает только католическую и протестантскую теологию. Но он совсем как будто бы не знает православия, его своеобразия, его отличия от западного христианства. А ведь на почве православия вопрос об отношении разума и знания к откровению и вере ставился всегда совсем иначе, чем на почве католичества и протестантизма. Католические теологи нередко обвиняют православных в совершенном алогизме. Впечатления Л. Шестова от христианства настолько западные, что он даже Библию цитирует по-латински, что совершенно недопустимо в русской книге. Отношение Л. Шестова к христианству сложилось под влиянием Лютера, которого он любит и своеобразно интерпретирует, и вообще протестантских мотивов. Он до сих пор совсем по-лютеровски борется против «добрых дел». Но тему свою о разуме и вере, об общеобязательных самоочевидных истинах и откровении он ставит так, как будто бы была только Библия и греческая философия, юдаизм и эллинизм, но не было христианского откровения, именно *откровения*, а не эмпирического факта христианства в истории и не теологических учений. Шестовская тема и шестовские искания — религиозные, но он остается на этом берегу, на берегу философии и не переходит на другой берег, берег религиозной веры. Постоянные цитаты из философов утомляют и мешают видеть самого Шестова. Л. Шестов поставил себе неразрешимую задачу: он требует разрешения религиозной темы на территории философской мысли, он предъявляет философам претензию, с которой к ним нельзя обращаться. С этим нужно обращаться к пророкам, к апостолам,

к святым, к мистикам, к религиозной жизни человечества, а никак не к Аристотелю, Спинозе, Гегелю. Отсюда происходит ряд недо-разумений. Плотин переходит из плана философии в план мистики. В плане мистики разум уже не имеет той силы и власти, которые он имеет в философии, это план сверхразумный. Человек, поднявшийся до мистического плана, до мистического созерцания «теряет доверие к разуму», преодолевает разум. Но это доверие к разуму возвращается, когда человек опускается в план нашего природного мира. Шестов же склонен истолковывать это всеобщее в христианской мистике явление, как катастрофу на территории философии, потому что он преувеличивает значение и возможности философии. Плотин, как и все мистики, отказывается от разума в мистике, а не в философии. И вопрос лишь в том, изменяется ли и просветляется ли разум от откровений, полученных в плане мистическом. Св. Фома Аквинат думает, что нет, что планы эти являются отдельными ступенями. Я думаю, что да, что возможна религиозная философия. Л. Шестов разом и страшно преувеличивает значение и возможности философии и страшно враждует против философии за то, что она не говорит языком пророков и апостолов, святых и мистиков. Л. Шестов хочет остаться свободным от вероисповеданий философом и не находит способов выразить то, что получено не из философского источника. Он принужден прибегать к категориям мышления, которые он отрицает.

Смертельные враги Л. Шестова — «единое», «общее», общность, самый факт существования общего для всех мира. Общего мира нет, у каждого свой собственный мир. Общий мир у Л. Шестова напоминает *das Man* Гейдеггера¹. Но философствование и писательство предполагает общность, общение. Уже самое слово, без которого невозможно передать другим своей мысли и, во всяком случае, невозможно писать, предполагает общность, общение. Слово имеет социально-онтологическую природу. Когда Л. Шестов предлагает мне прочесть свою книгу, он перебрасывает мост между своим миром и моим миром, устанавливает общение между нами. Но общение невозможно, если нет никакой общности, если нет общего языка. В этом величайшая трудность его задачи. Бесспорно, у каждого из нас есть свой особый мир, но каждый из этих миров входит в единый общий мир. Если же его нет, то последовательно нужно умолкнуть, перестать себя выражать для других. Отрицая разум, как анти-Бога, Л. Шестов постоянно прибегает к общему разуму и пользуется его категориями. В нем даже есть несомненный элемент рационализма. Но он упорно не хочет признать, что иррационального нет без разума. Разум обладает способностью к самопреодолению, — в этом смысле *docta ignorantia* Николая Кузанского². Л. Шестов сам создает «общий мир» своих любимых героев — Ницше, Достоевского, Толстого, Паскаля, Лютера, Плотина и др., которым противопоставляет остальной мир,

тоже «общий» мир. Если же нет «общего» мира, то непонятно, почему он находит так много «общего» у самых противоположных мыслителей и писателей, почему с Шеллингом случилось то же самое, что с Ницше, с Ницше то же самое, что с Лютером и т. д. Л. Шестов хочет ввести нас в мир своих любимых героев, навязать нам его, навязать нам «свою» истину и убедить нас в этой истине. Совершенно ошибочно думать, что общее, общность устанавливается лишь через понятия разума. Есть другие пути установления общности. Понятия же часто разделяют. Богопознание невозможно через понятие, оно возможно лишь через мифы. Общий единый мир существует совсем не потому, что он подчинен вечному закону разума, над миром царящего, что он устроен по «Аристотелю», а потому, что он есть творение единого Бога. Общность и единство всего мира существуют по Творцу, в Боге. «Единое», которого ищут мудрецы, и есть Бог — Творец и Промыслитель мира. В судьбах мира есть единство и общность в многообразии, потому что в нем действует Промысел Божий. Это есть прежде всего библейское учение, а не учение греческих философов. Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не философов, есть единый Бог и Промыслитель, держащий в руке свой мир. Общность, единство мира и лежат в руке Божией, а не в отвлеченном разуме. И общность в мире есть прежде всего общность в любви, а не в понятии, общность в Боге, а не в разуме. Так учит откровение. Л. Шестов борется еще против суда и суждения. Суд, оценка порождены грехопадением. Но сам он принужден судить. Он все время судит, судит разум, добро. Он принужден считать себя правым и о правоте своей сообщает нам. И он противоречит себе тем, что утверждает себя. Открывшуюся ему истину он принужден считать обязательной и для нас истинной. Он борется за эту истину, борется против греха, против зла, против сатаны. Все равно, что истина открылась ему «вдруг», катастрофически, не через разум, — истина все же открылась, эта открывшаяся истина все же для него истина абсолютная, вечная, единая, общая для всех, кто переживает подобный же катастрофический опыт, кто откроет себя для нее. «Классический» аргумент против Л. Шестова не менее истинный от того, что он «классический», ибо и «классическое» бывает истинным.

Если выразить на традиционном философском языке проблему, которая мучит Л. Шестова, то это есть прежде всего проблема об универсалиях, о роде и индивидуе, об общем и частном, которая была поставлена греческой философией и стояла в центре философии средневековой. В немецком идеализме эта проблема так не ставилась, ибо она предполагает объективный гносеологический реализм, который с Канта начал разрушаться. Сам Л. Шестов мыслит эту проблему в категориях античной философии и в очень радикальной форме защищает индивиду и частное против рода и общего, он близок к номинализму Оккама³. Конечно, Л. Шестов не согласится быть втиснутым в какие-либо ка-

тегории, он хочет быть вне их. Но невольник мысли и слова, он, как и все мы, подлежит этим категориям. Как я уже говорил, на территории философского мышления задача, поставленная Л. Шестовым, не разрешима. Только в христианском откровении разрешается вопрос о родовом, общем и индивидуальном, частном, об едином и множественном, и совсем иначе, чем в философском реализме и номинализме. Христианское откровение раскрывает нам жизнь, а не понятия, существа, а не идеи, и свет откровения не может быть излучен ни в философии Платона или Аристотеля, ни в философии Фомы Аквината или Дунса Скота⁴. Христос, в котором совершилось единичное, единственное, однократное откровение, парадоксально и антиномично есть и род и индивид, и единое и множественное, ибо в нем весь род человеческий, все множество человеческих личностей. «Общего», как оно утверждается в споре реалистов и номиналистов, не существует, существует, конечно, только индивидуальное, но индивидуальное разных ступеней и градаций. «Общее» есть логическая деформация и рационализация известной ступени в иерархии индивидуальностей. Например, космос, мир совсем не есть общее, а есть индивидуум, единичное существо, но иной ступени, чем индивидуум человеческий. Единое, индивидуальное существо, личность всегда есть творимая Богом Творцом идея, творимая через творческое воображение Бога и через Божью Премудрость. Л. Шестов враг идей, которые он относит к общему, родовому, но у него самого есть центральная идея, которую он наделяет правом судить разум и добро, судить общеобязательные истины. Он прежде всего не хочет, чтобы истина была общей и обязательной для всех. Он против того, что нужно всем, за ненужное и бесплодное. Главный враг его — «всемство». «Всемство», то, что для «всех», общеобязательное, есть порождение грехопадения, оно образовалось от того, что человек сорвал с древа познания добра и зла. После этого жизнь мира подчинилась «разуму» и «добру». Тут Л. Шестов почувствовал что-то очень глубокое и верное, прикасается к источнику всех зол и несчастий нашей жизни. Но он запутал проблему и затруднил понимание того, что он хочет сказать. Враг для Л. Шестова не чувственный, материальный мир, а именно духовный, идейный мир. При этом рассуждение свое он ведет в категориях античной, нехристианской — мысли. Христианское мышление о мире и человеке существенно персоналистично и всегда парадоксально с точки зрения греческой логики и всякой рациональной логики. В категориях греческой философии совершенно невозможно мыслить личность. Личности в смысле христианского откровения не знает ни Платон, ни Аристотель, ни Плотин. И греческая патристика испытала «большое затруднение, когда вырабатывала учение об Ипостаси, об *ousia*, о взаимоотношениях между «природой» и «личностью». Только христианское откровение парадоксально для мысли сочетает единое и множественное, допускает совершенное

соединение с сохранением различия, «нераздельное» остается «неслиянным». Греческое мышление об этом всегда было неадекватно христианскому откровению о личности. Рациональная философская мысль, не просветленная откровением, всегда склоняется к монизму или к дуализму, для которых в соединении исчезает различие, в едином исчезает множественное и обратно. И Л. Шестов остается во власти рационального мышления, унаследованного от греков, когда он хочет быть исключительно философом единичного, индивидуального, неповторимого и видит истину лишь в случайном, в капризе, в изменчивости. Этим он становится лишь на один из полярных полюсов, созданных греческой рациональной мыслью. Он принужден даже защищать Протагора. Но парадоксия в том и заключается, что единичное-индивидуальное в том лишь случае существует и может быть констатировано, если есть единое, универсальное (не точно «общее»). Единичный, неповторимый человеческий лик существует в Христе, который сам есть единичный, неповторимый лик и вместе с тем заключает в себе весь человеческий род. Различение, т. е. раздельное восприятие ликов возможно только на фоне единого, универсального, в нем и через него. Лики можно увидеть лишь в едином свете. Ничего единичного, индивидуального нельзя различить, если не соотносить его к целому, единому. Никакой множественности нет, если нет единого. Последовательный и радикальный номинализм, к которому склоняется Л. Шестов, не может остановиться ни на чем индивидуальном, ни на каком индивидууме, он должен идти бесконечно вглубь номиналистического дробления и разложения. Нет никаких оснований допустить существование Ницше, Паскаля, Достоевского как реальных целостей. «Ницше» есть уже «общее». Каким образом Л. Шестов убедился в существовании «Ницше» и на каком основании может говорить о такой общности? «Ницше» должен быть разорван на бесконечно мелкие частные миги, но и на каждом из них нельзя остановиться. Номинализм всегда произвольно останавливается на некоторой реальности, которую уже не хочет уступить. Л. Шестов думает, что «Лютер» существует и о нем можно говорить как о реальной целости, а «протестантизм» не существует, но «протестантизм» есть ведь тоже некоторый исторический индивидуум, а с другой стороны, «Лютер» есть целость, которая с номиналистической точки зрения подлжет дроблению.

Л. Шестов враждует против «единого». И вместе с тем он менее всего враждует против Бога. Но ведь Бог — «единое». Бог открывает себя как единое, как единого Бога в Библии, а не в философии. «Аз есмь Господь Бог твой». И универсальность, и единство истины произошли от единобожия, а не от аристотелевской логики. Общеобязательность истины для всего мира и для всех людей есть отображение монотеизма, преодолевшего национальный партикуляризм и ставшего универ-

сальным. Бог всех народов, Бог вселенной и есть источник всеобщей истины. И эта всеобщая истина менее всего отрицает и уничтожает личность, индивидуальное, она и есть истина о личности. Л. Шестов всегда за откровение против разума. Но откровение гораздо более общеобязательно, чем истина разума. Истины разума относительно, и провозглашающие их бывают терпимыми. Истина же откровения абсолютна, и провозглашающие ее исключительны. Никого не сжигали на кострах во имя разума и философии, но во имя Истины откровения, увы, часто сжигали на кострах. Спиноза, «убивший Бога» во имя разума и природы, никогда бы никого не сжег, но сам он легко мог быть сожжен. Люди плохо поняли, что откровение обращено к свободе и никого не насилует. Можно даже сказать, что Л. Шестов должен был бы более бороться против религии, чем против философии. Именно религия и есть «всемство», она социальна по своей природе (это вполне выяснено историей религии), она всенародна, обращена ко всему миру. Христос пришел для всех, для всего мира, Он Спаситель мира. Философия же всегда существовала для немногих, доступна лишь избранным, она индивидуальна. Литургия, которая стоит в центре религиозной жизни народов, и есть общее дело. Религия всегда учит общению человека с Богом, человека с ближним, всегда организует общую жизнь людей. Церковь есть общение, общество, в известном смысле «всемство». Вся сакраментальная сторона религии, которая мало интересует Л. Шестова, имеет социальную природу, есть общее деление в строго установленном ритме. Против этого можно восставать, но самого факта отрицать нельзя. Лишь пророческая сторона религии связана с одинокими личностями, восставшими против религиозного коллектива. Но и пророк социален. Пророк — одинок, находится в разрыве с религиозным коллективом, побивается камнями, и социален, обращен к судьбе народа, к свершению истории. Таковы были ветхозаветные пророки, они были одиноки и социальны. Социальность, общность в глубинном, метафизическом смысле есть дело любви. Единая истина, единый свет открывается в общении любви, а не в логике. Логика приводит к самым разнообразным истинам, что мы и видим в столкновении философских систем, противоречащих друг другу. Для Л. Шестова религиозная жизнь, религиозное откровение есть лишь «потрясение», катастрофическое, мгновенное, озаряющее переживание отдельных всегда замечательных — гениальных людей — Исаии, ап. Павла, Паскаля, Лютера, Достоевского, Ницше. Жизнь народов оказывается изъятой из откровения и обреченной «Аристотелю».

Л. Шестов давно уже установил, как основное для себя, противоположение трагедии и обыденности. Он все время пишет философию трагедии, ищет людей, потрясенных трагическим. К философии трагедии он относит тех замечательных людей, которые пережили потрясение, особого рода трагический опыт, после которого твердая почва ушла

из-под ног и они усомнились в общеобязательных истинах, в разуме и добре. Люди же обыденности чувствуют твердую почву под ногами и неизменно верят в общеобязательную истину, в разум и добро. Форма романтической иронии, принятая Л. Шестовым, мешает ему просто и прямо рассказать о тех потрясениях, которые испытали люди трагедии. Но мы можем все-таки сказать, в чем это потрясение заключается. Это — страх и близость смерти, тяжелая болезнь, несчастная любовь, раны, нанесенные человеческому самолюбию, *ressentiment*, бессилие самых возвышенных идей утешить человека в муках и страданиях жизни и т. п. Мне думается, что Л. Шестов неправ в своем основном противополжении трагедии и обыденности. Трагедия — «обыденна», повседневна, простонародна. Трагедия ежедневно подстерегает и поражает жизнь консьержки дома Л. Шестова не менее, чем жизнь Ницше, Лютера, Паскаля, хотя она и не имеет гениального дара, чтобы рассказать нам об этом. Эта консьержка так же трагически переживает свое *ressentiment* по отношению к консьержке соседнего дома, как Шеллинг переживал его по отношению к Гегелю. 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. Вся тварь стонет и плачет и ждет избавления, даже последняя из козлявок, а не только Паскаль, Ницше, Достоевский, которые имели хоть утешение в своем творческом гении. Большинство людей живет в страхе и ходит над бездной. Твердость и незыблемость их философских, научных, моральных, социальных идей остается в стороне и нимало не помогает от страха, ужаса, муки жизни. Смерть, с которой и для Л. Шестова глубже всего связана трагедия, принадлежит общему миру, всем, она «обыденна». Перед лицом смерти всякий обыденный человек становится человеком трагическим. Л. Шестов преувеличивает оригинальность и исключительность «потрясений», которыми он наделяет своих излюбленных людей. Ницше испытал потрясение от безнадежной болезни, которую испытало большое количество самых обыденных людей, и отличался от них лишь своим творческим гением. В одном Л. Шестов совершенно прав. Никакие самые возвышенные идеи не могут спасти человека от ужасов и мук жизни и смерти, и человек бывает потрясен этим в иные минуты жизни. Спасают не идеи, не Шиллер, не Гегель, не Вагнер, спасает живой Бог, Спаситель, Христос. Эта истина, может быть поразительная и неожиданная для философов, но совершенно элементарная, простая, общераспространенная для всех верующих христиан. Ни одному подлинному христианину никогда не приходила в голову мысль, что его может утешить и спасти отвлеченная идея

добра. Христианство существенно противоположно стоицизму, хотя стоицизм и влиял на христианское мышление. Христианство не знает идеи отвлеченного добра, оно знает лишь живые существа. Человек выше субботы.

Л. Шестов придает непомерное и центральное значение герою «Записок из подполья» и через него, его словами хочет поведать нам некоторые сокровенные свои мысли. В своей книге о Достоевском я сам придаю огромное значение «Запискам из подполья», и в них вижу начало всего творческого пути Достоевского. Но, думается мне, Л. Шестов многое тут преувеличил и неверно истолковал. Для него герой «Записок из подполья» превращается почти в святого, через него звучит голос из высшего мира «по ту сторону добра и зла». Особенно неверным представляется мне шестовское толкование подпольного человека «миру провалиться или мне чаю не пить». Шестову представляется это необычайно смелым и порывающим с обыденным миром. В действительности нет ничего более обыденного, чем это изречение. Огромное большинство людей предпочитает, чтобы мир провалился, но чтобы им «чай пить». Огромное большинство людей совсем не руководствуется никакими идеями и идеалами, которые так пугают Л. Шестова, и жизнь их ориентирована исключительно эгоцентрически. Каждый считает себя пупом вселенной, все относит к себе и сидит в темной яме своей эгоцентрической замкнутости, откуда не видно света Божьего. Л. Шестов как будто бы идеализирует состояние обиды, зависти, ободранного самолюбия, *ressentiment*. Он ошибочно думает, что переживание этих состояний дает «потрясение», после которого открывается Бог по ту сторону разума и добра. В действительности эти состояния и являются прямым порождением первородного греха, они-то и закрывают для людей Бога. Современная психопатология открыла ужасное подполье в подсознательном человеке, открыла, что все люди больные. Увидать Бога, Бога, а не разум и добро, можно только после внутреннего переворота, обращающего от эгоцентрической ориентировки жизни к теоцентрической ориентировке. Л. Шестов иногда выражается так, что можно подумать, что для него большое самолюбие, т. е. самое обыденное, самое всеобщее по своему распространению и самое уродливое состояние, и есть самое освобождающее, выводящее из царства обыденности. Самолюбие и есть всеобщее, оно исказило и приспособило к себе даже истину откровения. Тут, я думаю, происходит какое-то недоразумение. Л. Шестов просто не находит подходящих слов. Когда он хочет найти положительные слова для характеристики прорыва за пределы законнического, обыденного мира, он прибегает к таким словам: каприз, хаос, самоутверждение, изменчивость, «вдруг». Единственным удачным словом является тут слово «вдруг», которое указывает на прерывность и катастрофизм и противится введению откровения и действия благода-

ти в детерминированный эволюционный процесс мира. Откровение и действие благодати, бесспорно, есть «вдруг», прорыв из него мира. Все остальные слова никуда не годятся. Закон и создан самолюбивым и эгоцентричным человеком, им создан и для него создан. Люди законнического, обыденного мира совсем не так уж любят идеи, разум, добро, вечные истины, как представляется Л. Шестову. Огромное большинство людей неспособны видеть ничего «общего», способны жить лишь «частным». Л. Шестов непомерно преувеличивает значение и власть «философии» в жизни людей. В действительности философия всегда существовала для очень небольшого числа людей, она аристократична. Обычай и традиция, часто иррациональные, а не разум и логика управляют жизнью людей. Большинство людей понимает свободу именно как своеволие, произвол, каприз, «чего моя нога хочет». Все тирании мира основаны на капризе и своеволии, и они исказили даже понимание Бога. Также царят в нашем мире беспокойство, волнение и изменчивость, и законничество всегда было лишь обратной стороной человеческих страстей. Люди принуждаются не нормами разума, а нормами социологическими. В самом Л. Шестове я не вижу любви к капризу, произволу, самоутверждению, изменчивости. Он всю жизнь верен своей единой истине. И он, вероятно, предпочтет своих врагов «разум» и «добро» тому самоутверждению человека, который порождает похоть, корыстолюбие, злобу, месть, сладострастие. Л. Шестов, в сущности, очень любит «добро» и борется против «зла». Ненавистное ему «добро» есть «зло». И беда в том, что «подпольные» слова, которыми Л. Шестов пытается характеризовать мир внешний, лежащий «по ту сторону добра и зла», характерны для мира «по сю сторону», мира зла. Это произошло уже с Ницше. В его «по ту сторону добра и зла» была глубина и значительность, но она исчезла, когда «по ту сторону» он предложил подражать Цезарю Борджиа⁵. Цезарь Борджиа целиком находится «по сю сторону», в зле. «По ту сторону добра и зла» не может быть «зла». Для характеристики жизни «по ту сторону добра и зла» нужны слова Евангелия, а не слова «Записок из подполья». Л. Шестов начал с борьбы против позитивизма. Он прав в своих обличениях против позитивизма, прав, когда он обличает его и в позитивных религиях. Но он так и не нашел адекватного языка для выражения своей темы, не нашел слов для выражения себя с положительной стороны. И его всегда будут неверно понимать. Да он и не хочет, чтобы его поняли. В этом он остается человеком конца XIX и начала XX века, человеком эпохи индивидуализма.

Позиция Л. Шестова выиграла бы в ясности, если бы он признал, что главный враг его не философия, не Аристотель и Гуссерль, значение которого, кстати сказать, он очень преувеличивает, не разум и добро, а закон, законы логические и законы этические, законы природы и законы социальные, которые не философами созданы. Тут я во многом

готов очень сочувствовать Л. Шестову*. Мир нуждается в законе и создает его и укрепляет своим грехом, но он и стонет под мертвящей, калечащей жизнь властью законничества. Законничество тиранит мир и человека. Оно исказило самое христианское откровение, приспособило его к условиям нашего мира. Законнически была истолкована самая тайна грехопадения. Закон изобличает грех, и он есть порождение греха. Жизнь законническая противоположна райской жизни. Мы все живем в тюрьме, скованы законом. Самое Царство Божье умудрились законнически понять, перенеся на него наши законнические категории. Закон есть норма социальной жизни нашего грешного мира. Вследствие внесоциальности и антисоциальности своего мышления Л. Шестов не видит, что власть общеобязательного закона имеет социальную природу, что она есть власть общества, и общества не райского, а грешного**. Законнические нормы логики, этики, права, церковных канонов имеют социальную природу и должны быть социологически объяснены. Сама логическая общеобязательность имеет социальную природу и связана с ступенями общности. Логическая, научная или юридическая общеобязательность связана с низшей ступенью общения. Для высшей же ступени общения существует интуиция. Законничество есть принудительное общение мира внутренне разорванного, находящегося на низшей ступени общности. Церковь же в глубинном ее смысла есть благодатное и свободное общение, предполагающее высшую ступень общности любви. Но внешне она искажена низшими ступенями общения, принудительным законничеством. Л. Шестов слишком легко отмахивается от проблемы общения, общества, не видит в ней онтологической глубины. Для него все социальное относится к низкой обыденности, к всемству. Социальные нормы создаются для поваров, думает он. Это коренная его ошибка. Райская жизнь была социальной жизнью, Царство Божие будет социальной жизнью. С другой стороны «Аристотель», «Гуссерль», «Логика» должны быть социально истолкованы. Общеобязательность истины есть выражение социального общения — или общения на основе принудительного закона, или общения на основе свободной любви. И наиболее принудительно общеобязательными представляются нам истины, возникшие на самой низшей ступени общности. Закон понижает качество всего, вульгаризирует, притягивает вниз, свидетельствует о греховном раздоре. Л. Шестов не хочет признать принуждения реальности, возникающего от греха. Между тем как вопрос о грехопадении все более и более становится в центр сознания Л. Шестова. Он возвращается к ис-

* Еще в очень старой своей книге «Философия свободы» я утверждал, что закон логики — продукт грехопадения.

** Дюркгейм, не понимая онтологического смысла того, что он говорит, много верно говорит о власти общества⁶.

тока Библии, к книге Бытия. Его истолкование библейского сказания о грехопадении, которое есть предмет веры всего христианского мира, остроумно и своеобразно, но неверно или верно лишь частично. Тут мы подходим к центральному у Шестова. Его истолкование грехопадения производит такое впечатление, как будто бы для него грехопадение произошло в познании, а не в бытии, в сфере гносеологической, а не онтологической. Вот как можно понять Л. Шестова. Бог сотворил мир, в котором все было «добро зело», все было прекрасно. Он сотворил рай для человека, одарил его и благословил. Бог разрешил человеку питаться всеми плодами с древа жизни. И это была подлинная жизнь. Человек же отпал от жизни, вкусил с древа познания добра и зла, противопоставил Богу свой разум и свое добро, возникшие от различения, от плодов запретного древа, создал мир закона, мир общеобязательной истины, общеобязательного добра. Поэтому разум и добро с их общеобязательными истинами есть анти-Бог. Добротная, прекрасная жизнь, одаренная и благословенная Богом, была искажена и изнасилована. Л. Шестов хочет свободной райской жизни. Он хочет, чтобы человек перестал питаться с древа познания добра и зла, и начал, как в раю, питаться с древа жизни. Трудно не сочувствовать его пожеланию. Но как достигнуть райской жизни, как вырваться из грешного мира, подчиненного закону? Ницшевское «по ту сторону добра и зла» Шестов понимает как райскую жизнь, как прекращение питания с «древа познания добра и зла». И я думаю, что Ницше хотел свободной райской божественной жизни, хотел прорыва «по ту сторону». Но трагично то, что он целиком остался «по сю сторону» и для характеристики жизни «по ту сторону» принужден был брать образы и слова, взятые из посюсторонней грешной жизни. Ницше предложил нам учиться жизни, воле к могуществу у посюстороннего зла, которого он не хотел и не любил. Воля к могуществу, к власти слишком оказалась у него похожей на греховную, злую волю нашего посюстороннего мира. Трагедия Ницше в том и заключалась, что он никогда не мог прорваться «по ту сторону». А у него была необычайно напряженная, страстная воля к восхождению, любовь к высоте. К Л. Шестову перешли многие мотивы Ницше, но он хочет соединить их с мотивами библейскими. Борьба с делом Сократа навеяна Л. Шестову Ницше. Но Л. Шестов как будто бы не замечает, что борьба Ницше против Сократа превращается в борьбу против христианства. Ницше не знал христианства и не понимал его. Он был окружен христианством внешним и выродившимся, в котором не осталось уже героического духа. И Ницше признавал себя смертельным врагом христианства, хотя он, по моему убеждению, служил делу христианского возрождения. Он не совершил хулы на Духа. Бог любит таких богоборов и христорборцев. Л. Шестов выражается так, как будто бы философия учила смирению и отреченью (вслед за Ницше он употребляет эти слова в порицательном смысле).

Но в действительности смирению и отречению учит христианство, учит откровение, а не философия, не разум. Разум-то как раз никогда не хочет смирения и отречения, он горд по природе. Ницше считал христианство врагом жизни, декадансом. Еще радикально борется против христианства, как врага жизни, В. В. Розанов. Тема Л. Шестова имеет много общего с темой Ницше и Розанова. Но сам он никогда не борется против христианства, он борется против философии, философия для него враг жизни, т. е. философствующий разум, открытый греками. Получается очень большая неясность.

Закон, различающий добро и зло, произошел от греха и есть обличение греха, свидетельствует о нем. Безгрешная райская жизнь не знает закона. И как нужно сказать: закон от греха, или грех от закона? Л. Шестов думает, что грех от закона, от разума и добра. Познание добра и зла есть возникновение различия, есть измена и отпадение от райской жизни, сотворенной Богом благословенной и одаренной. Но наше мышление об этих вещах всегда на острие, всегда антиномично и парадоксально. До познания добра и зла, по ту сторону добра и зла нет ни нашего добра, ни нашего зла. Об этом возможно лишь апофатическое мышление, катафатическое мышление невозможно, ибо всегда берет материал из нашей грешной, подзаконной, посясторонней жизни. Никакие наши слова не могут положительно характеризовать Царства Божьего и рая, и совсем не годятся тут слова, к которым прибегает Л. Шестов. Нужно обратиться к откровению, к Евангелию. Когда мы пробуем характеризовать Бога как каприз и произвол, что Л. Шестову нравится, то мы явно тут берем материал для характеристики из самодержавных монархий и деспотий нашей земной жизни. Представление о беспощадном и зависящем от случая Суде Божьем отсюда же произошли. Монархические представления о Боге имеют социологическое происхождение. Но Бог и Царство Божие так же мало подчинены закону, как и капризу и произволу. Бог не есть добро и не подчинен добру, но Бог не есть и зло, Бог есть сверхдобро, он по ту сторону добра и зла в смысле апофатической теологии. Царство Божие по ту сторону нашего добра и зла. Это должен признать всякий христианин. Законническое понимание Царства Божьего есть величайшее извращение христианского откровения. Но нам дано откровение о том, что Царство Божье есть Царство любви, любовь же не есть законническое добро, она есть сверхдобро. Л. Шестов, вслед за Ницше, невольно привносит элемент нашего зла в характеристику Царства Божьего и рая — самоутверждение, т. е. эгоцентризм, произвол, каприз, т. е. все состояния очень посясторонние, земные. Свидетельство библейского откровения о грехопадении и происхождении зла есть парадоксия, неместимая категориями разума. Но Л. Шестов именно и ослабляет эту парадоксию, сам этого не замечая. Он рвется к райской жизни, как и многие на земле. Но он как будто думает, что

можно прорваться в рай, победить источник греха, став по ту сторону добра и зла, отвергнув разум и добро. В действительности, когда грешный человек пытается стать по ту сторону добра и зла, отвергнуть разум и добро, он совсем в рай не попадает, он остается «по сю сторону», остается в зле — и по нему ударяет закон. Потому-то Христос и сказал, что он пришел не нарушить, а исполнить закон. Не бессильный жест, предлагающий стать по ту сторону добра и зла, а реальная и онтологическая победа над грехом освобождает от власти закона, от власти законнического добра и вводит в мир, лежащий по ту сторону добра и зла. Реальная же победа над грехом предполагает Искупление и Искупителя. Л. Шестов никогда не пробовал раскрыть нам совершенно конкретно, реально, практически, что у него за жизнь по ту сторону добра и зла, по ту сторону разума, что за путь. Только благодаря этой совершенной нераскрытости и отвлеченности он и может держаться. Христианство же открывает, что по ту сторону законнического добра и зла лежит царство любви. Любовь во Христе не есть закон, любовь есть благодатная сила. И только благодаря любви жизнь может стать вне закона, «по ту сторону». Этому учит не греческая философия, а откровение. Но и закон в глубинном религиозном смысле этого слова произошел не от Аристотеля, он в безмерно большей степени произошел от Моисея, т. е. имеет библейское происхождение. Для Л. Шестова Библия как будто бы исчерпывается сказанием книги Бытия о грехопадении, да еще несколькими псалмами, отрывками из пророков и книгой Иова. Но содержание Библии безмерно сложнее и богаче. В Библии же есть учение о Премудрости Божией, о Софии. Бог все Премудростью сотворил — и потому только все добро зело, все прекрасно. Отождествит ли Л. Шестов библейскую Премудрость или Софию у Я. Бёме с разумом греческих философов? Премудрости, Софию искали величайшие философы, потому они и именуются философами, но силами разума никогда не могли открыть того, что дано лишь в откровении. Ум тоже ведь сотворен Богом.

Л. Шестов прежде всего борется против власти закона над миром, против законнического понимания самой религии. Тут я вполне с ним. Он прав в своем восстании против подавления всеобщим и единым индивидуального и частного (кстати сказать, его восстание против *Allgemeinheit* Гегеля очень напоминает восстание Белинского во имя живой личности, когда он «кланялся философскому колпаку Егор Федоровича» и предвосхитил многие мысли Достоевского⁷). Но он сбивает и запутывает нас, когда придает этому характер борьбы против познания, против философии, против всякого разума и всякого добра. Ибо поистине есть не законническое познание, не законнический разум и не законническое добро. Познание имеет и освобождающее и творческое значение. Л. Шестов не хочет делать никаких различий, не считается с различными смыслами слова разум. Остается совершен-

но невыясненным и непонятным отношение его к познанию, к науке, к философии. Остается впечатление, что для Л. Шестова познание есть всегда грех и зло, всегда от змия, что сближает неожиданно его с самыми обскурантскими направлениями в христианстве. Но если бы питался человек лишь плодами с древа жизни и не вкушал с древа познания добра и зла, то он все же познавал бы. Познание есть тоже жизнь, и древо жизни должно давать нам и познание. Жизнь, лишенная познания, была бы страшно обедненной жизнью. Грех не в самом познании добра и зла, а в том опыте зла, т. е. жизни вне Бога и против Бога (это нужно понимать не законнически, в смысле неповиновения воле Божией, а онтологически), который имманентно подчиняет жизнь закону, рационализирует и морализирует жизнь. Но если возникло различие между добром и злом и грех обличен законом, то самое познание добра и зла может быть и благостным. И сам Л. Шестов только и делает, что познает добро и зло, как и Ницше. Он совершенно прав, когда берется за независимость философии от науки, когда утверждает в философии другие пути познания. Все подлинные философы в этом будут с ним. И отрицание Гуссерлем философии как мудрости, требование, чтобы она было строгой наукой, есть декаданс философии, угашение философского духа. Философия великих немецких идеалистов была, конечно, мудростью, а не наукой. Борьба Л. Шестова с наукой и философией во имя Библии и откровения, как источника Истины, есть в значительной степени недоразумение. Высшее не может зависеть от низшего, философия, как мудрость, не может зависеть от науки, религиозное откровение не может зависеть от философии. Но в своей сфере, в своем плане, наука остается в силе и заслуживает почитания. «Дважды два четыре» — очень почтенная арифметическая истина, которую Л. Шестов не может отрицать, но ее не следует переносить в теологию. Мы знаем, что к христианскому учению о Троичности совсем не применимы истины арифметики. Л. Шестов часто ломится в открытую дверь. Недоразумения происходят оттого, что Л. Шестов смешивает науку и этику, он этизирует проблему познания и интересуется, в сущности, исключительно этическими вопросами. Сам же Л. Шестов, когда речь идет о том, что он называет обыденностью, о жизни социальной и исторической, всегда стоит за здравый смысл и науку. Это сказывается в его размышлениях о судьбе России. Он делается моралистом, рационалистом и не видит метафизической глубины в исторической жизни. Он утверждает дуалистическую систему, двойную бухгалтерию. Одно для царства трагедии, другое для царства обыденности. И о царстве обыденности он рассуждает не менее позитивно и рационально, чем П. Н. Миллюков⁸. Поэтому нет у него путей преображения жизни, путей к раю. Все остается в интимных катастрофических переживаниях отдельных замечательных людей и в литературе, выражающей эти переживания. Он не верит в сверхъ-

стественные чудеса, т. е. чудеса, преображающие естество, он верит лишь в психологические чудеса.

Искания Л. Шестова порождены эпохой неверия. И он бессилён разрушить веления закона, чары разума и добра. Он совсем не хочет воплощения своего «безумия», своего «по ту сторону добра и зла», он даже боится этого и предостерегает от этого. Л. Шестов не библейский человек, он человек конца XIX века и начала XX века, эпохи Ницше 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. Поразительно утверждение Л. Шестова, что никто не оспаривает того, что бедность, болезнь, изгнание, смерть есть материал, из которого ничего нельзя сделать. Как никто не оспаривает? Оспаривает христианство, оно целиком базируется на бедности, болезни, изгнании и смерти. Я многое принимаю у Л. Шестова, со многим соглашаюсь, но не принимаю его интонацию и нередко возмущаюсь против 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, что знание, разум, добро, должны быть преодолены, как и все самоочевидные истины. Паскаль гениально остро это выразил, но это есть общее достояние христианства. Равно как есть общее достояние мистики то, что Л. Шестов говорит о преодолении разума у Плотина. Л. Шестов говорит как человек, живущий в мире позитивистов. Этим определяется его тон. Ему остается чуждым христианское откровение о Богочеловеке и Богочеловечестве. Бог и человек остаются разорванными и несоизмеримыми, не происходит боговочеловечения. И все время остается неясным, защищает ли Л. Шестов человека или восстает против человека, как восстает школа К. Барта⁹, с которой у него есть точки соприкосновения. Л. Шестов восстает против философии Спинозы, для которой не существует человеческих слез, человеческих горестей и радостей. Но его собственный Бог печалится ли о нуждах людей? Бог Библии печалился. Но Бог Л. Шестова капризен, одних избирает для спасения, других обрекает на гибель, совсем как у Кальвина¹⁰. Бог не знает человеческой справедливости и правды, он остается «по ту сторону». Но тогда и получается то же, что у Спинозы — нет никакого сходства между Богом и человеком, нет общей правды. Бог остается совершенно трансцендентным. Но сущность христианства в том, что трансцендентное становится имманентным, что есть соизмеримость между Богом и человеком, есть подобие и родство, что божественная правда человечна, хотя и нечеловеческая. Тема, которая всю жизнь мучит Л. Шестова, решается лишь в христианстве. Кроме Бога имманентного, отвлеченного Разума и Добра, Бога философов, и Бога

абсолютно 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, покусторонней 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. Заслуга же Л. Шестова в том, что он защищает индивидуальную человеческую душу, которая со всех сторон насилуется и истязается.

Гр. П. БОБРИНСКИЙ

Власть разума

«Если бы взвешена была горесть моя и вместе страдание мое на весы положили, то ныне было бы оно песка морей тяжелее...» Стих этот служит эпиграфом к только что вышедшей в Париже книге Льва Шестова «На весах Иова». Под заголовком значится: «Странствования по душам». Под этим названием большинство очерков, вошедших в книгу, в свое время были напечатаны в толстых журналах. Собранные вместе, объединенные внутренним содержанием, они представляют сейчас лишь отдельные части одного целого, главы одной книги о горести и страдании, о «великой и последней борьбе», которая «ждет человеческие души», как гласит другой избранный автором эпиграф — из Плотина.

«Философией недосказанного» — мог бы назвать свою книгу Лев Шестов. Когда-то Плотин на заданный ему вопрос, что такое философия? — ответил: *самое важное*. О самом важном — о никем недосказанном, по существу своему неизреченном, хочет говорить и автор «Странствований по душам». Это, как он сам сознается, — область неестественного, вечно фантастического. Чтобы в ней что-нибудь разглядеть, нужно прежде всего отказаться от тех приемов мышления, которые преследуют одну цель: достоверность. Может потребоваться и большая жертва: «готовность признать, что достоверность вовсе

не есть предикат истины или, лучше сказать, что достоверность никакого отношения к истине не имеет».

В этой выдержке ясно выступает отношение Шестова к тем методам мышления, которые господствуют в современной философии и начало которым положили еще стоики и Аристотель. Предмет философии не подлежит суду разума, не подлежит суду той философии, для которой математическая достоверность — дважды два четыре — адекватна истине и которая, во что бы то ни стало и вопреки своей собственной сущности, хочет стать наукой, т. е. мыслить общеобязательными суждениями.

Истина и научное знание несовместимы: «Истина не выносит оков знания, она задыхается в тяжких объятиях “самоочевидностей”, дающих достоверность нашему знанию», — комментирует Лев Шестов слова смешного человека в рассказе Достоевского («Сон смешного человека»). Ни один «разумный» человек, говорит он, не может согласиться со словами Тертуллиана: «не стыдно, потому что постыдно... оттого и заслуживает веры, что бессмысленно... несомненно, потому что невозможно» (речь идет о крестном страдании, смерти и воскресении Сына Божия). Несколько раз возвращается в своей книге Шестов к этим словам, как бы замороженный ими. Ибо в них может быть всего разительнее выступает противоречие между «самым нужным», ничего общего с категориями рационалистического мышления не имеющим, и достоверностью научного знания.

А вот и другие слова Шестова, внутренне связанные с приведенными выдержками и не менее нужные для понимания шестовского любомудрия: «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 “достоверным основаниям”... Историк ценит только то, что попадает в реку времени и питает ее, остальное его не касается. Он даже убежден, что остальное бесследно исчезает... 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?..»

Да, нужен, — отвечает Лев Шестов. Ибо именно то, что из Сократа сделало Сократа, и есть самое важное — важнее его мысли, важнее его деятельности. Это именно то, что было свободно в нем от «страшной власти чистого разума».

Самые сокровенные тайники души, прозревшей и заглянувшей в тайны несказанные, глубочайшие побуждения гения, побуждения

еще свободные и еще не попавшие под власть разума, — вот достойный предмет для философствования. «Сколько бы мы ни изучали, — пишет Шестов в другом месте, — мы ничего не узнаем, скорее, потеряем способность когда бы то ни было узнать что бы то ни было о чудесах и тайниках 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».

Пусть область, куда ведет этот путь, — область фантастического, «постыдного», «бесмысленного» и «невозможного» (с точки зрения разума), — содержание ее важнее простой математической достоверности. Область эта есть область горести и страдания, область трагедии, ибо нельзя иначе, как трагедией назвать сознание непреодолимого противоречия между «вторым зрением» гения и законами разума, которому подчинена его мысль, — но эта трагедия важнее и ближе к истине, чем самодовлеющая философская диалектика. Неслучайно назвал Лев Шестов свою книгу «На весах Иова» и избрал для нее эпиграфом вышеприведенные выдержки из Священной Книги и Плотина. «Странствования по душам» неизбежно обречены превратиться (и иначе быть не может) в хождение по мукам, речь философа становится неистовой, ибо страдание его «песка морей тяжелее»...

Достоевский, чела которого еще при жизни коснулся многоочитый ангел смерти и открыл ему самые сокровенные тайны жизни и смерти, не принужденной довольствоваться общедоступными образами Зосимы и Алеши для выражения своих глубочайших прозрений... Толстой, пытавшийся всю свою долгую жизнь и себя, и весь свой внутренний опыт подчинить разуму; темной ночью бегущий из дома, отрекающийся от всего своего великого прошлого, чтобы предстать с облегченной душой перед Последним Судьей... Спиноза, возлюбивший, как он сам сознается, Господа Бога своего, всем сердцем и всей душой своей и отрекающийся от Бога Авраама, Исаака и Иакова, — убивающий Бога, чтобы заменить Его бездушным и отвлеченным Богом философов... Паскаль, страдающий мучительными болями и требующий вечного бодрствования — ибо до конца мира Христос пребывает «в агонии»; обращающийся помимо Рима и мира (авторитет власти и общественных суждений) к суду Божию; сохранивший для нас свои замечательные «Мысли» лишь благодаря тому, что он книги своей не успел дописать... Плотин с его неистовыми речами, страстно превозносящий разум и отдающий, не колеблясь, предпочтение истине «откровенной» перед истинной «естественной»... Таковы герои философских поэм Льва Шестова.

Подобно року в древней трагедии, над ними всеми тяготеет непоборимая власть разума, с его общеобязательным, всем и всегда доступным авторитетом. Рим и мир торжествуют, как торжествует Мойра

над героем трагедии. Но что такое Мойра, если не олицетворенная неизбежность событий, непоборимая власть видимого мира?

Каково бы ни было отношение к философии Льва Шестова (к сожалению, характер и размеры газетной статьи не допускают более детального разбора его книги), нельзя не признать, что поставленные им вопросы столь значительны, что не могут притязать на исчерпывающий ответ. В самой постановке таких вопросов — о самом важном — неоспоримая ценность «Странствований по душам».

В заключение хочется лишь отметить родство Льва Шестова и его мысли с многими положениями Анри Бергсона в области критики рационализма. Но власти разума, как справедливо замечает Шестов, автор «Творческой эволюции» избежать не мог — с того момента, когда он захотел непосредственные данные своего сознания облечь в формы философских построений. Лев Шестов слишком мудр, чтобы быть ослепленным собственным творчеством, и, конечно, хорошо понимает, что участи Бергсона не избежать и ему. Философия недосказанного обречена быть — да простят мне невольную игру слов! — недосказанной философией. Поскольку же автор «Странствий по душам» пытается «заключать», хотя бы на основании иррационального опыта великих философов и художников слова, он неизбежно попадает под ненавистную ему власть разума... И в конце концов, читателю поневоле кажется: уж не последовательнее ли Гуссерль, с которым в последнем своем очерке полемизирует Шестов, — Гуссерль, впадающий в обратную крайность, отвергающий глубокомыслие и мудрость и, по стопам Декарта и Спинозы, провозглашающий философию «строгой наукой».

Г. Л. ЛОВЦКИЙ

Л. Шестов: На весах Иова (Странствования по душам)

Трудно передать в немногих словах все богатое содержание этого восьмого тома сочинений Льва Шестова, да оно и не так необходимо: читатели «Современных записок» имели возможность ознакомиться почти со всеми философскими трудами, вошедшими в этот том, так как они предварительно появлялись на страницах этого журнала.

Есть еще одна трудность: у Шестова, поставившего себе целью всей своей философской деятельности борьбу с прочными устоями-идеями научной или наукообразной философии, отрыв от почвы строгого, по законам совершающегося догматического мышления, есть определенные задания и темы, но нет фундамента из ряда строгих принципов,

на котором он возводил бы систематически здание своей философии. Его мысль приходит из страны неведомой, вдруг, внезапно и таким же загадочным образом уходит во второе измерение времени, за пределы, очерченные «ясно, в страну великой и последней Тайны». «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 “беспольных” переживаний в общепольный “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» (80–81). Но философы всех времен были более всего озабочены тем, чтобы изгнать Тайну из жизни, создать единообразие суждений, связанное с идеей необходимости. Кант находил эту железную необходимость, принудительность в «королевском пути» математических и естественных наук, Спиноза — в аксиомах, теоремах, постулатах, и он строит свою философию по науке, *more geometrico*. От зоркого взгляда и Юма, и Канта не могли укрыться те чудеса, свидетелями и действующими лицами которых мы являемся на каждом шагу в жизни. В человеке существует таинственная чудесная сила, позволяющая самой утонченной мысли действовать на грубую материю. Это ведь равносильно тому, как если бы человек обладал силой путем тайного желания передвигать горы или направлять планеты в их орбитах, задержать луну в ее движениях. И от таких чудес философы укрываются — Юм в «привычку» нашего разума, Кант — в непостижимость «вещи в себе». Метафизика, прозрение чудес для них невозможно, а если есть чудеса на белом свете, то их надо обратить в «естественные чудеса». Все должно равняться по математике, по естественным наукам: они дают ту осязаемую прочность и достоверность на земле, к которой всегда стремились философы, и усыпляют тревогу, живущую в человеческих сердцах. Науки «оправдали» себя, они включили и человека в общую цепь необходимости, почему же и философии не стать строгой наукой? И современное научно-философское познание превращает живого человека в чистый принцип, наделенный «трансцендентальным единством апперцепции» (Кант) в «сознание вообще», в «*Le moi infallible dans ses constatations immediates*» (Бергсон)¹, в гуссерлевское чистое я, вплоть до Heidegger'овской «чистой» формулы — «*das man*»; научная

философия уходит или в панлогизм, или в этический идеализм, идею автономного добра, по которой должна равняться действительность. Все эти идеи, все эти «вечные» истины в нашей власти, а философы всех времен были более всего озабочены тем, чтобы не выпустить из рук жезла Меркурия, который, по словам Эпиктета, все обращает в добро. Болезнь, горе, неудачи, «постигающие одинаково праведных и неправедных», объявляются безразличными или даже несуществующими, и на вопль Иова, дерзнувшего препираться с Господом, Спинозизм, владеющий философскими умами, отвечает: не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать, т. е. идти искать истину к тому судье неправедному, к разуму, который еще в древности «увидел», что необходимость — непреодолима, к мудрости стоиков и платоников, подобострастно смотрящей на разум и принимающей все, что разум увидел, за самоочевидное: «добро», реально только то, над чем разум властен, «зло», не существует то, что разуму неподвластно. Еще в древней философии этика заняла место онтологии. И так оно остается до наших дней. В этом смысл спинозовского «под знаком вечности или необходимости», уводящего человека из мира действительности к своим треугольникам и теоремам; в этом смысл гегелевского «что действительно, то разумно»² (349).

И лишь тогда, когда человек почувствует, что созданные нами идолы и ценности нечто условное и относительное, а истинная реальность — в том, что все нами создано, наступает «истинное пробуждение души к самой себе» (Плотин); он бежит из «всемства» вместе с Достоевским, «по ту сторону добра и зла» с Ницше, стряхивает с себя чары и сверхъестественное наваждение общего аристотелевского мира с Паскалем. «Величайшая и последняя борьба», величайшее душевное напряжение может нас вырвать из сонного оцепенения нашего обыденного мышления и привести туда, где истина не принуждает, а одаряет, и разум из узурпатора, господина превращается в слугу и раба.

В редкие минуты пробуждения души к самой себе, мы нашим вторым зрением начинаем видеть, что истина не там, где нас приучили ее видеть измеряющие все на земных математических весах славильщики разума, что разум сам должен оправдаться в тех самоочевидностях и предпосылках, на которых он держится. Психологически возможно, т. е. реально то, что логически нелепо, бессмысленно (37).

Надо дойти до корней вещей, до основных предпосылок и самоочевидностей, на которых держится научная философия, и оттого пышный расцвет рационализма в лице Гуссерля, одного из самых мощных и смелых умов современной немецкой философии, привлек особенное внимание Шестова еще во «Власти ключей». Когда «гуссерлевская стена, закон, арифметика», как выражается В. Fondane в очень дельной статье, посвященной философии Гуссерля в журнале *Europe* (15. VI.1929)³, столкнулись с шестовской беспочвенностью,

выяснилось даже для самых правоверных учеников и сторонников Гуссерля, как страсбургский профессор Hering⁴, что самые сильные возражения феноменологии были представлены русским мыслителем. Феноменология держится на вере, что разум в оправдании не нуждается. «И в тот момент, когда он (Гуссерль) эту веру утратит (а раз такое могло “случиться” с Плотиним, то где ручательство, что какое-нибудь неожиданное memento не вышибет почву из-под ног и самого убежденного рационалиста?), что останется от державшейся на самоочевидностях теории познания?» (370.)

Каждый из нас носит в себе своего Гуссерля, и надо его побороть в собственной душе, чтобы дойти до корней основных философских проблем. Тут начинается та пропасть, в которую научно вышколенные философские умы боятся заглянуть. Даже Бергсон, когда наступает момент «взлететь над познанием», боится потерять почву под ногами и возвращается от своей «безосновности», чтобы не быть «сметенным наукой», к бдительной опеке разума, к «интегрированию дифференцированного научного опыта». И это французский мыслитель называет метафизикой!

Но для Шестова истина проходит в жизнь, не предъявляя никому оправдательных документов. «Истине не нужны 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» (371). Это видел Плотин, когда внезапно в его душе начинал сиять свет, это видели в редкие минуты пробуждения души к самой себе от сверхъестественного наваждения Паскаль, Достоевский, Толстой, Лютер и те многочисленные мыслители, странствования по душам которых предпринял Шестов. И как не похожи истины, которые они видели в минуты неизреченных постижений, на ту общеобязательную истину, которая навязывается людям в аристотелевском общем мире, во «всемстве», когда души «вкушают хладный сон», общий сон жизни с открытыми глазами.

Шестовская беспочвенность пугает робкие умы, и на опасном повороте человеческой мысли они кричат: «Осторожно!» Недаром португальский ученый Vieira del Almeida в своих *Opuscula critica*, посвященных философии Шестова, говорит, что «сверхрационализм» русского мыслителя требует не учеников, а последователей⁵. Ученики привыкли поминутно оглядываться и снова пробовать почву под ногами, чтобы не провалиться, как некогда Фалес, под веселый хохот здравого смысла в колодезь. Кто привык подобострастно прислушиваться к голосу разума, горящего как власть имущий, тому и не надо глядеть на Небо. Путь к метафизике закрыт для него навсегда.

Немецкая философская мысль, которую переживания последних десятилетий подвели близко к пропасти, отмечает в связи с недавним

появлением разбираемой книги в немецком переводе, что в философии Шестова не только дана критика чистого разума, но и восстановлена в правах захуленная «математическим» методом искания истины капризная, изменчивая метафизика. Шестов даже не задает себе вопроса, возможна ли метафизика. «Свалившему разум» не надо и спрашивать, как не надо было спрашивать Плотину в моменты экстаза и бегства к своему Единому. Шестов не устает говорить о метафизике, о чудесах божьего мира, о пророческих постижениях великих умов человечества.

Это дало повод некоторым критикам назвать Шестова религиозным мыслителем *par excellence*. Но и на религиозной истине, делающейся добычей «всемства», Шестов показывает, как она идет в конце концов на поклонение к тому же разуму. Истина Откровения в руках научно вышколенных философов и теологов обращается в единую истину, в единую всеспасающую догму, т. е. испрашивает благословения у самодержавного разума, самодовлеющего добра. Больше всего человек боится свободы. Сам Бог, чтобы получить предикат бытия, должен обратиться к тому же разуму. И «нормальный теолог» Фома Аквинский, для которого *ex nihilo nihil fit*, подает в этом отношении руку современному мыслителю Джемсу, старавшемуся в «многообразии религиозного опыта» уловить нечто общее, что можно было бы вывести за скобку субъективных переживаний, т. е. и тут и там подводится логический фундамент под религиозное творчество.

Теологическая критика, назвавшая Шестова «библейским человеком», должна будет в конце концов признать, что та великая и последняя борьба, к которой он вместе с Плотиним зовет человеческие души, лежит по ту сторону и теологической, и научной истины. Несомненно, что Шестов в истории религиозного опыта человечества уловил те редкие моменты, когда религиозная мысль выбивалась из пут наукообразных построений и оправданий религиозного Откровения. Его философский анализ религиозного опыта Лютера, указание на значение спасения «единой верой», а не «добрыми делами», его проникновение в таинственную, загадочную атмосферу посланий ап. Павла, пророчеств Исаи дали вполне основательно повод школе Барта сблизить русского мыслителя с знаменитым датским философом Киркегором (Kierkegaard). Отклонение этического момента в силу абсурдного, парадоксального, прославление жертвы Авраама и рыцарей чистой веры роднят мысли Киркегора с философией Шестова, но они еще слишком отягощены категориальностью: единичное и общее, имманентное и трансцендентное взаимно исключают и поддерживают у Киркегора друг друга; он находит еще по временам удовлетворение в гегелевском самодвижении понятий, которое он силой своего таланта превращает в «диалектическую лирику». Второе зрение, о котором говорит Шестов, он получил, когда личные переживания вырвали его, как в свое время Паскаля, как в наше время Ницше, Достоевского, из «всемства», и он,

как Иов на пепелище, ропщет и «препирается с Господом», он не хочет «бесполезных утешений» нашего разума и требует ответа от Неба. «Разве гром, — говорит он, — не ответ, не объяснение, надежное, верное, первичное, ответ, данный самим Творцом? Пусть этот ответ раздавливает человека, он величественнее, чем утешения о справедливости Провидения, которые выдумывает человеческая мудрость». Но мы перестали слышать и видеть знамения Неба, мы разучились разбирать таинственные письма, даже когда они начертаны человеческой рукой, нам, ослепленным светом разумного познания и естественных объяснений, нужно какое-нибудь сверхъестественное *memento*, чтобы проснуться — и то на мгновение — от того сверхъестественного же наваждения и оцепенения, о котором говорил еще Паскаль. Не потому ли этюд Шестова о Паскале («Гефсиманская ночь»), о мыслителе, оставшемся вдали от больших дорог философии, был для французской критики «гениальным» откровением, пришедшим из чужой страны? Философия Шестова не хочет ни поучать, ни проповедовать, — она хочет только вырвать нас из общего аристотелевского мира и вернуть нам человека, созданного по образу и подобию божьему, превращенного в мертвый объект наукообразными построениями философии, вернуть мир живой действительности, пусть действительности, полной трагизма, но от ужасов жизни и смерти нельзя укрыться в раковину автономного добра или другой «возвышенной» в своем безразличии и безучастности идеи, как и не всем, и не всегда дано улететь на крыльях экстаза в страну творческого вдохновения и прозрения. Как Иов на пепелище, мы должны отвергнуть «бесполезных утешителей»; либо отречься от Господа и окончательно умереть, либо предать свой дух во власть вечной Тайны и внимать в священном трепете голосу из неопалимой купины.

Г. П. ФЕДОТОВ

Лев Шестов. На весах Иова

Лев Шестов знаком и дорог нам в своем чрезвычайном привлекательном, особенно в наши дни, образе — свободного искателя истины. Отвергнув сознательно академическую или научную философию (главный враг его жизни), он избрал вольный и с виду веселый путь «странствователя по душам», или (в средневековом смысле) «жонглера» мудрости. Но за легким и пенистым его стилем — как застойные речи древних — все явственнее слышатся ноты глубокой серьезности. Мы даже склонны опасаться, как бы эта серьезность не уступила место

фанатизму. Пока что Лев Шестов всего более из наших современников напоминает свободного философа Греции — он, кстати, так напоен цитатами и реминисценциями древних. Таким хотелось бы видеть любимого его сердцу Протагора — недаром голова его просится на греческую герму¹.

Последняя книга Л. Шестова посвящена той же теме, что и все остальные его книги. Он человек одной мысли — признак подлинности, — и о чем бы ни говорил, всегда говорит об одном и том же. Только большой литературный талант помогает ему находить из года в год, из книги в книгу все новые выражения для своей единственной мысли.

Вот уже тридцать лет Л. Шестов ведет героическую борьбу с разумом и добром (с идеализмом), в которых видит самых страшных врагов человеческой свободы. За это время много воды утекло. Идеалист стал весьма редкой породой, особенно в России, — вроде зубров. Мир становится верующим — материалистическим в большинстве своем, церковным в меньшинстве. Но идеалисты по-прежнему занимают философские кафедры в Германии, а немецкие книги (Гуссерль) да старые привычки заставляют Шестова все быть в эту сторону, лицом к противнику его юности. Время изменило и его самого. Ранее позволительно было видеть в нем скептика, расшатывающего устои идеального мира ради чистой радости разрушения. Теперь подлинная тревога и даже мука вырываются из-под остроумного его пера. Он пишет *sub specie mortis*, и не боится открыть перед читателем последнюю, найденную им правду: «В Св. Писании есть Истина» (с. 24).

Впрочем, Л. Шестов никогда не исходит из Св. Писания и пользуется мифами философов. Догматизм не сроден природе его мышления. Он остается критиком и разрушителем до конца.

Для человека, который мучится в оковах логики и больше всего ненавидит систему, единственный способ хоть сколько-нибудь выразить себя — афоризмы, отрывочные заметки, вроде «Мыслей» Паскаля или розановских записок на подошве. Л. Шестов несравненный мастер философской миниатюры (как ученик Ницше), и в его новой книге афоризм, «Дерзновение и покорность», представляет самую ценную и интересную часть. Ее никак нельзя упрекнуть в однообразии. Разбивший на мельчайшие брызги каскад дарит читателя множеством остроумных наблюдений, психологических находок, побочных вариантов основной темы. И конечно, здесь, среди блестящих парадоксов, найдется для всякого немало крупниц истины.

Но каждый анархист нуждается в авторитетах; Лев Шестов давно уже в поисках союзников для штурма мира идей предпринимал философские набеги на Шекспира, Ницше, Толстого и Достоевского. Исторические портреты или параллели — вторая найденная им для себя форма. В этой книге она представлена главами о Достоевском и Толстом, с одной стороны, о Спинозе, Паскале и Плотине — с дру-

гой. Этой формой автор владеет менее удачно. Главный недостаток его в том, что он не может говорить ни об одном из своих любимцев, не сказав сразу обо всех — и притом всего, что ему в них нравится. Глава о Спинозе есть вместе с тем глава о Плотине и Паскале и т. д. Можно было бы без затруднения переменить заглавия: перед читателем пройдут все те же вереницы цитат, лишь в несколько ином порядке. Читатель не сетует на повторения, они помогают ему запомнить эти золотые цитаты, но дорожающий своим временем может всегда обойтись одной главой.

Трудно сказать, насколько эти шестовские портреты соответствуют натуре. Главное искусство автора — в чтении между строк. Он ловит намеки, прорвавшиеся признания и по ним восстанавливает потаенный духовный мир (Спинозы, Плотина). Всего бесспорнее Паскаль. Но, разумеется, никто не в силах удовлетворить вполне идеалу шестовской беспочвенности. У каждого найдутся (еще бы!) компромиссы с разумом или добром. За эти слабости Шестов горько обличает своих любимцев. Герой «Записок из подполья» всего точнее выражает идеал шестовского свободного человека, но зато на долю Достоевского больших романов, а особенно «Дневника писателя», приходится всего более упреков в морализме.

Не важно, впрочем, правильно ли Шестов толкует Плотина. Интересен он сам, который заставляет и Плотина, и Достоевского выражать свою собственную мысль. Эта мысль звучит повсюду, во всех неизбежных противоречиях ее, с редким бесстрашием.

Шестов видит в покорности перед разумом величайшее несчастье человека. Речь идет не только о том, чтобы указать границы науки, отделить от науки философию, или о других полезных и давно признанных необходимостях. Нужно «отказаться от научного знания, чтобы постичь Истину. Истина и научное знание непримиримы» (с. 79). Философию с наукой нужно не мирить, а ссорить (с. 313), «освободиться от научного толкования» (с. 119), в результате изначального грехопадения, которое, впрочем, в том и состояло, что человек вкусил плодов познания. Это основной миф религии Шестова, и это почти все, что он берет из Св. Писания. Он отказывается от Евангелия Иоанна за то, что «в начале было Слово» (с. 247), и видит в библейском рассказе о наречении имен животным (до грехопадения!) первое зло, которым «человек отрезал себя от всех истоков жизни» (с. 201). Не более импонирует Шестову и совесть. «Все, что запрещено разумом и совестью, нам больше всего нужно» (с. 296)

Всего дороже Шестову эта свобода от добра в Боге, который представляется Шестову существом, абсолютно «капризным», «как все живое», «страстным» (с. 185), «непостоянным и изменчивым» (с. 16). «Бог — воплощенный каприз» (с. 93). «Бог хочет и может обманывать людей» (это вслед за Паскалем; с. 238). «Пред лицом Бога

человек не защищен ничем, даже справедливостью» (с. 285). «И потому, конечно, мы не знаем, что следует в себе беречь для вечности, что искоренить» (с. 210). На страшном суде, который является для Шестова вторым основным мифом, никто не оправдывается. «И вообще нам, по-видимому, не дано знать, чем можно смягчить его (судью) — есть все основания думать, что он беспощаден и неумолим в своих приговорах» (с. 128).

Было бы несправедливо требовать от Шестова последовательности — он сам запрещает ее себе. «Нужно ли чему-нибудь *окончательно* верить?» (С. 146.) «И даже бытие Бога еще, быть может, не решено» (с. 145). Не в порядке возражения, а в порядке изображения извилистой мысли Шестова укажем ее основную двойственность. Прежде это была двойственность скептической и религиозной установки (не вполне еще преодоленная). Теперь это двойственность в ощущении метафизического мира: колебание между языческим раем и более жестоким чистилищем. Порою Шестову кажется, что «Бог ничего не требует, Бог только одаряет» (с. 335). Шестову грезится «мир мгновенных, чудесных и таинственных превращений» (с. 160). «Может быть, лучшее, самое нужное, не в глубине, а на поверхности, и не трудно, а легко». «Майя получает вновь все права» (с. 218). Тогда нужно «разрешить страстям открыто делать свое дело» (с. 199), «восславить хаос» (с. 215). Это ницшеанский идеал «танца», «веселой науки». В настоящем мире Шестова спасает от роковых необходимостей красота, лишённая всякой идеи, абсолютно индивидуальная, даже в природе: та «вечерняя и утренняя звезда», которая, вопреки Плотину, выше справедливости.

И после этого — вериги Паскаля, оправдание аскетизма, беспощадный Бог, созерцание смерти у Толстого — как путь к освобождению. На этом пути у Шестова четкая генеалогия вождей: апостол Павел, Тертуллиан, Августин, Лютер, Паскаль, — знакомая иудео-реформаторская линия христианства. Эллин с иудеем борются в душе Шестова, и видишь, как слабеют силы «смеющегося философа», хотя улыбка его освещает лучшие страницы книги.

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. Это именно Шестов, а не только Спиноза, бессознательно утверждает как основной свой догмат: «...разум и воля Бога имеют столько же общего с разумом и волей человека, сколько

созвездие Пса с псом, лающим животным». И основное недоумение, вызываемое книгой Шестова, связано с именем Иова. Как может Шестов ставить свою борьбу под знак Иова, который ведет великий спор с Богом во имя справедливости?

Отрекаясь от справедливости, Шестов неминуемо должен предать свободу человека. Что он и делает уже, отрицая вслед за Лютером свободу человеческой воли: «Свободная воля у Бога, и только у Бога». Нельзя «вручить смертному и ограниченному существу такое бесценное сокровище» (с. 192). Что дело не может ограничиться метафизическим отрицанием свободы, показывает следующий гимн «анафеме». «Враг (разум) ловок, искусен, жесток и бдителен. Поддашься ему — всему конец... 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? Именно дело Достоевского и Августина погибло в тот день, когда *Anathema sit* выпало из их рук?»

Когда читаешь эти строки, то видишь, что только страшный индивидуализм Шестова, его полная незаинтересованность в спасении людей мешают ему защищать костры. Чутьочку побольше любви, и Шестов превратится в инквизитора.

Правда, для этого нужна еще одна малость: обладать положительной религией. Шестов еще отталкивается от всех церквей. Недаром, однако, он заканчивает свои «Дерзновения» таким очень верным наблюдением: «Человек в своей жизни переходит много раз от дерзновения к покорности. Но, под конец, обычно покоряется». Великое счастье, что добровольная изоляция Шестова лишает его слова вполне сознательной действительности. С того момента, когда он сможет произнести *Credo*, мы предвидим, что он будет сразу же причислен к святым отцам в самом влиятельном лагере русской религиозной мысли. Быть предтечей инквизиторов — в этом, по-видимому, историческое предназначение Шестова — рыцаря свободы. Такова, впрочем, судьба, всякого анархизма — утвердить тиранию. Сознание трагической иронии своей судьбы, быть может, и дало Шестову разгадку иронической судьбы Спинозы: еврея, который возлюбил Бога всем сердцем и помышлением своим, и был послан на землю для того, чтобы убить Бога.

Г. В. АДАМОВИЧ

Странствования по душам

Много лет тому назад, в одной из ранних своих работ, Лев Шестов писал: «Как надо читать? Не к чему мысленно составлять конспект книги, не к чему делать выписки... Надо книгу прочесть, закрыть на последней странице и постараться все в ней забыть. Лишь то, что останется в памяти, сущность книги, “музыка” ее — лишь это ценно». У меня нет под рукой шестовского текста, я передаю его на память, и далеко не дословно, конечно. Это замечание я прочел двадцать лет тому назад — кажется, оно находится в «Апофеозе беспочвенности», — оно удивило меня как парадокс, но с тех пор с каждой новой книгой я все больше убеждаюсь, что в словах Шестова заключена настоящая мудрость. Разумеется, его совет не ко всякому чтению применим. Разумеется, не все книги это испытание выдерживают — даже из тех, к которым шестовское правило можно было бы отнести. Часто бывает: читаешь, и пока читаешь, интересно, увлекательно, но закроешь книгу — не остается ничего, никакого следа, никакого отзвука. Шестовское наставление не только рецепт, оно и мерило, критерий, и в частности для поэзии, где какие бы то ни было «конспекты» были бы бессмысленны, и где только «музыка» и важна, это лучшее мерило, какое можно себе представить. Пожалуй, именно так следует читать и самого Шестова. Его книги в высшей степени интересны, от них трудно оторваться; однако главное в них даже и на полях не нашло места, а осталось где-то между строками, и лишь когда книгу закроешь, оно делается ясным. Перечитывать Шестова можно долго, но не удастся его исчерпать, каждый раз как будто делаешь несколько шагов дальше, и вместе с тем ускользает дальше и мысль автора, тема его. Остаются только вопросы — все очевиднее становится невозможность ответов.

Последняя книга Шестова «На весах Иова», с подзаголовком, который лучше передает ее содержание — «Странствования по душам», — вышла больше года тому назад. До сих пор она вызвала сравнительно мало откликов, и — без всякой иронии — это естественнее всего объяснить тем, что книга еще не прочтена как следует. Помимо ее объема, помимо трудности многих ее страниц, книга эта не то что требует, она вызывает длительное умственное «пищеварение» — прошу простить за этот грубый физиологический образ, но он в данном случае ближе всех других соответствует сущности дела. Даже те главы, в которых все знакомо и сравнительно просто, останавливают внимание надолго. Читаешь — и невольно опускаешь книгу на колени: что если это действительно так? А что если сделать отсюда вывод? Узнаем ли мы когда-нибудь обо всем этом хоть что-нибудь достоверное? Вопросам,

догадкам, сомнениям нет конца, сомнения сами собой переходят в безбрежное мечтание, и человек уносится так далеко, что ему надо сделать большое усилие, чтобы вернуться к исходному авторскому положению и продолжать чтение. Вся человеческую жизнь, всю человеческую веру, все наше знание кладет Шестов на «весы Иова», — удивительно ли, что его книгу нельзя наспех перелистать, невозможно отделаться от нее каким-нибудь обычным замечанием, вроде «очень оригинально! очень интересно!» — и на том успокоиться?

Книга пестрит именами и философскими терминами. Платон, Плотин, Спиноза, Гегель, Гуссерль, гносеология, этика, онтология... Но это вовсе не книга для «специалистов», во всяком случае не «только для специалистов», — и достаточно знакомства с главными фактами истории мысли, чтобы она была понятна (за исключением, пожалуй, только последней статьи, требующей знания новейшей немецкой философии). Для чтения и понимания Шестова нужна не столько философская эрудиция, сколько душевная «обращенность» к тому, о чем он говорит. Нет писателя, который был бы меньше «болтуном», чем Шестов: он всегда думает о «самом важном», он только о «самом важном» и твердит, и вовсе не для того, чтобы блеснуть каким-либо эффектным афоризмом или остроумным построением, а лишь по неумимому любопытству своему к «началам и концам», по глубокой и страстной заинтересованности. Еще Аристотель насмешливо заметил: «Нет необходимости, чтобы человек думал то, что он говорит». Шестов действительно говорит то, что думает, — это чувствуется в каждом слове его, в самом стиле, всегда изнутри согретом и лишенном всяких признаков «красного словца». И так как «самое важное» у всех людей одинаковое, одно и то же, то и выходит, что шестовские темы всех касаются. Шестов лишь развивает их в направлении, о самом существовании которого не все даже и подозревают.

Мне довелось слышать очень характерный отзыв о «Странствованиях по душам» от человека, который к философскому чтению не привык: учил когда-то в гимназии логику и психологию, да этим и ограничился; ум у него пытливый, и душа беспокойная. «Как странно, — говорил он, — мне представлялось, что философия — это что-то отвлеченное и сухое, вроде алгебры; а оказывается, это то, о чем думаешь иногда по ночам, о чем надо было бы думать всю жизнь, но невозможно... как невозможно всю жизнь биться головой об стену». Не знаю, понял ли этот человек все, что говорится в «Странствованиях по душам» о Спинозе или Плотине. Но что он уловил суть шестовской мысли — это несомненно.

«Странствования по душам» едва ли не лучшая книга Шестова. Она напряженнее, сосредоточеннее, она «мучительнее» прежних. То, что в последней своей статье, напечатанной в новой книжке «Современных записок», Шестов называет «лейтмотивом Чехова», можно, кажется,

отнести к нему самому: «...чувствуется, что люди плохо слышат себя, что нужно бы говорить громче, кричать. А кричать — противно. И говоришь все тише и тише, скоро можно будет и совсем замолкнуть». В беседе с самим собой — или, может быть, с Богом — Шестов еще страстнее, еще несговорчивее, чем прежде, но он стал рассеянее к людям, он будто оставляет всякую заботу о них и уже нисколько не соблазняется ролью «властителя дум», привлекавшей его, кажется, в былые годы. По-прежнему постоянным и единственным поводом к размышлениям, трамплином, с которого он слетает, является для Шестова ограниченность разума и, так сказать, неосновательность его притязаний на неколебимо-прочное верховное место в жизни. Нет для Шестова большего удовлетворения, как показать на примере «избранников судьбы», что даже и этим лучшим, мудрейшим, славнейшим людям случалось иногда убеждаться в бессилии разума и терять почву под ногами. Ему ненавистны творцы систем, считающие, что они все в мире поняли, все объяснили, или, по крайней мере, что все в мире подлежит объяснению. Ему близки и дороги те, которые «ищут, стеная», — по слову Паскаля, — готовые каждую минуту во что угодно поверить, в чем угодно усомниться. Неудача интеллекта — самое радостное зрелище для Шестова. Но было бы, кажется, ошибкой думать, что борьба с разумом есть главная тема Шестова, что ему достаточно ее в качестве дела всей жизни, и что она движет его пафосом. Вернее сказать, что это все-таки лишь «повод». А дальше, когда тирания закона противоречия оказывается поколебленной и когда исподтишка, незаметно, со сдержанным внутренним ликованием выяснено, что хоть у нас дважды два действительно четыре, но, кто знает, где-нибудь в других временах, в других сферах дважды два может быть и пять, — дальше начинается истинная шестовская «музыка», его бесконечные вопросы судьбе, Богу, природе, его безответные «а что если?..», «а не возможно ли это?..» — все то, что он сам часто не в силах договорить, что заключено иногда только в намеках и что, действительно, для всего живого мира есть «самое важное». Да и самая борьба Шестова с разумом гораздо сложнее и трагичнее, чем это может показаться на первый взгляд и чем это многие думают. Шестов с разумом борется и тут же к его помощи прибегает, он его уничтожает и тут же утверждает, он знает изворотливость разума и его мощь, он чувствует его обаяние, он мог бы воскликнуть, как римский поэт, *odi et amo*¹. (Кстати, тема о «банкротстве разума» есть, как известно, модная тема... Когда об этом говорят Шестов или Бергсон, их можно и надо слушать. Но что сказать о наивных снобах, русских и иностранных, которые, не зная даже хорошенько, что такое разум, иначе не пишут теперь это слово, как в иронических кавычках, считая, что «его песенка спета», что он уничтожен навеки! Сюда же отнесем и досужие разговоры о девятнадцатом веке, который, видите ли, слишком доверился

разуму и потому тоже обанкротился, — о «тупом» девятнадцатом веке, как принято выражаться. Жаль, что разум, а заодно и девятнадцатый век никак не соберутся на все это пустословие ответить во всеоружии своих доводов, во всем блеске своих «рассудочных» оснований.) Вероятно, Шестов чувствует, к каким последствиям привела бы его победа над разумом, и потому, может быть, он так и смел в борьбе, что знает — победы не будет.

Здесь мы подходим к самому существу книги Шестова, и здесь, мне кажется, уместнее всего остановиться. Я намеренно не пытаюсь передавать содержания «Странствований по душам». Невозможно уложить в газетную статью книгу, за которой чувствуется несколько десятилетий напряженной мысли — не стоит это делать потому, что в такой «передаче» ничего не было бы передано, и не следует делать это из уважения к автору. Скажу только, что в «Странствования по душам» включены две статьи о русских писателях — о Толстом и Достоевском, затем статьи о Паскале и Спинозе и о Плотине, и ряд отдельных заметок. Книга лишена плана, последовательности, чтение можно с чего угодно начать, на чем угодно оборвать. Шестов с маниакальной настойчивостью толкует всегда о том же, и нельзя даже сказать, что он сразу вводит в суть дела — потому что у него только «суть дела» и есть. Если вдуматься, то становится ясным, что все Шестовым написанное есть обширный и патетический комментарий к нескольким мыслям, нескольким положениям, высказанным его «философскими любимцами». В «Странствованиях по душам» особенно заметны три таких темы-стержня. Во-первых, это слова Платона о том, что человек, «истинно приверженный к философии, занимается только умиранием и смертью»². Во-вторых, слова Плотина: «Великая и последняя борьба ждет человеческие души»³. Наконец, в-третьих, загадочные слова Паскаля, которые то вдруг становятся совершенно ясными, будто в каком-то проблеске, то опять становятся совершенно непонятными.

Шестов знает, что говорит всегда об одном и том же. Не без основания он в статье, помещенной в «Современных записках», возражает: «...словно другие не об одном и том же говорят!» Он знает и то, что многие «сердятся» на него за его писания, и объясняет это тем, что он не дает людям спать. «Злятся, нужно думать, потому же, почему злятся спящий, когда его расталкивают. Ему спать хочется, а кто-то пристаёт: проснись». Сравнение не совсем точное, и уж если сравнениями пользоваться, надо было бы сказать иначе. Оставим вопрос о «зlobe», он не важен... Но не то, чтобы Шестов не давал людям спать, нет. Его дело грустнее, опаснее, оттого и есть в каждой шестовской строчке привкус самоистязания. Похоже, будто люди, плохо ли, хорошо, построили себе какой-то дом, где и укрылись от «стихий». Может быть, они бедный, жалкий, убогий дом себе построили. Может быть, первый строитель — не Аристотель ли? — должен был лишить людей

«счастья и поэзии безначалия», чтобы вогнать их туда... Может быть. Но — иначе жить нельзя. Шестов же как будто снова гонит людей вон, на бесконечный, ледяющий простор, где, обретая свободу, они снова окажутся от всего беззащитны. Никогда мы добровольно свой дом, убежище разума, не покинем, но

...страшных песен сих не пой!..
*Под ними хаос шевелится!*⁴ —

вспоминаются порой тютчевские стихи, когда читаешь Льва Шестова.

И. А. ГОФШТЕТТЕР

В плену философско-теологической путаницы (О Розанове, Гегеле и Шестове)

«Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых»¹. Эти сильные слова часто повторяются, но внутренний смысл их не воспринимается во всем его величии и значении ни слушателями, ни ораторами. Он устанавливает сокровенную, неразрывную связь религии с жизнью и Бога с человеком: религия, которая не одухотворяет и не направляет человеческую жизнь, уже не религия, а только старый хлам пережитых верований, сохраняющийся в душевном обиходе единственно в силу духовной пассивности и логической неряшливости безверных. Бог, который не дает живым могучего вдохновения к вечному совершенствованию жизни, уже не Бог, а какая-то ненужная и бессмысленная внешняя формальность понимания, слово без реального значения, бессильный и заскорюзлый предрассудок отжившего прошлого... Официальная вера без дел сама превращает Бога в пустую скорлупку, делает его мертвым, выбрасывает из жизни, как уже отслужившую ветошь. Если Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых, то и Церковь должна быть не сборищем духовных и моральных мертвецов, лишенных живого действия, но центром моральной и духовной жизни сменяющихся поколений человечества, ибо самая основа ее бытия — не дух кладбищенского плена, а дух Жизни в ее неустанном зиждительстве, в ее вечном активном устремлении к божественному совершенству.

Но вот слышится безумный, душу надрывающий крик: «Бог в гробу!» Какие страшные слова! Их произнес с ужасом и отчаянием в душе один из глубочайших мыслителей русских — Василий Розанов. Теперь эту потрясающую фразу его повторяет один из талантливейших пи-

сателей наших дней — Лев Шестов. «Бог умер» — но как же и чем же люди живы, твари, пережившие своего Творца? Тут что-то не так. Если прав сказавший, что Бог есть Бог живых, а не мертвых, то нет Бога без жизни и нет жизни без Бога. Пока есть жизнь на земле, есть, значит, и Бог. Живого Бога в гроб никак не положишь, и если истинно Он лежит там, то это уже не бог живых, а бог мертвых.

Вообще нужно сказать, что Бог — слишком большая, слишком всеобъемлющая идея. Она не вмещается в каждом понимании с одинаковым простором и удобством. Бог один, но способов понимания Его великое множество. Самая психология религиозного чувства резко меняется вместе с развитием человека. Были свои боги и у древних греков, и у древних славян, и все разные. Очевидно, что такие боги разных эпох и культур так же смертны, как и создавшие их эпохи и культуры, как создавшие эти культуры народы и их гении. Розанов и Шестов — люди одной приблизительно культуры. Они оба выросли из одного и того же могучего корня русской мысли — из Достоевского, но росли и развивались в разных направлениях. Поэтому каждый из них понимал Бога тоже немножко по-разному. Бог Розанова это больше всего, как он сам писал и говорил, — «часовенка семейной жизни». Прикованный своею мыслью к вопросам семьи и пола, он имел большие счеты с христианской церковью. Как интуитивный мыслитель и сексуально неуравновешенный человек, он очень мало интересовался отвлеченными соображениями Гегеля о несовместимости Божьего всемогущества с идеей логической необходимости, нисколько не смущался и несовместимостью физических законов с верою в чудеса, но зато он чрезвычайно остро чувствовал и резко протестовал против отношений Церкви к проблемам половой и семейной жизни человека. Церковное отвержение незаконнорожденных, повторенное в государственном законодательстве и часто двигавшее обманутых девушек на преступление, заставило его сказать: «Церковь-детоубийца», — и выступить с обвинением ее в преступном жизнененавистничестве. По мотивам своим глубоко моральная и глубоко религиозная борьба его против церковного и государственного законодательства о незаконнорожденных закончилась победою: еще в царские времена под влиянием розановских статей законодательство о незаконнорожденных было значительно смягчено и самый этот нелепый термин заменен выражением «внебрачные дети».

Все мышление Розанова было не только интуитивным, но даже, так сказать, индивидуально-лирическим, почти совершенно чуждым отвлеченно-логическим формулам. Как в его душе, так и в его личной жизни лирика самой наивной и не рассуждающей бытовой веры катастрофически столкнулась с лирикой семейных отношений. Последняя взяла верх и «угробила» в глубоко-православном розановском сердце традиционного, бытового, церковно-православного Бога.

Консервативно-традиционное направление розановской религиозности отметил и вышутил в одном из своих юмористических стихотворений Вл. Соловьев², любивший декламировать эту рифмованную шутку в дружеской кампании. И вот этот-то высмеянный старовер и религиозный консерватор, якобы слагавший акафисты святейшему синоду, в принципиальных расхождениях с церковью дошел до того, что буквально послал ее «к черту на рога». Считая пол и семью осью всей мировой жизни и не находя выражения ее в аскетическом идеализме христианства, он в религиозных исканиях своих метнулся от Евангелия к Библии, от Христа к Моисею, от православия к иудаизму, пребывающему в большой согласованности с мировой стихией пола и рода, природы и жизни. Для Розанова Бог умер вовсе не в отвлеченно-философских формулах научного детерминизма, исключающих возможность чуда, а во всем жизнеощущении современного человека, в практическом руководителестве его поступками и отношениями, в стимуляции и одухотворении его жизни. Он умирает в процессе моральной и духовной атрофии церковности нашей: церковь, утратившая святой дар наставничества и учительства жизни, становится уже не обиталищем Бога живого, не вечным храмом Его, но превращается в глазах Розанова в пышную гробницу умершего Бога. «Бог в гробу» — это страшно, это потрясающе, но не так уже безнадежно, как кажется в первую минуту: погребая мертвого бога, Розанов служил Богу живому. Он умел верить по бытовому с киотом и лампадою, но именно в силу того, что он остро чувствовал жестокую неправду традиционного церковного отношения к детям, к любви и к семье, он, как бунтующийся мирянин, активно любящий родную церковь и идейно верный ей, освободил ее от греха детоубийства, в котором невольно участвовали все пассивно-верующие и морально-безразличные к предмету своей веры иерархи. Пора понять, что вместе с отжившими традициями, вместе с противоречащими научным фактам и законам верованиями умирает не Бог, а только то, что было ложного и тленного в нашем понимании Бога. Ядовитое остроумие Вольтера страшно лишь для нелепых предрассудков, но оно совершенно бессильно поколебать даже самую маленькую математическую формулу, а тем более великую истину, лежащую в основе сознания. Наука не враг религии, а только враг религиозных предрассудков, смешивать же религию с предрассудками и Бога с явно нелепыми верованиями и представлениями не рекомендуется именно из уважения к Богу и религии. Свободная логическая критика лишь освобождает наше внутреннее зрение от помрачающих лик Божий темных и наивных вымыслов человеческого невежества. Пусть даже под ее ударами рушатся все храмы, все алтари и жертвенники земли — даже и тогда, стоя на развалинах поверженных храмов, мы воскликнем: жив Бог Бессмертный, вложивший в человеческие души неутолимую жажду

правды, ибо Сам Он есть всеобъемлющая истина бытия и сознания и живет в нас именно как верховная потребность человеческой души «в вечной, немеркнущей Истине».

* * *

Шестов, как мыслитель, подходит к этим вопросам совсем с другой стороны. Он ведет чуть не тридцатилетнюю войну с рационализмом и, понимая Розанова со своей личной точки зрения, ошибочно приписывает ему чисто рационалистические, типично гегелевские мотивы разрыва с церковью: раз есть на свете наука, логика, железная необходимость и таблица умножения с не переменным выводом, что дважды два четыре, в жизни просто не остается уже места для чуда, а без чуда, нет и Бога. Такова обычная аргументация рационалистического атеизма, повторяемая и в статье Шестова. Для него математика совершенно исключает религию. Где растет логическое сознание, где познаются объективные связи и соотношения явлений, там умирает вера в Промысел, там угасает религиозное чувство. Да так ли это? Действительно ли религия только плод темноты и невежества? Каким же чудом эта самая богоубийственная математика прекрасно уживалась с религиею в душе таких великих математических гениев, как Ньютон и Паскаль, вероятно хорошо знавших ненавистную Шестову таблицу умножения? Идея Бесконечного, вынашиваемая именно в самых глубинах математического мышления, всего больше приближала их к понятию о Боге, хотя вместе с тем придавала, правда, их религиозным настроениям особый чисто созерцательный колорит. Наперекор всем уверениям Шестова, Бог Паскаля и Ньютона был не совсем таким, как Бог Авраама, Исаака и Иакова: они уже не видели в нем только всемогущую десницу, то щедро дающую, то жестоко карающую, не ограничивали свое отношение к Нему нашими гимнами — «Даждь нам» и «Помилуй нас» — и находили в религиозном созерцании удовлетворение наиболее глубоких запросов своего сознания. От элементарно-тварного представления о Боге они переходили к представлению интеллектуальному и человеческому. Он был для них уже не «Владыкою живота», а «Владыкою вечности».

Свою атеистическую характеристику рационализма Шестов подкрепляет большой и очень убедительной выпиской из Гегеля. Гегель, безусловно, сыграл огромную роль в развитии научного мышления диалектической теорией эволюции, отразившейся во всех областях человеческого знания, но его понимание религии едва ли может претендовать на большую глубину. Упразднить Бога только на том основании, что гора по нашему приказу не станет танцевать фокстрот для такого великого философа, пожалуй, немножко легкомысленно. В основе всей его аргументации лежит все тот же тезис: «Религия немислима

без чуда, чудо немислимо при господстве логической необходимости. Раз законность и необходимость царят без изъятия, ничего не остается, как снести Бога на кладбище или живьем сдать в архив».

Здесь одинаково наивно толкуется и понятие Бога, и понятие чуда. Противоставлять необходимость Богу так же нелогично, как противоставлять закон законодателю и думать, что раз в жизни царит законность, то тем самым верховный правитель страны уже упразднен за полной ненадобностью. И воля Божия, и воля верховного законодателя проявляется не в нарушении порядка, а именно в установлении его. С этой точки зрения и чудо есть вовсе не нарушение законов природы, но только обнажение еще неведомых нам высших законов мироздания. Все чудеса Христовы, начиная с Воскресения Лазаря, прозрения слепых и исцеления паралитиков, сводятся к власти веры, т. е. напряженной воли и мысли человеческой над материей, касаются специальной области отношения духа и материи, технических и физических сил. В столь безгранично одухотворенном существе, как Христос, эта власть духа была тоже безграничной. Ни одно из Его чудес, разумеется, не нарушало законов природы, оно только демонстрировало и открывало новые силы человеческой природы, нам пока еще неизвестные. Теперь, спустя две тысячи лет они изучаются в клиниках Шарко и некоторые из так называемых библейских чудес уже повторяются в обстановке строго проверенных лабораторных опытов. Нелепо кричать, что Бог умер и теперь нет никаких чудес: напротив того, их именно в наши дни стало гораздо больше, только мы называем их уже не чудесами, а завоеваниями разросшегося человеческого знания. Но вместе с ростом и развитием знаний, сделавшими возможными полеты над облаками, разговоры по беспроводному телефону за тысячи верст и пр. технические диковинки для сколько-нибудь вдумчивых и критических умов, вся наука, вся жизнь, все бытие мироздания начинает казаться одним сплошным чудом. По мере действительно гигантского роста прикладной науки, религиозное чувство человека вовсе не уничтожается, но только становится все более и более синтетическим. Оно растет и углубляется вместе с познанием мира, одновременно охватывая и конечные итоги знания, и параллельно с ними растущие пределы познаваемого.

О Боге писалось и говорилось очень много. Догматическая теология Средневековья доказывала бытие Божие Его совершенством, а Его совершенство столь же легко выводила из Его бытия. Во славу Божию часто насиловалась человеческая логика, проливалась человеческая кровь, говорилось много абсурдов, творилось много диких ужасов, много насилий над духом. И что же? Даже ежечасно попираемый и распинаемый ограниченностью человеческого понимания, Бог все же не умирает, но вечно живет в недрах совести и разума человеческого. Что такое Бог? Для каждого духовно живущего человека это — живой

центр и единство всего его миропонимания, тот основной узел, в котором неразрывно связываются и получают целостное единство все наши впечатления, действия, поступки, мысли, желания и стремления. Это — единая первооснова и бытия, и сознания, и морали. Выньте ее из души человека — и все его мысли и ощущения сразу лишатся объединяющего его центра, сделаются несвязными и разобщенными и ваша душевная жизнь превратится в мучительный бредовой хаос.

Каждый человек, как единый организм, представляет собою некоторое физическое единство и по самой природе своей естественно и стихийно стремится также к достижению психического единства, деятельным орудием которого является прежде всего наша логика, не терпящая никаких внутренних противоречий, — затем построенная на логике точная наука и объединяющая выводы всех наук философия. Однако логически достигнуть полного единства миропонимания очень трудно. Оно светится впереди только как конечная проблема знания, как далекий идеал будущего, жить же всем нам приходится в настоящем при наличии познавательных ресурсов данной эпохи, не могущих дать точного ответа на все запросы ума. Но так как жить без единства понимания все таки бесконечно мучительно и просто даже психологически невозможно, то в конце концов эту верховную потребность в единстве человечество во все времена и эпохи удовлетворяло интуитивным путем — и эту свою религиозно-философскую интуицию, в которой наше внутреннее «Я» гармонически сливается с внешним миром, это непосредственно многими ощущимое всеобъемлющее мироединство назвало Богом. Понятие о Нем именно в силу своей широты и всеобъемлемости, если не логически, то психологически легло в основу всех остальных понятий, оно стоит в начале и в конце всякого пути. Оно и первая причина бытия, и последняя цель человеческой жизни, последняя проблема человеческого сознания. Как бы ни различались религиозные представления людей, но для каждого религиозного человека Бог есть основа сознания, основа морали и основа бытия. В нем олицетворяется живой Разум Вселенной, абсолютная логика всего существующего, синтетическое сочетание всего, что есть в нас и вне нас. Чтобы определить орбиту небесных светил и момент появления какой-нибудь кометы, астрономы целыми годами сидят за вычислениями сложнейших уравнений. Но разве якобы слепая и лишенная всякого интеллекта материальная Природа не разрешает все эти уравнения математической механики в один момент и притом с безусловною точностью? Разве они не решены и не предрешены сами собой на все времена и для всяких случаев в самом механизме объективных явлений и в их взаимной причинно-логической связи? Человеческий гений и человеческое знание — это только робкое приближение к абсолютной мудрости сущего. Мыслить — значит ощущать и отражать строительство этого универсального активного творческого

начала логической мысли, созерцать его и в самом себе, и в окружающем объективном мире. Поэтому-то Аристотель говорил, что человек, который мыслит, уже не только человек, но нечто неизмеримо высшее, а его арабский комментатор Аверроэс, обвиненный фанатиками в безверии и кощунстве, совершенно не различал научного размышления от религиозного созерцания³: всякое размышление, всякое изучение Природы погружает ум в бесконечность мирового творчества и становится молитвенным славословием Творцу. Из всех слышанных мною определений Бога меня больше всего поразила формула, данная полумифическим мудрецом глубочайшей древности — Гермесом: «Бог есть совокупность (синтез?) всех антиномий»⁴. Этими тремя словами он из тьмы веков глубже и полнее выразил психологию религиозного чувства современности, чем вся наша философско-теологическая литература, включая даже чрезвычайно богатую материалом и творческой мыслью книгу профессора Бутру⁵.

Основная ошибка всей современной и философской, и теологической литературы заключается в том, что она очень мало сосредоточилась на антиномиях человеческого сознания, разработанных Кантом в «Критике чистого Разума». Любопытнее всего, что гермесовское определение Бога напротив, как бы превосхищает эту самую важную кантовскую работу и логически строится на ней. Необходимость мистического понимания, действительно, логически вытекает из полной невозможности законченного и гармонического опытно-чувственного познания. Если бы человек был в силах схватить своею мыслью всю Вселенную, Бог был бы ему уже не нужен, потому что он в самом акте своего познания фактически слился бы с духовным началом физического мира и сам сделался бы Богом. Но та же самая наука, которая делает нас царями Природы, выясняет, что многие физические силы, как, например, магнетизм, крайние лучи солнечного спектра, крайние ноты звукового регистра, слишком сильные и слишком слабые электрические токи и пр., и пр., никак не улавливаются и совершенно не ощущаются нашими органами чувственного восприятия — слухом, зрением, и осязанием и т. д. Из непрерывной трансформации мировой энергии мы воспринимаем только отдельные моменты. Поэтому единая и непрерывная реальность в нашем чувственном восприятии становится уже прерывной и раздробленной на отдельные впечатления, на отрывочные феномены, которые мы должны логически связывать и объединять. Эту прерывистую раздробленность пятичувственного восприятия заполняет, таким образом, наша логически отвлеченная или интуитивная мысль, которая становится как бы шестым (и в то же время главным) ресурсом познания реальности. Сводить же источник познания только к ощущениям — значит духовно кастрировать самих себя, ослеплять свой собственный Разум и бесконечно суживать объективную реальность...

Из той неограниченности чувственных восприятий вытекает и тот непреложный вывод, что внешнее объективное бытие оказывается неизмеримо более широким, чем узкий круг доступных нам ощущений. Весь наш чувственный мир — только ничтожно малая частица физически неощутимого Сущего. Поскольку познание его основывается на нашем чувственном опыте и непосредственном наблюдении, мы самым строением своей нервной системы обречены судить о великом и неведомом целом по этой ничтожно маленькой части. Мы со всех сторон, как узник стенами тюрьмы, окружены невидимой, неощутимой и чувственно-непознаваемой Реальностью. Таким образом, сама же опытная наука указывает и пределы, и границы опытно-чувственного познания и говорит о безграничности непознаваемого.

Однако даже и в этих страшно суженных пределах наше чувственное познание оказывается по самому внутреннему строению своему логически-несостоятельным: по мере развития и углубления своего разума человек все больше и мучительнее начинает чувствовать его полное бессилие и непримиримые противоречия. Например, лежащий в основе всех естественных наук закон причинности заставляет искать первой причины всех явлений и в то же время логически не допускает такой первопричины, потому что сама она была бы уже беспричинной и, следовательно, самым бытием своим опрокидывала бы весь закон. Точно так же понятие делимости заставляет нас дробить материю на неделимые атомы и в то же время не позволяет нам представить себе такую частицу, которая не могла бы быть мысленно разделена на еще меньшие части. Процесс умножения и деления растет с каждой единицей, прибавляемой к множителю и к знаменателю, а так как ряд чисел бесконечен, то нет предела и делимости. При бесконечной делимости пространства и времени движение представляется как бесконечный ряд точек покоя и становится абсолютно непонятным, а ведь вся наша чувственная реальность сводится к движению. В основе всех конечных понятий лежит непостижимая для нас бесконечность и приводит их к абсурду. И вот, на таких-то абсурдах и противоречиях оказывается построенным все наше чувственно-эмпирическое, из внешних ощущений сотканное понимание окружающей нас действительности.

На этих внутренних противоречиях разума строил свои ошеломляющие парадоксы еще древнегреческий философ Зенон, но схематическую разработку дал им величайший философ нашей эпохи Иммануил Кант. Однако, давая точную формулу основных антиномий сознания, он не сделал всех вытекающих из них выводов и не оценил их мирового значения в дальнейшей истории человеческой мысли, во всей последующей эволюции и грядущей судьбе человечества. Между тем это чудо утонченно-критического философского анализа таит в себе одну роковую особенность: оно убивает породившую его человеческую

мысль. Человек, сознавший внутреннюю противоречивость своего мышления, полное его бессилие и тщету, уже не может продолжать мыслить, он может понять только одно — что ровно ничего не понимает ни в себе самом, ни в окружающем мире. Кантовские антиномии ведут к самоотрицанию всего нашего логического или, точнее говоря, чувственно-эмпирического сознания. Это или конец и смерть, или начало чего-то совсем нового — открывшаяся дверь в какой-то другой психический мир, перевал в какое-то другое мировое сознание, в новую фазу бытия.

Следуя по тому же пути диалектического самоанализа, великий учитель Востока Будда закончил свою мудрость проповедью бездонного скептицизма — «отрицанием всякого отрицания и отрицанием всякого утверждения» и заживо погрузился в Нирвану. Такой же ужас пережил, судя по «Исповеди», и наш европейский Будда — Лев Толстой. Но из самоотрицания чувственно-эмпирической мысли логически вытекает и отрицание чувственно-эмпирической жизни, и отрицание всей чувственно-эмпирической действительности. Восток и Будда, отвергнув сей чувственный мир и на чувственных данных построенное сознание, нашли приют в Нирване, в идее какого-то сверхчувственного бытия. Но весь насквозь чувственный Запад, во всем пропитанный эмпиризмом, не представляющий себе иной реальности, кроме видимой и осязаемой, не знает Нирваны. За пределами чувственного мира ощущений и грубо-чувственной жизнедеятельности своей он видит только стены кладбища или зияющую пасть крематория, темный провал бытия, какую-то черную бездну без конца и края, которая дышит ему в душу леденящим ужасом. Поэтому в западных условиях из крайнего скептицизма родилась гибельная философия мировой скорби, эпидемические самоубийства духовно ищущей молодежи, мрачная поэзия байронизма и трагическая неуравновешенность духовно мятущегося нищестанства.

Толстой, как русский гений, по стихиям своей внутренней психической жизни был только наполовину европейцем, другой же половиной своей души, как дикий скиф, попирает всю западную цивилизацию и примыкает к восточному миру. Поэтому-то для него, как и для Будды, именно с момента самоотрицания чувственно-эмпирического сознания начался переход к какому-то другому, в сущности мистическому или полумистическому сознанию, к сверхчувственному и сверхиндивидуальному пониманию и самого себя, и вселенной. В этом высшем понимании и Будда, и Толстой, в разной мере и с различной степенью цельности, после своей духовной смерти нашли свое духовное воскресение, а вместе с ним и разрешение прежде неразрешимых антиномий. Таким образом, зародившаяся в неведомые времена формула полумифического древнего мудреца охватывает собою не только всю трагедию современной европейской мысли, но даже предугадывает и грядущий

исход этой мировой трагедии — разрешение антиномий чувственно эмпирического, индивидуального сознания в высшей стадии мистического, *сверхчувственного* и *сверхиндивидуального* сознания.

* * *

По странной случайности эти колоссального значения выводы и последствия антиномий, предвиденные еще Гермесом, остались как бы скрытыми от самого Канта. Кант искренно думал, что, если мы не будем переходить запретной черты и ограничимся лишь сведением к единству непосредственно воспринимаемых чувственных явлений, не посягая на познание лежащих за ними непознаваемых сущностей, то будем жить в мире с антиномиями, как с добрыми соседями, и они нисколько не омрачат ни нашего логического мышления, ни нашего счастливого существования на свете. В этом заключении он существенно погрешил и против истины, и даже против логики. Почти все кантовские антиномии одного происхождения: все они рождаются из противоречий нашего конечного чувственного разума с понятием бесконечности и обнаруживаются вовсе не при дерзновенных попытках заглянуть по ту сторону реального, а *при всякой попытке представить себе этот мир как единое целое.*

«Мир должен иметь начало в пространстве и времени, *иначе он не был бы цельным*, — рассуждает Кант. — Но невозможно мыслить начала или конца пространства и времени, так как каждый пункт мыслится только в соотношении с другим пунктом. Мир должен состоять из частей (атомов или монад), которые уже не могут быть делимы, потому что в противном случае никогда бы не могло закончиться суммирование частей. Но все, что мы можем представить себе, делимо, и каждое тело мы можем мыслить разделенным на меньшие части. Ряд причин должен иметь первый член, ибо в *таком (только) случае мир будет законченной системой и будет возможно полное причинное объяснение всех явлений.* Но допущение первой причины противоречит закону причинности, ибо эта первая причина сама была бы уже беспричинной» («Критика чистого разума»).

Как видите, при всех этих антиномиях сам Кант не делает никаких попыток выйти за пределы чувственного опыта, но лишь стремится привести его к логическому единству, — и каждый раз встречается с непримиримыми внутренними противоречиями своих основных совершенно реальных представлений и понятий о пространстве, о времени, о делимости, о причинности и пр., т. е. именно об этом чувственном реальном мире. Он только точно сформулировал основные противоречия человеческого разума, но не выяснил их психологического источника, не докатился до их корня и поэтому, вполне естественно, недооценил их роковых последствий во всей дальнейшей эволюции человечества.

Скорбный список кантовских антиномий следует дополнить еще антиномией цели: сознательный человек не может жить без цели, но как только он найдет эту последнюю цель своего существования, сама она тотчас же становится бесцельной, а вместе с тем и наша жизнь делается пустой, темною, жалкою и бессмысленной, для сознательного человека, неспособного к бесцельным действиям, уже психологически невозможной. Этот трагический процесс интеллектуального самоотрицания и самоуничтожения сознательной личности с потрясающею правдивостью обрисовал Толстой в своей «Исповеди».

Если все остальные антиномии сказываются только в области отвлеченного мышления, доступной одним философам, то эта последняя антиномия, напротив, вонзает свое смертоносное жало в самое сердце практической действенной жизни и совершенно убивает способность жить в каждом последовательно рассуждающем человеке. Вскрытие внутренних противоречий сознания делает, таким образом, невозможной ни мысль, ни жизнь, не оставляет иного исхода, кроме духовного самоотрицания и физического самоубийства. Но на таком печальном итоге философского творчества человечество, разумеется, никак не может примириться и успокоиться. Это заставляет нас видеть в антиномиях не только естественный конец старого чувственно-эмпирического сознания, но и начало какого-то нового, более широкого, идущего ему на смену реально-мистического сознания. Мучительная, потрясающая мир агония первого, несомненно, уже таит в себе зачатие и зарождение второго. Мысль человеческая вообще движется вперед только сознанием своих противоречий. Противоречия, гениально вскрытые Кантом, глубже и грандиознее всех остальных, значит именно они и должны дать мощный толчок к колоссальнейшему перевороту человеческого сознания.

Для того чтобы приобрести какое бы то ни было единство понимания, нужно прежде всего примирить наше конечное сознание с лежащею в основе его понятий бесконечностью, а постижение Бесконечности доступно человеку в экстативно-мистическом состоянии. Это значит, что мистика сама по себе является одним из необходимых элементов познания, его особливим орудием и методом, ибо фактически она представляет собою не что иное, как источник каких-то сверхчувственных, или точнее, *сверхиндивидуально-чувственных* непосредственных восприятий. Плотин называет их внутренним зрением, «видением с закрытыми глазами». Законность и значимость такого рода непосредственных внутренних восприятий признал даже такой положительный мыслитель, как Авенариус⁶. Истинное познание, несомненно, должно охватить не только внешний, но и внутренний опыт человека, следовательно, оно ни в коем случае не может отрицать данные мистического созерцания, но должно стремиться согласовать их с данными чувственного восприятия. И действитель-

но, именно в полноте своего философского окрыления и логической самокритики своей оно приводит последовательно рассуждающих людей не к отрицанию мистики, а к отрицанию явно односторонних методов и систем, формулирующих собою наше внутренне разлагающееся и умирающее в этом логическом разложении чувственно-эмпирическое сознание: подобно окруженному горящими угольями скорпиону, наша мысль, не находящая никакого логического выхода из заколдованного круга непримиримых противоречий, вонзает свое критическое жало в собственную грудь и кончает свою эволюцию отрицанием самой себя. Беспредельно мучительное ощущение внутренних противоречий чувственного сознания, превращающих и жизнь, и мир, и нас самих в какой-то грандиозный абсурд, в беспросветную космическую бессмыслицу, знаменует собою приближение человечества к какой-то новой фазе духовного развития, в которой мистика логически сольется с реальностью. Вот почему истинная религиозность видит в науке, в философии и математике не врага и соперника, а лучшего друга и вернейшего союзника, даже больше того: смотрит на них как на свой собственный авангард. Поскольку университеты и академии действительно являются храмами творческой мысли, стихийно устремляющейся к единству миропонимания, они сами возводят в душах человеческих алтари и церкви, где возносятся молитвенные гимны Единому.

Откуда же рождается иллюзия взаимной методологической розни и борьбы? Источник ее двоякий: с одной стороны фанатический религиозный догматизм, не допускающий никакого рассуждения, и с другой стороны — не окрыленное творчеством научное рутинерство, столь же догматическая самоослепленность мало рассуждающих узких профессионалов знания. В сущности, Шестов ведет свою тридцатилетнюю войну вовсе не с наукой и разумом, а только с тупым догматизмом их жрецов, с египетскою тьмою вульгаризованного полупросвещения, с ничтожеством и ложью самоуверенного полужнания. В его иногда наивных протестах против таблицы умножения скрыт глубокий смысл: освещая и комментируя Достоевского, он раскрывает перед читателем непримиримый антиномизм человеческой мысли, всю глубину которого наш гениальный психолог глубже почувствовал и ярче выразил, чем Кант и вся европейская философия. Но, начиная с антиномизма моральных понятий своих героев — Раскольникова, Карамазова и пр., — Достоевский не кончает им, а, перейдя его, как наиболее мучительную и трагическую фазу внутреннего развития человеческой души, заканчивает пламенной проповедью единой мистической основы, и морали, и жизни, и понимания. Анализируя и освящая Достоевского, Шестов, однако, не идет за ним до конца и как бы застревает где-то на полдороге. Быть может, по соображениям тонко рассчитанной литературной

тактики он ограничивается одним отрицанием антиномического человеческого знания, но без экстаивно-мистического подъема, ведущего к возрождению. Эта хроническая недоговоренность, эта половинчатость и незавершенность процесса его мысли гораздо больше роднит Шестова с Ницше, чем с Достоевским. Он пишет чрезвычайно сильно и убедительно, часто даже увлекательно-красиво, но всегда в конце концов оставляет своего читателя ни с чем: отнимая науку, дискредитируя разум, не дает взамен ничего другого. В итоге получается один голый анализ без синтеза, рассуждение без последнего вывода, тяжкая болезнь духа без перспективы выздоровления. Раскрываемые противоречия не находят примирения, ярко обнажаемые основные антиномии остаются без всякого решения. Выходит так, что наука угробила Бога, а Шестов угробил науку, но Бога-то не воскресил. В итоге, вместо какой бы то ни было перспективы сознательной жизни если не верой, то хоть отвлеченной мыслью, получается уже не одна, а целых две величественных гробницы, наполненные душливыми смрадом тления.

И это — большая ошибка, горькая неправда, потому что тот же Достоевский, именем и авторитетом которого систематически оперирует Шестов, перевалил за антиномии, нашел решение их в Христовой мистике и зовет нас вовсе не к смраду и тлению, а к духовному воскресению и жизни — жизни, как-то совсем иначе понятой, внутренне озаренной и в просветленном понимании своем воистину бесконечной...

А. М. РЕМИЗОВ

Ответ на анкету:

«Ваше первое литературное выступление»

Охотнее всего и с подробностями любят старые писатели вспоминать о начале своей литературной работы. Спросите у Льва Исааковича Шестова, вот кто порасскажет мастер — десять вечеров будете слушать, а всего не переслушаете: и как ему «опытные писатели» слог выправляли с «плевательницей, то бишь чернильницей», и как Тулов к Толстому за статьей ездил, и о Бердяеве, и о Челпанове¹. Умеет и Николай Александрович Бердяев вспомнить такие обстоятельства, какие в историю литературы не попадают и вовсе не за неуместностью, а по небрежности и невниманию сочинителей. И все это понятно, ведь с первым напечатанным произведением связаны самые яркие надежды, и лишь

раз чувствуешь в себе твердую уверенность: еще вчера ничего, а с сегодняшнего дня попал в ряды неизгладимых никаким временем имен — от Фалеса до Толстого. Когда появилось мое первое напечатанное произведение: «Плач девушки перед замужеством» (8. IX.1902 г. в газете «Курьер», Москва; входит в книгу «Посолонь», изд. Таир, Париж, 1930), и притом совершенно неожиданно для меня — мои начинания не одобрил ни один «опытный писатель», — я, вознесенный до Фалеса, прежде всего задал себе вопрос: как же я себя теперь именовать должен? И летом, на следующий год, очутившись в Херсоне, на опросном листке городской библиотеки в первый раз написал в рубрике занятий — «писатель».

Когда писал, ничего не пропустил в «писателе», ни одной буквы, но когда подал листок с «писателем» библиотекарше, и она, взглянув на него, как-то так посмотрела на меня — так смотрят подозрительные на почте, когда подаешь заказную бандероль с надписью «manuscrit pour l'impression», которая расценивается как «imprimé», — и я посмотрел на нее... А через три дня попросил знакомого снести в библиотеку взятую книгу, и больше не брал книг, так и залог пропал. Или нельзя так сразу в Фалесы вскочить, а надо время.

Прошло три года, напечатан был мой роман «Пруд», а уж в «Курьер» меня больше не принимали. Случилось, искал я квартиру и обратился к какому-то «полковнику»: сдавал квартиры в собственном доме. Говорили об условиях, и чего можно, и чего нельзя, и, как всегда, говорили не о действительных требованиях, а о возможных; я несколько раз спрашивал: «Можно ли петь после двенадцати?» — и не потому, что бы я пел, а имея ввиду наезды в Петербург Льва Исааковича Шестова. И когда обо всем договорились, полковник обратился ко мне с самым животрепещущим для меня вопросом: «Чем вы занимаетесь?» И я не нашел в себе той уверенности, какая была у меня в херсонской библиотеке, и не без застенчивости, но и лукаво ответил: «Я так». И ответ мой решил все дело: от квартиры пришлось отказаться — одна из комнат в подвальном этаже оказалась залита водой — но, сколько не просил я вернуть задаток, 20 рублей, «полковник» не вернул. Но когда ж — в какие сроки я найду в себе право называться без всякого такого, двусмысленного, «так» — «писатель»? Я об этом долго потом думал. И как-то совсем незаметно — автоматически — прикрепилось название. И в войну я уж смело сказал хозяйке, передававшей квартиру, что я писатель; и получил ответ: «У меня муж был писатель, ни за какие деньги!» Но я не оправдывался и не опровергал. И теперь, после стольких лет литературной работы, мне не раз приходилось здесь, в Европе, доказывать свое звание: не верят — и в кардидантите² я не числюсь «писатель», а redacteur. И скажу так: не всякому дается легко прыгнуть в Фалесы, но еще труднее удержаться.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Лев Шестов и Киркегард

Книга Л. Шестова о Киркегарде*, прекрасно переведенная на французский язык, — быть может, лучшая из его книг. Она написана блестяще, как и большая часть книг этого автора. В ней основная мысль его выражена наиболее концентрировано и с наибольшей ясностью, если, впрочем, можно требовать ясности от мыслителя, который отрицает мысль и борется против познания. Формальный недостаток книги в утомительно частом повторении одного и того же, одних и тех же фраз, выражающих, по-видимому, самое важное для автора. Я считаю Л. Шестова очень замечательным и оригинальным мыслителем и очень ценю его проблематику, очень сочувствую его борьбе против власти «общего» над человеческой жизнью, борьбе против необходимости, его жажде свободы. Но богата и пространна лишь его отрицательная философия, его положительная философия бедна и коротка, она могла бы вместиться на полстраницы. Иначе и быть не может, — то, чего он хочет, может быть выражено в мысли и слове, это чистая апофатика. Но вместе с тем он остается на территории мышления и разума. В книге о Киркегарде я даже нахожу целую космогонию, хотя и кратко выраженную. Это все-таки конструкция ума, хотя в основании этой конструкции лежит трагический опыт жизни самого Л. Шестова и его любимых героев. Как и следовало ожидать, по книге Л. Шестова нельзя узнать самого Киркегарда, узнается лишь автор книги. Киркегард лишь прекрасный повод для развития темы, которая его самого мучит и которой он посвятил все свое творчество. Многого у Киркегарда он не замечает. Но Киркегард ему особенно близок, он потрясен его судьбой, и встреча с ним для него важное событие. Л. Шестов — экзистенциальный философ. Но экзистенциальная философия, т. е. философия, обращенная к субъекту, а не к объекту, не может быть только рассказом о пережитых человеческих несчастьях. Пережитая трагедия может быть источником познания, но сама пережитая трагедия не есть еще философия, философское познание есть акт осмысливания, совершенный мыслителем в отношении к пережитой трагедии. Л. Шестов отрицает этот познавательный акт, как внушение древнего змия. Но по непоследовательности он его все-таки совершает, и это его спасает как мыслителя. Трудности, которые стоят перед Л. Шестовым, когда он хочет выразить свою тему, так велики, что они могли бы сделать его положение как философа безнадежным.

* *Léon Chestov. Kierkegaard et la philosophie existentielle. Librairie J. Vrin. Paris, 1936.*

Он может быть принужден был бы умолкнуть. Но все это сглаживается в книгах Л. Шестова, и получается даже иллюзия ясности. Это объясняется литературным талантом Л. Шестова, иронией, к которой он постоянно прибегает в своем изложении, и своеобразным подкупающим лиризмом, необычайной чувствительностью, сообщающей его писаниям особенную человечность. Только на эмоциональном языке понятно то, что он говорит, на язык же интеллектуальный, который, впрочем, Л. Шестову очень свойственен, с трудом переводимо. Нельзя отделаться от впечатления, что Л. Шестов прежде всего борется с самим собой, с собственным рационализмом, собственными рационалистическими препятствиями для веры. И он хочет убедить нас, что у всех те же рационалистические препятствия, что все находятся во власти зминого разума. Это может показаться убедительным, потому что он имеет дело почти исключительно с философами, людьми познания, и с ними борется, он не обращается к свидетелям веры. В сущности, шестовская мысль очень деспотична. Деспотичность мысли его всегда результат двуличного деления мира и направлений мысли. Один член этого деления есть темное царство — греческая философия, Сократ, Аристотель, Спиноза, Кант, Гегель, познание, разум и мораль, общеобязательные истины, необходимость. Другой член деления есть светлое царство — Библия, вернее некоторые слова Библии, Тертуллиан, Паскаль, Лютер, Ницше, Достоевский, Киркегард, вера, неограниченные возможности «по ту сторону добра и зла», жизнь, свобода. Для темного царства разума, морали и познания в сущности спасения нет, его нет почти для всех философов, для величайших из них. Когда я читал последнюю книгу Л. Шестова, очень волнующую книгу, у меня было мучительное впечатление, что она вся построена условно и что автор не убежден в реальном существовании этого условия. Если есть Бог, то существуют неограниченные возможности, то однажды бывшее — отравление Сократа, прогрессивный паралич у Ницше, лишение невесты у Киркегарда — может стать небывшим. Тогда возможна победа над необходимостью, калечащей нашу жизнь, возможна свободная и райская жизнь. Но мысль Л. Шестова носит особенно трагический характер, потому что Бог, для которого все возможно, который выше всякой необходимости и всех общеобязательных истин, остается условной гипотезой. Бог постулируется для спасения от власти разума и морали, подобно тому, как Кантом он постулировался для спасения морали. Л. Шестов силен своим отрицанием, а не своим утверждением, своей тоской по вере, а не своей верой. Книги его, скорее, оставляют впечатление, что последнее слово принадлежит разуму, общеобязательным истинам, морали, необходимости, невозможности освобождения от мучений для Ницше и Киркегарда.

Главное для Л. Шестова вера. В этом он близок к Лютеру. Греху противоположна не добродетель, а вера. Только вера может спасти,

только вера в Бога, для которого все возможно, который не связан никакой необходимостью, может вернуть Иову его быков и его детей, Аврааму — Исаака, Киркегарду — Регину Олсен¹ и пр. Вне веры нет спасения от власти необходимости. Но как возможна вера и у кого она есть? Читая Л. Шестова, остается впечатление, что вера невозможна и что ее ни у кого не было, за исключением одного Авраама, который занес нож над своим любимым сыном Исааком. Л. Шестов не верит, что есть вера у так называемых «верующих». Ее нет даже у великих святых. Ведь никто не движет горами. Вера не зависит от человека, она посылается Богом. Бог же никому почти не дает веры, Он не дал ее Киркегарду, не дал ни одному из шестовских трагических героев. Единственный путь оказывается закрытым. Л. Шестов составил себе максималистическое понятие о вере, при котором она делается невозможной и ее ни у кого нет. Но это понимание веры не соответствует всем величайшим свидетельствам о вере в истории человеческого духа, свидетельствам ап. Павла, всех апостолов и святых, пророков и религиозных реформаторов. Для Л. Шестова вера есть конец человеческой трагедии, конец борьбы, конец страданиям, наступление неограниченных возможностей и райской жизни. Это есть ошибочное понимание веры и для многих оно является предлогом, оправдывающим неверие. Вера есть не конец, не райская жизнь, а начало трудного пути, начало героической борьбы, которой Л. Шестов не хочет. Верующий продолжает нести на себе тяжесть мировой необходимости, разделяет тяжесть неверующих. Верующий проходит через испытания, сомнения, раздвоения. Человеческая природа остается активной, а не пассивной. Л. Шестов составил себе такое понимание веры потому, что он связывает райское блаженство с пассивностью человеческой природы. Активность человеческой природы для него есть разум, знание, мораль. Свобода получается лишь от Бога, человек тут ни при чем, он лишь пользуется и наслаждается свободой, созерцает утреннюю звезду, соединяется в любви с принцессой. Ничто так не отталкивает Л. Шестова, как героизм. Пассивность человеческой природы в отношении к Богу есть всегда одна из форм квиетизма. Л. Шестов призывает к Библии и откровению, чтобы освободить человека от власти Сократа и греческой философии, власти разума и морали, общеобязательных истин. Но из Библии берет он лишь то, что ему нужно для его темы. Он не библейский человек, он человек конца XIX и начала XX века. Ницше ему ближе Библии и остается главным влиянием его жизни. Он делает библейскую транскрипцию ницшевской темы, ницшевской борьбы с Сократом, с разумом и моралью во имя «жизни». Библия для него почти исчерпывается сказанием о грехопадении, Авраамом и Иовом. Он как будто забывает, что главная, центральная фигура библейского откровения не Авраам, а тот, кто говорил лицом к лицу с Богом, — Моисей. Но библейское откровение Бога через Моисея,

которое составляет основу юдаизма и христианского Ветхого Завета, есть откровение закона, десяти заповедей. Совершенно ясно, что Моисей Л. Шестову не годится, он не его человек, он охотно его поместит в линию Сократа. А между тем что же может быть более библейского, чем Моисей? Авраам, занесший нож над любимым сыном, и для Киркегарда и Л. Шестова есть лишь литературный образ, иллюстрирующий их тему о вере, как сфере неограниченных возможностей. Образ Авраама потрясающий, но в нем открывались еще первобытные верования об умилоствлении Божества человеческими жертвоприношениями.

В чем же основная идея Л. Шестова, если позволительно говорить об идеях в применении к нему? Эта идея выражена в последней книге с большим талантом и блеском, с большой силой сосредоточенности. Л. Шестов рассказывает свой миф о миротворении и грехопадении. Это целая сжатая космогония. Бог абсолютно свободный, никакими вечными истинами не связанный, для которого все возможно, сотворил мир и человека. И все было «добро зело». Бытие от Бога, мировая и человеческая жизнь от Бога прекрасны. Жизнь была райская. Райская жизнь была питанием от древа жизни. Но вот из бездны небытия пришел змий и голос змия заворожил человека. Он соблазнил человека плодом с древа познания добра и зла. Знание овладевает миром, и рай кончился, начался ужас и страдание. Бездна небытия (néant) через соблазн знания превращается в необходимость (вечные истины знания), необходимость превращается в разум и мораль, разум и мораль превращаются в вечность. Л. Шестов враг вечности, видит в ней последнее превращение небытия. Вечность от змия, а не от Бога. Он также враг духа и мистики. Вечность, дух, мистика, иной мир — все это фиктивные выдумки разума вследствие потери единственной реальности этой земной жизни, сотворенной Богом. Л. Шестов враг вечности, потому что под вечностью он понимает вечные истины разума, вечные законы природы, т. е. необходимость. Ну а как же быть с вечной жизнью конкретных живых существ, вечной жизнью Иова, Сократа, несчастного Ницше и несчастного Киркегарда и самого Л. Шестова? Вражда к этой вечности была бы признанием смерти последним словом жизни. Но какая же райская жизнь при торжестве смерти. Так и с враждой Л. Шестова к духу. Он понимает под духом разум и порождаемую им необходимость. Но под духом можно понимать свободу, освобождение от царства необходимости, и это единственное верное понимание. Как это ни странно, но у Л. Шестова можно открыть очень сильный элемент манихейства. Для него мир находится в безраздельной власти змия. Миром правит необходимость, которая есть трансформация небытия, т. е. миром правит змий, правит через разум с его непреложной истиной и добром. Нигде и ни в чем не видно, чтобы в мире действовал Бог. Бог действует исключительно через веру, но, как мы уже видели, и веры по-настоящему ни у кого нет. Свободы нигде найти нельзя. Высшая

точка мировой жизни — мучение и корчи человека, отчаяние таких людей, как Киркегард. Никакого пути для Л. Шестова не раскрывается. Всякий путь принадлежит царству обыденности. Интересно вникнуть, что понимает Л. Шестов, когда говорит о Боге. В его книге о Киркегарде это почти совершенно выясняется. Бог есть неограниченные возможности, и эти неограниченные возможности нужны для исполнения человеческих желаний, для того, чтобы сделать великие несчастья, пережитые человеком, небывшими. Бог есть возвращение любимого сына Исаака Аврааму, волов и детей Иову, возвращение здоровья Ницше, Регины Олсен Киркегарду, Бог есть то, чтобы бедный юноша получил принцессу, чтобы подпольный человек «пил чай» («миру не быть или мне чаю не пить»). Но почему Л. Шестов так уверен, что Бог абсолютно свободный (свобода Бога почти отождествляется с произволом) хочет вернуть Регину Олсен Киркегарду и дать принцессу бедному мечтательному юноше? А может быть Бог этого совсем не хочет и предпочитает, чтобы Киркегард лишился невесты, а бедный юноша не получил принцессы? В этом случае тщетны надежды Киркегарда и Л. Шестова на Бога. В число неограниченных возможностей Бога входит и та возможность, что Бог не хочет, чтобы Киркегард обладал Региной Олсен, а бедный юноша принцессой. Очень возможно, что это не змий, не необходимость, не разум и знание, не Гегель, а Бог лишил Киркегарда Регины Олсен. Я даже позволяю себе думать, что может быть это не так уж плохо. Регина Олсен, вероятно, была самой обыкновенной мещанкой, и при счастливой семейной жизни Киркегард, может быть, произносил бы добродетельные пасторские проповеди и писал бы банальные богословские книги, но мы не имели бы его гениальных творений и Л. Шестов не имел бы случая написать о нем прекрасную книгу. «Жизнь», столь пленяющая врага разума и знания, духа и вечности, совсем не такая прекрасная вещь. Бог не есть исполнение человеческих желаний, Бог, вероятно, что-то совсем другое. Да и вопрос о желаниях сложен. Один бедный юноша мечтал о принцессе. Об этом Л. Шестов тысячу раз повторяет в своей книге и на этом строит свое богопознание. Но вот есть другой бедный юноша. Он мечтает о познании тайн бытия или о научных открытиях тайн природы. Оказывается, что Бог не может удовлетворить желаний этого юноши, их может удовлетворить лишь змий, ибо знание от змия, а не от Бога. Л. Шестов не замечает, что он этим страшно ограничивает свободу Бога и его возможности. Все у него основано на идеализации и апофеозе жизни, в этом отношении он в линии *Lebensphilosophie*. Клагес, у которого нет значительности шестовской религиозной проблематики, тоже хочет исключительно питания от древа жизни² и видеть в духе и разуме паразитов, высасывающих соки жизни. Но жизнь есть все. Почему знание не есть жизнь? Знание есть тоже часть жизни, оно есть событие в бытии. И юноша, мечтавший о знании, не хуже юноши, мечтавшего о принцессе.

В книге о Киркегарде, быть может, впервые у Л. Шестова есть неприятные страницы о христианстве. Христианство попадает в линию Сократа, стоицизма, идеализма, т. е. в линию змия, в линию небытия, превратившегося в разум и мораль, в вечность. Л. Шестову совершенно чужда тайна искупленья, для него искупление есть выдумка разума. Он забывает, что крест был для иудеев соблазн, для эллинов — безумие. Вопреки Л. Шестову, для разума легче всего признать Бога всемогущим, для которого все возможно, и очень трудно признать Бога страдающего и распятого. Для Л. Шестова ничего не говорит божественная жертва любви, божественное распятие, ему это кажется ограничением свободы и всемогущества Бога. Это у него есть наследие юдаизма. Для Л. Шестова неприемлемо вочеловечение Бога. Бог стал человеком — ему это кажется приемлемым для разума и выдуманным разумом, в то время как для разума это непостижимая тайна и парадокс. Да простит мне борец против разума, но я здесь вижу в нем рационалиста. Как это ни странно, но Л. Шестов видит в религии, особенно христианской религии, «опиум для народа», замаскированные разум и мораль, укрепляющие обыденность через обетование выдуманной вечности, выдуманного духовного мира. Остается наиболее непонятным, как решает Л. Шестов вопрос о смерти, который всегда его беспокоил. Является ли конечным существование конкретного существа? Отрицает ли Л. Шестов лишь вечные истины разума и морали или отрицает также вечную жизнь? Это основной вопрос. Как быть с бесконечными стремлениями человека? На что можно надеяться? На то, что Бог есть неограниченные возможности. Но ведь Киркегард умер, не получив Регины Олсен, Ницше умер, не излечившись от ужасной болезни и не вкусив по-настоящему плодов от древа жизни, Сократ отравлен, и дальше ничего. Все мы умрем без исполнения наших бесконечных желаний, не вкусив в полноте плодов древа жизни. Никто в рай не попадет на этой земле, в этом времени. Какой смысл имеют шестовские призывы к Богу, которому все возможно, который может избавить Киркегарда от мучений, если Бог не дает воскресения к вечной жизни? Шестовская борьба против разума и этики оказывается столь же бессильной перед трагической судьбой человека, как и разум и этика. Повторяю, я бываю часто вместе с Л. Шестовым в его проблематике, в его восстании против власти «общего», выдуманного разумом и этикой, над человеческой судьбой. Но Л. Шестов проповедует пассивность человека. Человек для него греховен, но не виновен, поэтому безответствен, поэтому и пассивен. Активен лишь Бог, но Бог ничем себя не обнаруживает в мире. Знание ведь есть одно из проявлений человеческой активности. Разум может быть поработителем человека, но может быть и слугой человека. Не от знания произошло несчастье человека и мира, совсем неправдоподобно, что оно произошло от знания. Знание познает необходимость, но не оно создает ее. Необходимость

есть порождение объективации. Главный философский недостаток Л. Шестова я вижу в том, что он не устанавливает различия в формах и в ступенях знания. Он также верит в кафоличность и однородность разума, как и его рационалистические защитники, в то время как разум изменчив, разнокачествен и отражает качественные состояния человека и отношения человека к человеку.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Лев Шестов (по случаю его семидесятилетия)

Мы старые друзья с Л. Шестовым и вот уже 35 лет ведем с ним диалог о Боге, о добре и зле, о знании. Диалог этот бывал нередко жестоким, хотя и дружеским спором. Диалог с Л. Шестовым труден, потому что он не диалогический человек, он человек монологический. Л. Шестов — моноидеист, человек одной темы, одной всепоглощающей идеи, он с трудом может стать на чуждую ему почву, проникнуться проблематикой другого, уступить ему, чтобы диалогическая борьба произошла в одной и той же плоскости. Но это свойство, затруднительное для спора и суживающее сознание, составляет и своеобразную силу Л. Шестова, делает мысль его напряженной и сосредоточенной. Л. Шестов прежде всего мыслитель, имеющий свою тему, им не только продуманную, но и глубоко пережитую. Он один из наиболее верных себе мыслителей. Он стоит вне всех течений, направлений, вне книжных влияний. Мысль его связана с целым рядом великих писателей и мыслителей — Ницше, Достоевский, Л. Толстой, Паскаль, Лютер, Киркегард, с которым он встретился лишь в самые последние годы, но она определялась не столько книгами и мыслями этих шестовских героев, сколько их внутренним жизненным опытом и их трагической судьбой. Л. Шестов одиночка, он совсем не социален, он хочет решать свою жизненную тему сам пред Богом и перед тайной существования. Переход Л. Шестова в социальную сферу делает мысль его неинтересной. Он совсем также не психолог, как иногда про него думают, он занимается не психологией своих героев, он на них, на их примере решает все ту же свою тему, которой посвящена вся его жизнь. Поэтому он часто неверно и неполно истолковывает других. На других он хочет выразить себя, таков его метод. Л. Шестов глубоко задумался над тем, как сделать однажды бывшее небывшим.

Тема Л. Шестова религиозная, библейская. Его обращение к Библии особенно ясно видно в последний период творчества. Л. Шестов ищет Бога, в Боге хочет найти свободную жизнь, освободиться от оков не-

обходимости, от законов логики и морали, которые делает ответственными за трагическую судьбу человека. Более всего его мучит проблема грехопадения, о котором рассказано в книге Бытия. Человек сорвал плод с древа познания добра и зла. Л. Шестов истолковывает это в том смысле, что знание и есть источник грехопадения. Разум есть продукт греха. Человек утерять свободу, подчинился необходимости и закономерности, связавших не только его, но и самого Бога. И человек перестал питаться от плодов древа жизни, он изгоняется из рая. Л. Шестов хочет вернуться в рай, к подлинной жизни, которая находится по ту сторону познанного добра и зла. Влияние Ницше было, быть может, самым сильным в жизни Л. Шестова, оно определило отчасти самую его манеру писать, хотя он совсем не ницшеанец в обычном, банальном смысле слова. И мне думается, что тема библейская слишком соединилась у Л. Шестова с темой Ницше, слишком выражена на языке Ницше. Величайшая трудность для Л. Шестова в том, что чисто религиозную тему он выражает и трактует на территории философии. Это как раз и заставляет его вести борьбу против философии, как препятствия для прорыва к Богу. Он всегда противопоставляет эллинскую философию и Библию, Афины и Иерусалим, но возвращается он главным образом в сфере эллинской философии, в Афинах, его библейские мысли и слова сравнительно очень коротки. Иногда кажется, что он предъясняет философии требования, которые могут быть предъявлены лишь религиозной жизни. Но этим обнаруживаются внутренние борения духа в самом Л. Шестове. Это и делает интересными и значительными его писания. Он прекрасный писатель. Это качество может иногда быть препятствием для обнаружения жизненного опыта. Но у Л. Шестова всегда виден жизненный характер его философствования. Его философия принадлежит к типу философии экзистенциальной, хотя сама немного иначе понимаю экзистенциальную философию.

Нельзя отрицать значительности шестовской темы. Л. Шестов принадлежит к людям, которых мучит Бог, которые с величайшим напряжением духа ищут Бога. Он никогда не обнаруживает своей положительной веры, хотя вера для него главное, даже все. Но ищущие Бога иногда стоят выше нашедших Бога. Положительная вера людей бывала так рационализирована, так придавлена понятиями, так подчинена общему, что шестовский протест против такой веры может иметь освобождающее значение. Не раз указывали, что отрицание философии само есть философия, что отрицание разума само пользуется разумом. Но аргумент этот имеет лишь относительное значение. Прорыв за пределы разума возможен и в том случае, если человек еще пользуется разумом. Л. Шестова плохо понимают, многие ошибочно считают его скептиком. Но Л. Шестов заслуживает гораздо большего внимания, чем до сих пор ему уделяли. Он много сделал для приобщения к философии опыта, раскрывавшегося не у философов-

специалистов и которому философы не придавали достаточного значения. Философия есть опытное знание, и трагический опыт жизни имеет огромное значение для этого знания. Я больше всего расхожусь с Л. Шестовым в оценке познания. Он тоже служит делу познания. Познание имеет и освобождающее значение. Иногда кажется, что тут в споре с Шестовым слишком большую роль играет вопрос терминологии. Более всего пленяет в Л. Шестове, что на протяжении всей своей литературой деятельности он никогда ни к чему и ни к кому не приспособлялся, никогда не вульгаризировал своей мысли, не старался ее социализировать. В этом его благородство. Не принадлежа ни к какому направлению, он все-таки принадлежит русскому духовному ренессансу начала XX века и является одним из самых своеобразных мыслителей этой эпохи. Он насыщен темами великой русской литературы, которую он страстно любит и глубоко понимает.

А. М. ЛАЗАРЕВ

Лев Шестов (К его семидесятилетию)

Лев Шестов родился 13 февраля 1866 года в Киеве, где окончил гимназию, а потом юридический факультете со степенью «кандидат прав». Но его влекла не юриспруденция, а философия, и в дальнейшем это — жизнь уединенного мыслителя, посвященная философским трудам. Только в последние лет пятнадцать к философскому писательству присоединяется чтение лекций по философии на русском историко-филологическом факультете в Париже. А ближе на вопрос о биографических данных нужно ответить перечнем тем и дат его философских трудов*), ибо подлинная жизнь Шестова — в его философских

* Вот они: «Шекспир и его критик Брандес», 1898; «Добро в учении Толстого и Ницше», 1900; «Философия трагедии» (Достоевский и Ницше), 1903; «Апофеоз беспочвенности» (Опыт адогматического мышления), 1905; «Начала и Концы», 1908; «Великие Кануны», 1910; «Власть Ключей», 1923; «На весах Иова» (Странствования по душам), 1929 (почти три четверти этой книги были напечатаны в «Современных Записках»); «Скованный Парменид» (об источниках метафизических истин). Из журнальных статей нужно отметить две большие работы в *Revue Philosophique*: «*Dans le taureau de Phalaris*» в первых двух книжках 1933 г. и «*Athènes et Jérusalem*», 1935–1936 гг. Наконец, на днях выйдет, если уже не вышел, его большой труд на французском языке (в переводе с рукописи, еще неизданной): «*Kierkegaard et la Philosophie*

борениях. И те строки из «Мцыри», которые Шестов приводит, говоря о Толстом, хочется применить и к нему: он знал всегда

...одной лишь думы власть,
Одну, но пламенную страсть...

Меняются его темы, материалы, источники вдохновения: Шекспир, Ницше, Толстой, Достоевский, Плотин, Паскаль, Лютер, Киркегард. Но всегда исходный пункт его философии — трагизм человеческого существования, «вечное рыдание земли, теряющееся в вечном безмолвии небес» (Жорж Санд)¹. Или еще — как определял стоик Эпиктет — «начало философии есть сознание человеческого бессилия перед *Необходимостью*»². Но если и эллинские мудрецы, и философы нового времени (были, конечно, и исключения) видят исход в том, чтобы смиренно покориться неизбежности, в этом смирении видеть свою добродетель и в этой добродетели находить свое «высшее благо», то Шестов не может примириться с *Необходимостью*, какие бы возвышенные обличия она ни принимала: с необходимостью, которой пронизаны самоочевидности разума, истина, логика, не больше, чем с внешним принуждением. Он не хочет идеализировать необходимость. Он отвергает всякие моралистические утешения, всякий морализирующий идеализм: лучше уж самый прямолинейный материализм! Он хочет выявить подлинный лик необходимости, бездушный и неживой. Ибо, когда во всем своем нестерпимом ужасе предстанет перед нашим сознанием ее кошмарное царство, может вдруг зародиться мысль, ощущение: не наваждение ли эта ее власть, не наваждение ли так называемая «естественная необходимость» и самоочевидность истин разума, не тот ли «грех», который совершил первый человек, когда, соблазненный плодами с древа познания добра и зла, *познал* *Необходимость* и утерял свободу? Как в кошмарном сновидении самый ужас перед кошмаром может вызвать у спящего порыв к пробуждению, так для Шестова именно предельно-трагическое, последний ужас, безнадежность есть начало философии.

Но это уже не наукообразная философия, послушная самоочевидностям разума, а философия как «*борьба и преодоление самоочевидностей*». Конечно, касаться в краткой заметке тем Шестова — значит только называть их. Шестов не объявляет просто похода против разума и логики: здесь, на отмени времен, где нужно сообща вести борьбу за существование, нужны общеобязательные истины науки, как нужны нормы морали. Но он восстает против захвата разумом власти

Existentielle». Большинство его книг переведены на французский, немецкий, английский, голландский (частью и на японский) языки.

там, где речь идет о «последней» истине, о «едином на потребу», т. е. в философии.

Все мы равно, философы и профаны, исповедуем убеждение, что истина исторгает наше признание, что она *принуждает*, хотим мы ее или нет, ибо она зависит не от наших желаний, от того, что мы хотели бы, чтобы было, а от того, что на самом деле *есть*. Но Шестов этой *принудительной* истине, которая глуха к человеческим зовам, воплям и проклятиям, которой ни до кого и ни до чего нет дела, противопоставляет иную истину и говорит в философии не о таком видении, не «о таком глазе, который видит *то, что есть*, а о таком, при котором *то, что он видит, по его воле* становится тем, что есть». Истине, как обнаружению необходимости, Шестов противопоставляет истину, которая есть осуществление безмерной творческой свободы. Истинам разума — истину «откровенную», эллинской мудрости — Библию, Афинам — Иерусалим. Библия не считается ни с какими самоочевидными принципами, ни с какими вечными истинами. Там и над истинами есть Хозяин, и для Бога нет ничего невозможного. Бог может и однажды бывшее сделать небывшим, как Он вернул Иову здоровье, богатство, детей. Истины не «вечные», а «сотворенные», и потому всегда, как все сотворенное Богом, благостные, служат Богу и человеку. Когда Бог сказал Аврааму идти в Обетованную Землю, то Авраам пошел, не зная куда. И он не имел нужды в знании, не имел нужды справляться, что есть: ибо там, куда он придет, и потому, что он туда придет, там-то и будет Обетованная Земля.

Можно подумать, что здесь у Шестова знакомый путь обращения от философии к религии. Но совершенно исключительная своеобразность и трудность мысли Шестова в том, что в Библии он видит источник не только религиозной, но и *философской* истины. Так, например, в рассказе книги Бытия о грехопадении заключена для него уже метафизика познания. Скажут, что Шестов смешивает разные планы духовной жизни и посягает на автономию философского познания. Но там, где дело идет о *последней* истине, не есть ли разделение этих планов — действие все того же древнего искушения, и не приводит ли оно в результате к тому, что и «Откровение должно оправдаться пред разумом — иначе никто с ним считаться не будет»?

В мышлении Шестова есть нечто освобождающее и глубоко волнующее. Припоминается то, что он говорит о самом страшном в трагическом опыте Паскаля: «...чувствуешь под собой раскрывшуюся бездну... кажется, все кончилось. И точно, что-то кончилось, но что-то и началось. Пришли новые, непостижимые силы, пришли новые откровения». Философия Шестова есть, конечно, стремление прорваться к иному *опыту*. Если при этом Шестов ставит под вопрос то, что мы склонны считать незыблемыми принципами всякого философствования, то и тогда, и даже *par excellence* тогда, его пафос есть истинно

философский пафос. Его мышление исключительно оригинально, но у него (и это — характерная черта его духовного облика) ревность об идее и ее судьбе вытесняет из сознания притязание на авторство. Он всегда как бы уходит в тень и выдвигает на первый план тех, кто, по его мнению, уже до него сказал то же самое. Таково, в частности, его отношение к Достоевскому и Киркегарду. Русская художественная литература (Достоевский, Толстой) владеет думами Шестова с первых опытов его философствования. Он пламенеет ее настроенностью и считает, что она есть самое ценное воплощение русской философской мысли. Но когда он проблематику знания, которая есть его тема, целиком относит к Достоевскому, то все же то, что Достоевский сказал до Шестова, обретает свой полный смысл только *после* того, как попадает в магнитное поле шестовской мысли. Или: об «отстранении этического» у Киркегарда, которого Шестов до последних годов едва знал по имени, т. е. об отстранении добра, когда добро посягает стать на место живого Бога, Шестов нередко рассказывает так, как если бы он, Шестов, никогда не заканчивал уже один из своих самых ранних трудов, словами: «Добро не есть Бог. Нужно искать того, что выше добра. Нужно искать Бога»³. А между тем и «отстранение этического», и многое другое Шестов проводит с упорством и смелостью, которых не хватало Киркегарду, не раз отступавшему.

Но если Шестов не притязает на исключительную оригинальность, то она все же — удел его *malgré lui*. В пьесе Ибсена корона достается тому из «претендентов на престол», который есть законный претендент и у которого есть своя «королевская идея»⁴. У Шестова тоже есть своя «королевская идея», потому что он — философ «Божьей милостью».

Г. Л. ЛОВЦКИЙ

Философские труды Л. И. Шестова

В день 70-летия Л. И. Шестова в читателе возникает естественно желание оглянуться на пройденный русским философом путь, по его книгам, как по вехам, проследить движение шестовской мысли. Для самого Шестова не оглядка на пройденный путь, не холодная осмысленность раздумья, а неудержимое, страстное стремление вперед в страну обетованную, борьба последняя и величайшая за самое важное, за единое на потребу. Оглянешься — и, как Орфей, потеряешь самое ценное, свою Эвридику...

Уже с первой книгой «Шекспир и его критик Брандес» Шестов вступает за права человека, которого интеллектуализм отдал на поток

и разграбление мертвым схемам геометрии бытия, и эта борьба принимает у него разнообразные формы в дальнейших книгах, но к ней прибавляются новые и новые мотивы, все новые и новые темы. Проследить все богатство философской тематики Шестова здесь невозможно, можно только назвать «Добро в учении Толстого и Ницше» («Философия и проповедь»), «Достоевский и Ницше» («Философия трагедии»), «Апофеоз беспочвенности» («Опыт адогматического мышления»), «Начала и концы», «Великие кануны» — первые шесть томов произведений Шестова. Эти книги стали теперь библиографической редкостью, за исключением второго и третьего тома, переизданных «Скифами», и русскому читателю приходится часто довольствоваться тем или иным переводом на иностранные языки, вплоть до китайского и японского. Почти исчерпывающую библиографию читатель найдет в книге голландского доктора Suys'a, посвященной философскому творчеству Шестова и вышедшей в свет у Зейффарда в Амстердаме¹. Седьмой том «Власть ключей» (изд. «Скифов») и восьмой том «На весах Иова» (изд. «Современных записок») появились на русском языке уже за рубежом. С тех пор — «Скованный Парменид» напечатан в отдельном издании УМСА, и ряд работ появился пока в «Ревю философик», «Пути» и других повременных изданиях. Из них особенное значение имеет работа, посвященная замечательному знатоку средневековой философии Жильсону² и носящая характерное название «Афины и Иерусалим». Здесь не впервые отец веры Авраам противопоставляется поклонившемуся разуму Сократу, в ком еще Ницше увидел павшего человека, декадента.

Шестов не философ одной идеи, как некоторые ошибочно думают; еще более чуждо ему намерение придать свое лицо многочисленным мыслителям, по чьим душам он странствует. Особенно ярко это сказалось в курсе лекций, который Шестов теперь читает в Институте славяноведения, при Парижском университете. Будем надеяться, в интересах русских читателей, что этот курс появится не только во французском переводе, но и в оригинале, тем более что он посвящен не только знаменитому датскому философу Киркегору, но и творцу «Записок из подполья» Достоевскому.

В философии Киркегора находишь поразительные созвучия с мыслями Шестова: таков его «прыжок», его борьба против гегелевского «жевания жвачки» — «самодвижения понятий», его «абсурд», «парадокс», «телеологическая приостановка этического» («Добро не есть Бог... Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога», на языке Шестова) и т. д., и т. д. И при всем том нельзя назвать Шестова Киркегором Востока, как это одно время казалось некоторым представителям школы знаменитого швейцарского теолога Карла Барта. Датскому мыслителю не дано было сделать «второе движение» — движение веры: он склонился пред необходимостью.

Для Шестова необходимость — ничто, это паскалевское сверхъестественное наваждение, созданное нашим неизлечимо самоуверенным, черпающим все из себя разумом. «Критику чистого разума» написал не Кант, а Достоевский. Вспомним его замечательные слова, которые так часто цитирует Шестов: «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!.. “Помилуйте, — закричат нам, — восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа нас не спрашивается; ей дела нет до наших желаний и до того, нравятся ль вам ее законы или не нравятся”...» «Господи Боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре 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».

В гениальном прозрении здесь творцом «Записок из подполья» ставится знаменитый кантовский вопрос: «Возможна ли метафизика?». На этот вопрос для Шестова двух ответов нет, но к метафизическим откровениям ведет не предугазанный Кантом «королевский путь» математических и естественных наук; небо открывается даже не тем, кто торопится в мистическом порыве слиться с Абсолютом, с Единым: в эту страну величайших философских прозрений можно попасть, только преодолев самоочевидности, в редкие мгновения высшей державной свободы. Шестов где-то рассказывает про посещение королевой Викторией, в сопровождении свиты, театра. Войдя в ложу, английская королева села, не оглянувшись: кресло должно быть, *потому что* королева садится. Ее придворные дамы предварительно оглянулись, убедились, что стулья есть, и тогда лишь решились сесть. На этом примере из повседневной жизни ярко очерчена разница между умозрительной философией, ощупывающей каждый шаг, опирающейся на доводы разума, и философией, преодолевающей самоочевидности. Даже один из гениальнейших представителей экзистенциальной философии (философии существования) Киркегор не смог в своей личной жизни преодолеть самоочевидности, не смог сделать движение веры, ведущее в землю обетованную; в страхе пред ничем, пред необходимостью он оглянулся и потерял свою Регину — Эвридику.

Мы окружены тайной тысячи и одной ночи, мы на каждом шагу слышим, видим, осязаем, чувствуем чудеса жизни. Перестанем им придавать холодную, беспристрастную оценку умозрительной философии, тогда и вопли пророков, и крик радостный «Песни песней», и глас псалмопевца приобретут для нас «методологическое» значение, которое они приобрели в философии Шестова: его мысль, страстная, живая, далека от научного беспристрастия Канта, регулярного, методичного

и спокойного, как часы на соборной площади Кёнигсберга (Гейне)³. В такой же мере стиль Шестова — не тяжеловесная, неуклюжая проза автора «Критики чистого разума». Философия его и по форме освобождает нас от той паутинообразной диалектики, которая обволокла мышление человеческое. Эта форма неразлучна с той «величайшей и последней борьбой», которую Шестов предпринял за освобождение человеческого духа.

Б. Ф. ШЛЁЦЕР

Лев Шестов.

К 70-летию со дня рождения

Признаюсь, не без страха беру перо в руки. Не потому, конечно, что дело идет о «юбилейной» статье, налагающей на автора определенные обязательства; когда пишешь о Шестове, все условности, связанные с этим литературным жанром, немедленно отпадают. С другой стороны, читатель, само собой разумеется, не ждет ведь от меня изложения в каких-нибудь трехстах строках философии Шестова, ее роли и места в развитии русской европейской мысли и пр. Но даже и отказавшись от столь явно непосильной задачи, трудностей много, ибо, по самой сущности своей, мысль Шестова не укладывается в схему и не поддается сжатой формулировке. Не в том дело, что Шестов себе противоречит (его противоречия чисто внешние); наоборот, развитие его мысли отличается совершенно исключительной цельностью, которой могли бы позавидовать многие догматики и систематики.

Когда я читаю и слушаю Шестова, мне часто вспоминается знаменитая речь Бергсона на Болонском философском конгрессе¹. Система философа, его наиболее сложные и отвлеченные построения, говорил Бергсон, являются отражением некой основной интуиции, которой питается все его творчество, которую он пытается в течение всей жизни, и сам не отдавая себе в том отчета, воплотить и высказать себе и другим, но о которой мы, в лучшем случае, способны лишь догадаться, ибо она не может быть вполне выражена в рациональных терминах. Действительно, если при свете последних книг и статей Шестова мы ныне возвращаемся к его первым сочинениям, мы замечаем, что в связи с самыми разнообразными темами, в самых неожиданных подчас формах и как бы автор ни уклонялся, по-видимому, в сторону, все его помыслы вращаются вокруг одного центра. Во всех его произведениях, начиная с первой работы — «Шекспир и его критик Брандес» — и кончая последней, еще неопубликованной, — «Жир-

кегор и экзистенциальная философия», — живет одно безудержное стремление, напряженно бьется одна страстная мысль, питаемая совершенно своеобразным восприятием бытия. Сначала смутная, плохо осознанная, ценой огромного, нечеловеческого усилия, мысль эта постепенно углубляется, проясняется. Но ей и теперь не дано найти вполне адекватного себе выражения: будучи мыслью философской, точнее метафизической, так как она настойчиво ищет корней и истоков бытия (по выражению Плотина, часто повторяемому Шестовым), она, вместе с тем, взрывает обычные методы философского исследования.

Наконец, еще одна трудность: «излагать» Шестова невозможно. Киркегор впадал в ярость, представляя себе, что в один прекрасный день придет «приват-доцент» и разъяснит то, что думал он, Киркегор, разложив его «учение» по главам и параграфам. Есть мыслители — к ним принадлежит и Шестов, — к которым подходить объективно нельзя, ибо при подобном к ним отношении теряется самое в них существенное и драгоценное, самый смысл их деятельности. Смысл этот раскрывается более или менее лишь перед тем, для кого их дело становится его собственным делом, кто принимает в нем деятельное участие, кто по-своему переживает мучившие их вопросы. Зрителю, постороннему наблюдателю тут нечего делать, с какой бы симпатией он к ним ни относился; тут нужна личная заинтересованность. Собственно говоря, с Шестовым следовало бы проделать то же, что сам Шестов проделал с Паскалем, с Ницше, с Киркегором, с Достоевским. Немедленно, однако, встает вопрос: такой субъективный метод не приводит ли к искажению образа философа, писателя? И Шестова ведь иногда упрекали в чересчур «свободном» истолковании Ницше, Достоевского и других. И приходится ведь сознаться, что его Ницше, действительно, мало похож на Ницше, каким его изображает, например, Андлер², огромный труд которого является образцом объективного исследования, где автор старательно выводит за скобки свое «я». Но тут-то именно мы и подходим к одной из основных шестовских проблем, на которой мне хотелось бы остановиться: точно ли личная заинтересованность препятствует разысканию истины?

Если нам предстоит измерить расстояние от земли до луны, то спора быть не может: нам необходимо свести до минимума влияние личного фактора, источника всех ошибок; лучше всего в данном случае заметить, насколько возможно, живого наблюдателя регистрирующим аппаратом. Но можем ли мы быть уверены, что тот же метод применим и тогда, когда дело идет о нашей личной судьбе, о свободе, о Боге, то есть в той области, где мы заинтересованы, и даже весьма, в том или ином решении вопроса? С точки зрения как научной, так и спекулятивной философии, вопли раздавленного человека — явление в цепи других явлений, никакой познавательной ценностью они не обладают, никакого действия они не способны оказать на самый факт, на не-

счастье, обрушившееся на человека. С точки зрения Шестова, вопли эти — аргумент против действительности факта. Такая философская позиция представляется абсурдной. Но кто или что говорит нам, что она абсурдна? Когда мы спрашиваем, применимы ли рациональные методы, дающие столь блестящие обычно результаты, и тогда, когда речь идет о самом для нас драгоценном и важном, то тем самым, что мы ставим такой вопрос, мы обращаемся к разуму и заранее готовы принять его ответ, каков бы он ни был. И ответ этот, конечно, гласит, не может не гласить, что хотим ли мы принять известные факты или не хотим, все равно, факт остается фактом. Иными словами, мы оказываемся как в заколдованном кругу: ибо, сомневаясь в разуме, мы ищем ответа на наши сомнения у того же разума.

Сказать Шестову, что его позиция абсурдна, не есть возражение; сам Шестов прекрасно сознает, что она для разума неприемлема, что разум считает ее противоречивой и потому невозможной. Но ведь вся проблема сводится именно к тому, дано ли разуму определить пределы возможного и невозможного, дано ли ему определить бытие; иначе говоря: возможно ли то в действительности, что логически невозможно.

Пока мы познаем мир, то есть не только констатируем факты, но устанавливаем между ними необходимые отношения, и высказываем о них всеобщие обязательные суждения, мы должны принять то, что есть, как бы оно ни было ужасно, отвратительно, и какие бы протесты оно в нас ни вызывало. Познание нас связывает и принуждает, именно разумное познание. Но возможно ли иное познание, то есть не сводимое к установлению необходимых отношений, не выражающееся во всеобщих и обязательных высказываниях, такое познание, которое решало бы вопрос о реальности того или иного факта в зависимости от его приемлемости или неприемлемости для нас; причем власть его распространялась бы и на прошлое таким образом, что оно способно было бы сделать однажды бывшее небывшим?

Если мы так спросим, ответит разум, и ответит: бессмыслица, невозможность. Но Шестов обращается к Библии. Не потому, что он признает за нею «авторитет», а потому, что в книге Бытия, в сказании о грехопадении он улавливает какие-то иные возможности, он слышит иную истину, истину откровенную, а не рациональную. В книге Бытия он находит ту критику разума, которую тщетно было бы ждать от самого разума. И критика эта выражена в сказании о древе познания добра и зла. В чем заключался первородный грех? В послушании, — отвечают обычно. В познании, — отвечает Шестов. Слова Бога, обращенные к Адаму: «Если вкусишь от плодов... смертью умрешь», — понимаются всегда как угроза: смерть — наказание за послушание. Для Шестова эти слова выражают *мотив* запрещения: Бог предупреждает человека, что познание имеет своим последствием смерть. И действительно, когда человек вкусил от плодов, «открылись его глаза», то есть мир ему

представился как нечто данное, обладающее определенной структурой, с которой человек должен считаться, которая властно, беспощадно принуждает его, и которую ему остается лишь понять, тем окончательно связав себя, ибо «понять» значит признать, что то, что есть, не может быть иным, чем оно есть. Мир замкнулся; человек оказался в западне. Из нее нет выхода, пока человек полагается исключительно на разум, пока он остается послушным истинам рациональным и в послушании этом видит даже свою добродетель, свое величие. Но выход дан в истинах откровения.

Истина разума с человеком не считается: та рациональная истина, что однажды бывшее не может быть небывшим, способна принести человеку иногда и хорошее (есть факты прошлого, от которых мы не хотели бы отказаться, которые нам дороги), но большею частью она губительна и унижительна. Истины же откровения, по существу своему, все спасительны; они идут навстречу глубочайшим и насущнейшим потребностям человека. Откровенная истина, что существует Бог, что для Бога все возможно, что Он нас любит, очистит нас от греха (то есть сделает бывшее небывшим) и исполнит наши просьбы и пр., и пр., все эти и подобные им истины нас освобождают, из рабов этого мира делают нас его владыками и в корне уничтожают зло. Но истины эти даны лишь в вере, которая, по выражению Шестова, есть третье измерение мышления. Одно лишь познание через веру подводит нас к корням и истокам бытия, где не властны уже законы разума, где не только для Бога, для человека нет ничего невозможного.

Однако, когда мы говорим «вера», не кончается ли тут всякая философия? Конечно, возможна философия веры, как систематическая рефлексия над самим фактом веры, над тем психологическим процессом, который обозначается термином «вера». Возможна также философия (и таких философских систем ведь немало), включающая в свою сферу наряду с истинами рациональными и истины откровенные и стремящиеся примирить их между собою. Но не этого вовсе хочет Шестов; если бы он согласился на подобное примирение, все дело его жизни сведено было бы на нет. Незачем тогда было ему бороться: отстаивать права откровенной истины на существование рядом с истинами рациональными — значит вновь идти на поклон к разуму, просить его разрешения; а с нашими потребностями и желаниями он считаться не будет.

Как же возможна все-таки философия, или, точнее, метафизика веры, оперирующая откровенными истинами? Оперировать, кажется нам, допустимо лишь логическими методами, диалектикой, дедукцией... Иными словами, столь ценные для нас истины веры упадут, в конце концов, в тиски разума. Но снова и снова приходится повторять: если спрашивать заранее, то мы не сдвинемся с места или будем возвращаться в том же заколдованном кругу. Нельзя спрашивать

у разума, допустимо ли от него уйти, и в какую сторону нужно для этого направиться. Однако все те, которые когда-либо возражали Шестову и указывали на безнадежность его поисков, на обреченность его усилий, в различных формах варьировали тот же аргумент, представляющийся действительно неотразимым. Сам же Шестов цитирует Авраама, который, поверив Богу, пошел, сам не зная куда, и пришел в обетованную землю; там, где он был, и потому, что он был с Богом, там-то и находилась обетованная земля. Но тогда я спрашиваю себя: то, что хочет Шестов, то третье измерение мышления, которое он стремится пробудить, так сказать, в нас, и, прежде всего, конечно, в себе самом, не сводится ли оно, по существу, к тому, чтобы одними человеческими усилиями вернуться к познанию до грехопадения, то есть не сводится ли оно к победе над грехом силою человеческого мышления, что религиозно недопустимо? А затем, верит ли сам Шестов? Если я не верю, сказал он как-то мне, то знаю, что именно худшее во мне не верит.

Думаю, что если бы Шестов увидел заранее, что его ждет, какие непреодолимые на человеческий взгляд препятствия он встретит на своем пути, на какое страшное одиночество он будет осужден, хотя и окруженный друзьями и даже поклонниками, он испугался бы, отступил и успокоился бы на каком-нибудь компромиссе. Но он не знал, он преодолевал один этап за другим, увлекая читателя блеском литературного изложения, смелостью мысли, оригинальностью парадоксов (ибо для большинства это были парадоксы), и никто не подозревал мучительной борьбы, которую он переживал, борясь с человеческим, слишком человеческим в себе самом.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Памяти Льва Шестова

Умер один из самых замечательных, самых оригинальных русских мыслителей XX века и один из лучших людей, каких мне пришлось встречать в жизни. Для меня лично ушел близкий друг всей моей жизни, может быть — единственный.

Здесь не место давать философскую оценку Л. Шестова. Скажу только, что он всю жизнь искал Бога и, вероятно, был ближе к Богу, чем многие, считающие эту близость своей привилегией. Тема всей его жизни, которой он всегда оставался верен, была чисто религиозная. Мысль его была очень напряженной и взволнованной. Его интересовала не отвлеченная мысль и отвлеченное познание, а страдальческая судьба

человека, спасение человека от власти необходимости, порождающей все ужасы жизни.

Это был человек необыкновенной доброты, отзывчивости и заботливости. Он очень страдал от злобы, охватившей мир. Ужасы, которые совершаются в Германии по отношению к народу, к которому он принадлежал по крови, вероятно, ускорили его смерть, чуткое сердце с трудом это могло вынести. Он был еврей по крови, но я не встречал среди русских такой любви к русской литературе и такого ее понимания. Он был глубоко связан с русской духовной культурой. Он был прекрасный русский писатель. Он говорил и писал на совершенном русском языке. Книги его переведены на многие иностранные языки и очень ценятся интеллектуальной элитой Европы. Но он всегда жаловался, что его плохо понимают. Это был духовно очень значительный человек, человек глубокой темы. Такие люди редко бывают. Он еще ждет своей оценки.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Основная идея философии Льва Шестова

Уже несколько раз на страницах «Пути» я писал о Льве Шестове. Но сейчас есть потребность по-иному сказать о нем и почтить его память. Лев Шестов был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти. Он был односторонним. И поразительна была его независимость от окружающих течений времени. Он искал Бога, искал освобождения человека от власти необходимости. И это было его личной проблемой. Философия его принадлежала к типу философии экзистенциальной, т. е. не объективировала процесс познания, не отрывала его от субъекта познания, связывала его с целостной судьбой человека. Экзистенциальная философия означает память об экзистенциальности философствующего субъекта, который вкладывает в свою философию экзистенциальный опыт. Этот тип философии предполагает, что тайна бытия постижима лишь в человеческом существовании. Для Льва Шестова человеческая трагедия, ужасы и страдания человеческой жизни, переживание безнадежности были источником философии. Не нужно преувеличивать новизны того, что сейчас называют экзистенциальной философией, благодаря некоторым течениям современной немецкой философии. Этот элемент был у всех подлинных и значительных философов. Спиноза философствовал геометрическим методом, и его философия может произво-

дить впечатление холодной объективной философии. Но философское познание было для него делом спасения, и его *amor Dei intellectualis* совсем не принадлежит к объективным наукообразным истинам. Кстати, очень интересно было отношение Л. Шестова к Спинозе. Спиноза был его врагом, с которым он всю жизнь боролся, как с соблазном. Спиноза — представитель человеческого разума, разрушитель откровения. И вместе с тем Л. Шестов очень любил Спинозу, постоянно его вспоминал, часто его цитировал. В последние годы у Л. Шестова произошла очень значительная встреча с Киркегардом. Он раньше никогда не читал его, знал лишь понаслышке, и не может быть и речи о влиянии на его мысль Киркегарда. Когда он прочел его, то был глубоко взволнован, потрясен близостью Киркегарда к основной теме его жизни. И он причислил Киркегарда к своим героям. Его героями были Ницше, Достоевский, Лютер, Паскаль и герои Библии — Авраам, Иов, Исаия. Как и у Киркегарда, тема философии Л. Шестова была религиозной, как и у Киркегарда, главным врагом его был Гегель. Он шел от Ницше к Библии. И он все более и более обращался к библейскому откровению. Конфликт библейского откровения и греческой философии стал основной темой его размышлений.

Л. Шестов подчинял основной теме своей жизни все, что он думал, что говорил и писал. Он мог смотреть на мир, производить оценки мысли других исключительно изнутри своей темы, он все к ней относил и делил мир по отношению к этой теме. Он был потрясен этой темой. Как ее формулировать? Он был потрясен властью необходимости над человеческой жизнью, которая порождает ужасы жизни. Его интересовали не грубые формы необходимости, а формы утонченные. Власть неотвратимой необходимости была идеализирована философами, как разум и мораль, как самоочевидные и общеобязательные истины. Необходимость порождена познанием. Л. Шестов целиком захватывается той мыслью, что грехопадение связано с познанием, с познанием добра и зла. Человек перестал питаться от древа жизни и начал питаться от древа познания. И Л. Шестов борется против власти познания, подчиняющего человека закону, во имя освобождения жизни. Это есть страстный порыв к раю, к вольной райской жизни. Но рай достигается через обострение конфликта, через дисгармонию и безнадежность. Л. Шестов, в сущности, совсем не против научного познания, не против разума в обыденной жизни. Не в этом была его проблема. Он против претензий науки и разума решать вопрос о Боге, об освобождении человека от трагического ужаса человеческой судьбы, когда разум и разумное познание хотят ограничить возможности. Бог есть прежде всего неограниченные возможности, это основное определение Бога. Бог не связан никакими необходимыми истинами. Человеческая личность есть жертва необходимых истин, закона, разума и морали, жертва универсального и общеобязательного.

Царству необходимости, царству разума противостоит Бог. Бог ничем не связан, ничему не подчинен, для Бога все возможно. Тут Л. Шестов ставит проблему, которая беспокоила еще схоластическую средневековую философию. Подчинен ли Бог разуму, истине и добру, или истина и добро есть лишь то, что полагает Бог? Первая точка зрения идет от Платона, на ней стоял Св. Фома Аквинат. Вторую точку зрения защищал Дунс Скот. Первая точка зрения связана с интеллектуализмом, вторая с волюнтаризмом. У Л. Шестова есть родство с Дунсом Скотом, но он ставит проблему гораздо радикальнее. Если есть Бог, то раскрыты все возможности, то истины разума перестают быть неотвратимы и ужасы жизни победимы. Тут мы прикасаемся к самому главному в шестовской теме. С этим связана та глубокая потрясенность, которая характеризует всю мысль Шестова. Может ли Бог сделать так, чтобы бывшее стало небывшим? Это наиболее непонятно для разума. Очень легко было неверно понять Л. Шестова. Отравленный Сократ может быть воскрешен, в это верят христиане, Киркегарду может быть возвращена невеста, Ницше может быть излечен от ужасной болезни. Л. Шестов совсем не это хочет сказать. Бог может сделать так, что Сократ не был отравлен, Киркегард не лишился невесты, Ницше не заболел ужасной болезнью. Возможна абсолютная победа над той необходимостью, которую разумное познание налагает на прошлое. Л. Шестова мучила неотвратимость прошлого, мучил ужас однажды бывшего.

Все с той же темой о необходимой принуждающей истине связано и противопоставление Иерусалима и Афин, противопоставление Авраама и Иова Сократу и Аристотелю. Когда разум, открытый греческой философией, пытались соединить с откровением, то происходило отступничество от веры, а это всегда делало богословие. Бог Авраама, Исаака и Иакова подменялся Богом богословов и философов. Филон был первым предателем. Бог был подчинен разуму, необходимым, общеобязательным истинам. Тогда Авраам, герой веры, погиб. Л. Шестов очень близок Лютеру, лютеровскому спасению одной верой. Освобождение человека не может прийти от него самого, а только от Бога. Бог — освободитель. Освобождает не разум, не мораль, не человеческая активность, а вера. Вера означает чудо для необходимых истин разума. Горы сдвигаются с места. Вера требует безумия. Это говорит уже апостол Павел. Вера утверждает конфликт, парадокс, как любил говорить Киркегард. Л. Шестов с большим радикализмом выразил подлинно существующую и вечную проблему. Парадоксальность мысли, ирония, к которой постоянно прибегал Л. Шестов в своей манере писать, мешали понимать его. Иногда его понимали как раз навыворот. Это случилось, например, с таким замечательным мыслителем, как Унамуно, который Л. Шестову очень сочувствовал¹.

Философская мысль Л. Шестова встречала огромное затруднение в своем выражении, и это породило много недоразумений. Трудность

была в невыразимости словами того, что мыслил Л. Шестов об основной теме своей жизни, невыразимости главного. Он чаще прибегал к отрицательной форме выражения, и это более ему удавалось. Ясно было, против чего он ведет борьбу. Положительная же форма выражения была более затруднена. Человеческий язык слишком рационализован, слишком приспособлен к мысли, порожденной уже грехопадением — познанием добра и зла. Мысль Л. Шестова, направленная против общеобязательности, невольно сама принимала форму общеобязательности. И это давало легкое оружие в руки критики. Мы тут стоим перед очень глубокой и малоисследованной проблемой сообщаемости творческой мысли другому. Сообщаемо ли самое первичное и самое последнее, или только вторичное и переходное? Эта проблема по-настоящему ставится экзистенциальной философией. Для нее это есть проблема перехода от «я» к «ты» в подлинном общении. Для философии, которая себя почитает рациональной, эта проблема не представляется беспокойной, вследствие допущения универсального разума. Один и тот же универсальный разум делает возможным адекватную передачу мысли и познания от одного к другому. Но в действительности, разум ступенен, разнокачествен и зависит от характера человеческого существования, от экзистенциального опыта. Воля определяет характер разума. Поэтому ставится вопрос о возможности передачи философской мысли не через рациональное понятие. Да и по-настоящему рациональные понятия не устанавливают сообщения от одного к другому. Л. Шестов прямо не интересовался этой проблемой и не писал о ней, он был весь поглощен отношением человека и Бога, а не отношением человека и человека. Но его философия очень остро ставит эту проблему, он сам становится проблемой философии. Противоречие его было в том, что он был философом, т. е. человеком мысли и познания, и познавал трагедию человеческого существования, отрицая познание. Он боролся против тирании разума, против власти познания, изгнавшего человека из рая, на территории самого познания, прибегая к орудиям самого разума. В этом трудность философии, которая хочет быть экзистенциальной. В обострении этой трудности я вижу заслугу Л. Шестова.

Л. Шестов боролся за личность, за индивидуально-неповторимое против власти общего. Главным врагом его был Гегель и гегелевский универсальный дух. В этом он родственен Киркегарду, родственен по теме Белинскому в его письмах к Боткину² и особенно Достоевскому. В этой борьбе правда Л. Шестова. В этой борьбе против власти общеобязательного он был так радикален, что верное и спасительное для одного он считал не верным и не обязательным для другого. Он, в сущности, думал, что у каждого человека есть своя личная истина. Но этим ставилась все та же проблема сообщаемости. Возможно ли сообщение между людьми на почве истины откровения, или это общение возможно лишь на почве истин разума, приспособленных

к объединенности, на почве того, что Л. Шестов вслед за Достоевским называл «всемством»?

До последних дней жизни Льва Шестова у него было горение мысли, взволнованность и напряженность. Он явил победу духа над немощью тела. Быть может лучшие его книги, «Киркегард и экзистенциальная философия» и «Афины и Иерусалим, опыт религиозной философии», написаны им в последний период его жизни. Сейчас не время критиковать философию моего старого друга Льва Шестова. Одно лишь хотел бы я сказать. Я очень сочувствую проблематике Льва Шестова и мне близок мотив его борьбы против власти «общего» над человеческой жизнью. Но я всегда расходился с ним в оценке познания, не в нем вижу я источник тяготеющей над нашей жизнью необходимости. Только экзистенциальная философия может объяснить, в чем тут дело. Книги Л. Шестова помогают дать ответ на основной вопрос человеческого существования, в них есть экзистенциальная значительность.

В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Памяти Л. И. Шестова

В ноябре мес<яце> прошлого года в Париже скончался Лев Исакович Шестов — один из выдающихся русских писателей и мыслителей. Его имя было широко известно — его читали, им интересовались не только те, кому близки религиозно-философские проблемы, которым было посвящено все творчество Шестова, — но и те, кому эти проблемы были совершенно чужды. Отчасти это было связано с тем, что в первый период творчества Шестов много писал по вопросам литературы (книги о Брандесе как критике, о Ницше, Толстом, Достоевском, замечательный этюд о Чехове и т. д.), — но еще больше это определялось своеобразной писательской манерой Шестова. Его стиль соединял в себе прозрачную ясность мысли с исключительной легкостью и простотой изложения; короткие периоды в духе афоризмов Ницше не загромаждают внимания читателя, а, наоборот, возбуждают его. Шестов писал превосходным русским языком, часто в каком-то особенном насмешливом тоне, но вместе с тем задававшим глубокие чувства у читателей. Глубокой правдивостью, честностью мысли всегда веет от его книг, — но, быть может, самый главный источник живой симпатии читателя к Шестову заключался в том, что читатель всегда остро чувствовал в его книгах, что за его писаниями стоит страстное искание безусловной и подлинной правды. Читатель не мог не чувствовать какой-то затаенной и мучительной духовной

драмы, которая все время шла в душе Шестова, часто возвышаясь до подлинной трагедии. Разгадка этой драмы была недоступна публике, как недоступна она до конца и сейчас, но от писаний Шестова веяло исключительной искренностью и подлинностью, которые всегда имеют в себе непобедимое очарование. Шестову не была совсем чужда риторика и «литературщина», но он с каждым годом все более освобождался от их дурмана, становился строже и проще. Нотка глубокого страдания, мучительного раздумья слышится у Шестова постоянно, — и было в этом самообнажении нечто, что родило всякого читателя с Шестовым, хотя было и что-то неразгаданное самим автором, чего он в себе не мог преодолеть. По своей философской позиции Шестов принадлежал к «бунтарям», — но в его бунтарстве не было того презрения к «профессорам философии», которое так едко и сильно умел выражать Шопенгауэр, а была страстная потребность освободиться от «тирании разума» — точнее, от той самоуверенности, которая была присуща научному и философскому мышлению во второй половине XIX века (когда духовно слагался внутренний мир Шестова). К этому присоединилось у Шестова странное чувство безнадежности в отношении к современным философам, к современности вообще — он чувствовал себя одиночкой, каким-то *enfant terrible*, а несомненный литературный успех в так называемых широких кругах только резче подчеркивал то, что современные мыслители проходят мимо его идей, мимо того, что он с такой страстной правдивостью исповедовал в своих книгах. Если принять во внимание исключительную сердечность, доброту, какой-то талант человечности в личных отношениях Шестова с современными деятелями в религиозно-философской области, — то на этом фоне станет еще яснее его тяжелое чувство непонятости современниками. Не оттого ли столько внимания уделяет Шестов покойникам, с которыми он без устали, часто рискуя утомить самого терпеливого читателя, полемизировал? Любопытно, что для Шестова историческая перспектива не имела никакого значения: он полемизировал с философами античности с таким же пылом, как и с Кантом и Гегелем.

Шестов не был собственно философом в точном смысле слова. Он хорошо знал историю философии, постоянно и много писал по философским вопросам, — но ему всегда был чужд основной пафос философии, как стремления к *систематическому* мышлению. Именно к систематичности он и относился подозрительно и недоверчиво, видел в ней главную трудность в постижении последней правды. Систематичность для него была настоящим *testimonium paupertatis*, истинным симптомом ограниченности и слепоты нашего разума; позднее, под влиянием догматических взглядов Лютера (которого Шестов очень любил, хотя и следовал ему очень односторонне), он видел в стремлении к систематичности *последствие первородного греха*. Эту богословскую идею

христианской антропологии Шестов очень любил, хотя понимал ее исключительно в отношении к познанию, — и именно в духе протестантской догматики, которая, исходя из мысли, что с грехопадением образ Божий покинул человека, видит в нынешнем духовном строе глубокое искажение первоизданного состава человека.

Шестов не верил разуму и боялся его «естественной» склонности к систематичности, но в то же время он, в сущности, был в плену разума. Здесь надо, на наш взгляд, искать разгадки того, почему Шестов, так пламенно и неустанно звавший к вере, к божественному Откровению, сам никогда, или почти никогда, не вступал в эту заповедную область, а все время оставался как бы «снаружи». Несомненно, душа его жила и питалась только излучениями светоносной сферы Откровения, но в творчестве своем он оставался все время «снаружи», сознательно обрекал себя только на негативную задачу — охранять веру от нападения разума. При первом взгляде это кажется странным и устарелым: ведь спор между разумом и верой, конечно, давно потерял свою остроту, и если он еще не угас совсем, то все же никак нельзя сказать, что вера сейчас стеснена разумом. Для верующего человека открыт ныне путь достаточной свободы, чтобы не смущаться придирками разума. Между тем Шестов как-то упрямо оставался именно у этого пограничного пункта, — и конечно причина этого лежала только в том, что *борьба шла в нем самом*. В этом, я думаю, и лежит значение Шестова, его место в блужданиях так называемой «экзистенциальной философии»: он жил не выдуманной, не отвлеченной проблемой, но исходил из того мучительного и трагического спора, который все время шел в его собственной душе. Он не был настолько философ, чтобы уйти в чистую мысль, но вместе с тем он был слишком философ, чтобы уйти целиком в область веры. Иначе говоря, — *ему была нужна религиозная философия*, т. е. философия, исходящая из веры и Откровения: недаром его последняя и лучшая книга «Афины и Иерусалим»* носит подзаголовок: «Опыт религиозной философии». Однако для построения религиозной философии нужно глубже и больше войти в область веры, а главное — до конца овладеть идеей Боговоплощения. Если Ветхий Завет весь движется чувством непосредственной *религиозной* близости к Богу, то этого совершенно недостаточно для построения религиозной философии, ибо Бог открывается в Ветхом Завете лишь в своей запредельной трансцендентности, которая прорезается лишь лучами веры, но не допускает никакого «воплощения» — ни в логосе, ни в бытии. Религиозная философия предполагает *частичную имманентность Бога миру* (конечно, без отождествления Бога с миром — ибо тогда остается чистая философия, но нет места для религии — для

* Эта книга Шестова (равно как и его работа о Киркегарде) вышла на франц. и нем. языках, но русского издания ее, к сожалению, пока нет.

молитв и культа). Таковую частичную имманентность Бога миру, без их отождествления, дает нам только христианство в благовестии о Боговоплощении, о вхождении в мир Сына Божия.

Религиозный тип Шестова необъясним и непонятен вне христианства, но ему осталась чужда христианская догматика — во всяком случае он недостаточно считался с ней. В самом христианстве он склонялся к тому обедненному его выражению, какое мы находим в протестантизме, — поэтому вся святоотеческая мысль казалась ему «неестественным симбиозом» Откровения и греческой философии. При всей огромной философской эрудиции Шестова ему не хватало знания христианской богословской мысли, он следовал злой и неверной формуле Гарнака, для которого святоотеческое богословие было лишь «острой эллинизацией» христианского благовестия¹. Отсюда понятно, что Шестову не хватало *надлежащей базы для построения религиозной философии*. Все его страстное искание религиозной философии, пламенное устремление к ней не имело под собой того религиозного обоснования, какое может дать только идея Боговоплощения. В своей мысли Шестов почти целиком оставался в плане Ветхого Завета (недаром любимым его «героем» веры был Авраам), — а искал он того, что может открыться на основе лишь христианства. Не оттого ли Шестов предпочитал оставаться за оградой веры и Откровения, чтобы защищать их от нападков разума? Часто при чтении книг Шестова возникает какое-то грустное и горькое недоразумение: зачем без конца, как бы бесплодно и бессильно остается он за оградой веры и не переступит заповедного порога? Та горячая, страстная потребность веры, которая с такой силой и вдохновением выражена им, — почему остается только потребностью, а не переходит в реальность? Точно ли разум мешает уйти целиком в сферу Откровения? Кстати, подчеркнем, что для Шестова не только Ветхий, но и Новый Завет был подлинным Откровением. Почему же он не ушел целиком туда, куда зовет это Откровение?

Мы подходим здесь вплотную к упомянутой выше затаенной, быть может, так и не разрешенной до конца дней духовной драме Шестова. Она совсем не в трудности веры ввиду нападков разума, а сами эти нападки разума приобретали в глазах Шестова, в силу внутренних причин, какой-то преувеличенный смысл, точно где-то в глубине души он сам держался за эти софизмы разума. «Что для Афин мудрость — то для Иерусалима безумие», — писал Шестов. Но разве это так? Шестов противопоставляет здесь Иерусалиму античные Афины и не хочет думать о том, что есть и другие Афины, в которых мудрость уже просветлена и преображена в свете Боговоплощения. Этой христианской мудрости не знал и не хотел знать Шестов — он любил Евангелие, но чуждался христианского богословия. В этом и была его внутренняя драма, как я ее понимаю: он хотел в ветхие меха влить новое вино, — и, конечно,

эти меха оказывались негодными, из чего Шестов делает вывод, что для нового вина мехов вообще не найти...

Нельзя не пожалеть, что Шестов так много занимался тем, что как раз ему было не нужно, и не изучал того, что единственно могло освободить его душу: он изучал философов, но не богословов, тогда как только последние и были ему нужны. Когда читаешь в книге Шестова «Афины и Иерусалим» большой отдел, посвященный средневековой философии, то с грустью убеждаешься в том, что самостоятельно он не изучал ни восточного, ни западного богословия, а знал его по изложениям. Я думаю, что причина этого лежит в тех ранних философских впечатлениях, которые навсегда отравили сознание Шестова и помешали ему сбросить с себя их власть. Он вырос в эпоху, когда научный детерминизм и самоуверенный рационализм царили еще безраздельно в философии. Кант (не в полноте его мысли, а в первых двух частях его «Критики чистого разума»), Гегель (но не Шеллинг — это тоже типично) были для него высшими проявлениями мощи разума. На отвержение этого самодовольного рационализма уходило все раннее творчество Шестова, — ни в Канте, ни в Гегеле он не ощущал другой стороны, как то не замечал, например, в Канте гениальных откровений трансцендентальной диалектики (т. е. 3-й части «Критики чистого разума»). Если весь двадцатый век в философии идет под знаком разрушения рационализма и утверждения свободы духа, — то, странным образом, из всей новой философии Шестов больше всего интересовался Гуссерлем, в котором воплотились наиболее «строгие» черты прежнего рационализма.

Мысль Шестова все время трепещет перед ужасом неумолимой и неизменной необходимости и закономерности, царящей в мире. В природе и так называемом «естественном порядке» вещей он видит лишь царство мертвой и мертвящей необходимости и не замечает иных сил в мире, через которые струятся в мир лучи света и свободы... Шестову казалось (совершенно в тонах правоверного кантианства), что «наше мышление в своем последнем определении является не чем иным, как исканием строгой необходимости» («Афины и Иерусалим». С. 61). Но именно это и является неверным, — познавательные процессы в человеке вовсе не ограничиваются этим разысканием необходимости. Это, в сущности, ясно и для того, кто ценит в Канте не только первую и вторую, но и третью часть его «Критики чистого разума», — а тем более кто ощущает, как давно спал покров «необходимости» с нашего понимания природы и человека. Но Шестов пребывал в оковах одностороннего и неверного понимания разума, и хотя знал озарения веры, но следовал не им, а оставался в границах окаменелого детерминизма и потому с такой страстностью подымал свой бунт против детерминизма. Эти муки Тантала, жаждущего прикинуть к живой воде и не могущего сделать этого из-за оков, которыми он связан, — ис-

терзали и замучили Шестова, превратили его в настоящего мученика веры. Как тот «бедный рыцарь», о котором сложил такие чудные стихи Пушкин, Шестов «имел одно видение, непостижимое уму»², и только этим видением и держался духовно. Но драма была в том, что цепи, которые его не пускали в заповедную область веры, куда это видение звало его, — *были мнимые*, что в действительности никаких цепей вовсе не было.

Это был особый крест Шестова, — и то, что он его нес с таким мужеством и верностью, что он не изменил ни разу тому чудному видению, которое лучами Откровения сияло перед ним, — есть его незабываемая заслуга в истории русской религиозной мысли. Шестов своими терзаниями, своей осужденностью стоять у порога веры, не входя в сладость ее обители, искупал грехи русской мысли, поскольку она была обольщена позитивизмом Запада. Шестов глубоко и мучительно страдал от внутренней драмы, которая была в его душе, — но этими страданиями он искупал не личный грех, а грехопадение целых поколений. Стоя у самой границы обетованной земли, он сам в нее не вступил, но без усталости, как добрый и верный раб, он расчищал путь для других...

Да найдет же душа его то, что так любил, о чем томился, но чего не имел здесь в жизни верный слуга Божий.

Б. Ф. ШЛЁЦЕР

Памяти Л. И. Шестова

Трудно очень мне писать о Л. И. Шестове как о покойнике, и нужно сделать над собою большое усилие, чтобы отчетливо представить себе, что его нет среди нас, что больше не поеду я к нему в Булонь, не позвоню у столь знакомой мне двери, не увижу приветливой улыбки, не услышу его голоса: «Хотите чаю? Свежий, только что заварен...»

Покидая его в последний раз перед отъездом в конце июля, я уходил однако со смутной тревогой: он показался мне еще больше похудевшим, физически ослабевшим до истощения; но ум его был по-прежнему так остр, напряжение душевных сил так сильно, столь страстно звучала его речь, когда беседа касалась излюбленных им тем, что не верилось в близкую опасность, и я отогнал возникшее беспокойство, не отдавая себе отчета, что опасность таилась именно в этом внутреннем пламени, сжигавшем его немощное тело.

Он ведь был не из тех философов, которым удается уйти от действительности, замыкаясь в круге своих мыслей; и не из тех также, которые, не убегая от нее, все же находят некоторое утешение и спа-

сение во всеобъемлющих синтезах и диалектических истолкованиях; из них же явствует, что то, что происходит, оскорбляет и бьет нас, не могло не произойти и вполне естественно. Он не в состоянии был и, главное, не хотел «вознестись» над преходящим, чтобы понять его. И в последние годы он на него реагировал, мне кажется, с еще большею чуткостью, с еще большею силой, чем раньше. Не сомневаюсь поэтому, что все то, что сейчас вокруг нас происходит, вся мерзость, грозящая нас захлестнуть, ускорили его смерть, нарушив в конце концов хрупкое равновесие, которое кое-как поддерживалось между его мощным духом и изнемогающей плотью. В этом отношении он был тем более уязвим, что отдаленность событий во времени и в пространстве почти вовсе не отражалась на остроте его восприятий, на глубине переживаний.

Здесь нам открывается, мне кажется, одна из основных черт Шестова — и как человека, и как мыслителя, — черта, определившая поведение его и философскую позицию.

Когда осенью прошлого года под влиянием надвигающейся войны я написал ему особенно взволнованное письмо, он тотчас ответил, что тревожиться и возмущаться следовало давно уже; что ужас, охвативший нас, потому что опасность надвинулась вплотную и грозит нам лично, должен был пробудиться гораздо раньше, и не только когда стали сыпаться бомбы на испанские и китайские города, но и в те времена, когда царствовал еще так называемый мир, а на самом деле мира не было; что наше безразличие к тому, что происходит где-то далеко, и неумение вместе с тем вскрыть зло, которое таится около нас, стремление даже забыть о нем и успокоиться на том, что делать нечего; в этом-то именно и состоит наш грех. Мы спим, но наступает наконец такой момент, когда спать уже нам не дают, как бы нам этого ни хотелось. Для человека момент этот обычно приходит лишь тогда, когда его самого берут за горло. Шестов же постоянно боролся всеми силами против естественной человеческой спячки и жил в состоянии непрерывной внутренней тревоги.

В предисловии к «Философии трагедии» он приводит слова Белинского (где уже содержится вся проблема Ивана Карамазова), требовавшего ответа за все жертвы истории и отказывавшегося от будущего благополучия, купленного ценою стольких страданий. На слова эти обычно не обращали внимания; они ведь находились в резком противоречии с остальной верой высказываниями Белинского, с его гегельянством и настойчивой верой в прогресс. Она вырвалась у Белинского словно невзначай, но поразительно соответствовала насущнейшей потребности и всему мироощущению Шестова (которому, по выражению одного критика, «везло на цитаты»¹). Для Шестова прошлое как таковое не существовало — оно было настоящим; насилие и несправедливость, учиненные некогда над Сократом, вовсе не являлись историческим событием, которое имело место более двадцати веков тому назад

и к которому, конечно, следовало отнестись спокойно, с полным безразличием: мало ли какие безобразия когда-то и где-то творились! Достаточно нам и собственных забот. Событие это произошло здесь, на глазах Шестова, оно все еще длилось и будет длиться... если только не свершится чуда, и «бывшее станет не бывшим».

Эта мысль об уничтожении не последствий факта, а самого факта — дерзновеннейший вызов, когда-либо брошенный разуму (как справедливо указал Бердяев в своей речи в Религиозно-философском обществе), — находилась в глубокой, тесной связи с душевным строем Шестова, с тем, что можно было бы назвать его антиисторичностью, с исключительно своеобразным восприятием им времени и пространства, благодаря которому и Сократ, и Паскаль, и Спиноза, и Киркегард становились в полном, реальном, смысле слова его современниками.

И, конечно, точно так же не могло быть для Шестова и национальных, религиозных перегородок; они просто не входили в его сознание. Рассказывал же он, с каким удивлением он прочел однажды: «гениальный немец Ницше». Никогда до того ему не приходило в голову, что Ницше немец: Ницше был его другом, страстные поиски и борьбу которого он делил; и вовсе не «гениальный» писатель и философ, а живой человек, безмерно несчастный.

В последнее время Шестов стал усиленно заниматься индусскими философами. Из бесед наших по этому поводу для меня становилось ясным, что он совершенно не считался с историей и географией, не обращал внимания на то, что эти люди были индусами, писали на чужом ему языке, что способ их мышления и выражения, по мнению комментаторов, был отличен от нашего. Да, отличен, — соглашался он мимоходом, — но не в этом же дело. И Шестов быстро открыл в них новых друзей и соратников в борьбе: ведь движимы они были тем же порывом; искали они того же, к чему стремились и сам Шестов, и дорогие его сердцу мыслители Запада, — спасения.

Перечитывая недавно «Философию трагедии», я спрашивал себя, знал ли Шестов по собственному опыту, пережил ли лично ту отвратительную «безысходность», в которой он усматривал сущность трагического, сорвать с него ореол величия и героизма, созданный поэтами и философами, лишив его всякой «возвышенности». Ответить категорически на подобный вопрос было бы чрезмерной смелостью даже со стороны ближайших друзей. Позволительно, однако, предположить, что, если подобно нам всем, он пережил тяжкие удары и принял свою долю страданий, личная его судьба, как будто, не была трагической в том смысле, который он сам придавал этому слову, прилагая его к Ницше, к Киркегарду. И однако «Философия трагедии» — страшная книга, и могла она быть написана лишь человеком, испытавшим безысходность. Шестов ее испытал действительно, мне кажется, он знал ее не спекулятивно, а упершись сам в глухую стену,

потому именно, что Ницше и Достоевский вовсе не были гениальными авторами великих творений, а живыми людьми, такими же людьми, с которыми он встречался в обыденной жизни, быть может, даже не более несчастными, но острее осознавшими основную трагичность человеческой жизни и отчаяннее борющимися. И безумие Ницше было его, Шестова, безумием; метания Паскаля — его метаниями; отчаяние Киркегарда, потерявшего свою невесту, — его отчаянием.

Все мы почти замкнуты в себе, сосредоточены на самом себе; душа же Шестова была совершенно разомкнута. Эта личность, столь сложная, богатая и сильная, оказывалась вовсе лишенной эгоцентризма и себялюбия, и Шестов, действительно, становился «всею для всех», не по мягкости или чувствительности, не пассивно, но действенно, потому что дух его вырывался за пределы, которые ставит себе наше «я», ревниво оберегая себя и отделяясь от других. «Доброта» — слово настолько опошленное, насколько оно ныне отождествлялось с дряблостью, сделавшись даже для многих чуть ли не синонимом глупости, что стесняешься его применить к такому человеку, как Шестов; но я должен это сделать, должен сказать, возвращая слову «добрый» его подлинный вес и смысл, что Шестов был безмерно добр, и что, когда сейчас я думаю о нем, в уме возникает прежде всего образ не гениального мыслителя, а исключительно отзывчивого человека, стремящегося помочь всем, в беде готового на все жертвы ради других, проявлявшего при этом (что меня всегда поражало) неожиданные практические способности, деловитость, энергию, которые тотчас испарялись, как только вопрос касался его собственных интересов.

И думается мне, что эту активную доброту его следует тем более подчеркнуть, что она — именно та почва, на которой развилась его философия, родившаяся из любви не к человечеству, а к конкретной человеческой личности, из острого чувства обиды за каждого из нас. Разве не отсюда же вырос его протест против факта, борьба с разумом, на вечные времена закрепляющим («это было») все гнусности, страдания и оскорбления?

В статьях о Шестове — и самому мне приходилось об этом писать — указывалось неоднократно, что он жаловался на непонимание, на отсутствие признания и т. п. Но это не совсем так, в сущности. Поражало его и мучило его другое: каким «образом люди не видят, не чувствуют самое важное»? Почему они покорно переносят и даже стараются объяснить и оправдать свое бессилие перед торжествующим злом? Почему они принимают как естественное, очевидное, само собой разумеющееся то, что представляется ему, Шестову, чудовищным и проблематичным. Вопрос, мучительный вопрос, был для Шестова не в том, что «идей» его не принимают, не признают, а в том, что те самые люди, которые отдают дань его уму, его таланту, считают его крупным писателем и проникновенным критиком и проч., вовсе не принимают участия в его

борьбе и, любуясь ею со стороны, в глубине недоумевают: к чему вся эта тревога, это возмущение, неустанное борение, подрывание «идеалов», явно безнадежное, — и не отдают себе вовсе отчета, что шестовское дело является их же делом. Что касается «идей», «учения», то чувство собственности в этой области (да и не только в этой области), заботы о каком-то приоритете, были ему абсолютно чужды. Можно ли об этом думать, говорить, когда речь идет о жизни, о смерти?

Его полное безразличие к своим «правам» меня, признаюсь, даже несколько раздражало иногда; я возмущался, если встречал где-либо мысли, характерные выражения, примеры, у него заимствованные, без точного указания источника; меня злило, что читатели порою принимали из вторых рук и в ослабленной редакции то самое, что они оставляли без внимания в книгах Шестова. Но Шестов в таких случаях горячо защищал автора против моих нападок. Он радовался лишь тому, что нашелся еще один человек, понявший, что «факт не есть ответ», что «тут есть проблема». «При чем я тут?» — повторял он в таких случаях. И я уверен, что, если бы кто привел без кавычек, без упоминания его имени, целые фразы его, выдавая за свои, он несколько бы не огорчился, не возмутился, был бы доволен; напротив: значит, недаром проходит его тревога, значит, способны же некоторые проснуться...

В последние годы, однако, он становился в этом отношении менее доверчивым; наученный опытом, он с некоторым скептицизмом принимал уверения тех, которые утверждали, что отлично понимают, к чему он стремится, и разделяют его мысли, ибо ему неоднократно приходилось убеждаться, что далее этого чисто теоретического «разделения мыслей» и преклонения перед его порывом и смелостью дело не шло и никто почти не соглашался пуститься, по его примеру, в опасный путь на собственный страх и риск.

Думаю все же, что и сейчас уже воздействие, оказываемое Шестовым на умы, гораздо шире и глубже, чем сам он это предполагал в своем уединении. У него есть друзья, о которых он совершенно не подозревал, среди французской молодежи; у него есть преданные ученики — они рассеяны повсюду. Я знаю некоторых, мышление которых Шестов совершенно перевернул; и, в свете Шестова, они пытаются пересмотреть все свои убеждения, насущнейшие для них вопросы. Они по-своему, конечно, его толкуют, они ищут и схватывают в Шестове то, что каждому из них необходимо, проходя порою мимо того, что нам, знавшим лично Шестова, представляется наиболее важным, основным. Но кто же способен претендовать на роль хранителя и судьи шестовской ортодоксии? Да если бы таковая и могла быть выработана и раз навсегда установлена, вся работа Шестова оказалась бы тем самым убитой, дело его окончательно проигранным: для истинных последователей Шестова его книги, прежде всего, живой фермент, такой же фермент, каким были для самого Шестова Лютер, Паскаль, Достоевский, Ницше...

С. Н. БУЛГАКОВ**Некоторые черты религиозного мировоззрения
Л. И. Шестова****I**

По разным причинам мне трудно писать о мировоззрении Шестова, и я уступаю лишь настойчивому желанию редакции «Современных записок» иметь от меня философскую о нем памятку. К тому же нудит меня и собственное желание покойного, выраженное в письме его, мною незадолго до смерти полученном. Посылая мне свою книгу «Athen und Jerusalem», он писал: «Очень хотелось бы об этом побеседовать с Вами». Несостоявшуюся беседу приходится вести уже с разных берегов бытия, но думаю, что этим кратким очерком я исполняю желание покойного, которого я знал в разные времена жизни в течение добрых 35 лет.

Его нельзя было не любить, даже совсем не разделяя его мировоззрения, и не уважать в нем отважного искателя истины. Л. И. обладал личной очаровательностью неотразимой. Нельзя было не радоваться ему при встрече, как это я наблюдал на разных лицах, по мировоззрению ничего общего с ним не имевших. Это объясняется, вероятно, удивительным даром сердца, его чарующей добротой и благоволением. Оно составляло основной тон его отношения к людям, при отсутствии личного соревнования (что так редко встречается в нашем литературном мире), но это соединялось, однако, с твердым стоянием за свои духовные достижения. Это внутреннее благообразие отражалось и на его внешности. Духовной гармонией и миром светилась его улыбка, звучал его голос, и странно было думать, что под этим покровом скрывалось сердце мятущееся, душа, не нашедшая своего последнего предела.

Л. И. был рожден в еврейской зажиточной культурной семье, глава которой хранил заветы ветхозаветного благочестия. В этом гостеприимном доме в Киеве встречались представители как местной интеллигенции (в начале 900-х годов), так и приезжие столичные литераторы и артисты — «на музыке», в беседах. Жизнь текла еще ровно и спокойно, однако лишь до 1905 года, когда в Киеве вслед за первой революцией грянул один из первых еврейских погромов, пережитый нами во всей его трагике. В эти же годы мне с Н. А. Бердяевым пришлось выдерживать диспуты в борьбе за религиозное мировоззрение с местными представителями позитивизма и безбожия. Вместе с нами фронт держал и Шестов, хотя сам он в прениях обычно не выступал. О нем говорили, что он не расстается с Евангелием, хотя сам он об этом не рассказывал. Он писал уже свои первые «шестовские» книги (о Шек-

спире, о Ницше, о Толстом) и уже опубликовал основной манифест своей духовной жизни: «Апофеоз беспочвенности».

Из Киева наша группа перебралась на север, и прежняя связь с Шестовым продолжалась и упрочивалась в Москве. Среди новых литературных и религиозно-философских начинаний и при участии новых лиц, Ш. оставался самим собой, в обычной парадоксальности своего мировоззрения и при общей и неизменной к нему любви. Наступила великая война с ее воодушевлением и разочарованиями. Ш. потерял в ней своего единственного сына. Со спокойным достоинством переживал он это горе вместе с родиной. Далее пришли годы революции. Вихрь ее разметал нас еще раз в разные стороны. Мы встретились с Шестовым далее в Крыму, на перепутье, а затем уже в Париже. Все эти годы Шестов продолжал печатать статьи и книги уже на разных европейских языках, его международная известность ширилась. За эти годы жизненные пути наши разошлись, и личное общение почти прекратилось. Я не интересовался его писаниями, в которых развивались все те же мотивы, и, наверное, мое богословие оставляло его также равнодушным. Однако, когда случайно встречались мы в тиши Булонского леса, эти встречи были неизменно дружественны и радостны. Он был уже тяжело болен. Однажды посетил я его в его скромном жилище. Наша последняя заочная встреча была в минувшем октябре. Я прочел его статью о Н. А. Бердяеве, и она меня поразила не только литературным блеском, но и своей особой духовной свежестью. Кроме того, мне показалось, что в ней звучат какие-то новые мотивы, начало подлинного преодоления «беспочвенности». Я написал ему приветственное письмо, на которое получил и одинаково дружественный ответ. Он звал к себе: «порадовали бы меня». Но этой встрече суждено было совершиться только на кладбище... Тогда же он прислал мне, для знакомства с собой, свою последнюю книгу: «Athen und Jerusalem». Благодаря понуждению редакторского «заказа» мне пришлось погрузиться в Шестова и познакомиться с его многочисленными писаниями последних лет (впрочем, отнюдь не исчерпывающе). Мне хотелось постигнуть чрез них не столько его «учение», сколько тайну его личности, сущность его веры, с которой он отходил в вечность. Ибо о нем хочется сказать словами псалма о ветхозаветном праведнике: «Всею сердцем моим ищу Тебя, не дай мне уклониться от заповедей Твоих» (Пс. 118:10).

II

Если понимать под философией систематическое исследование в области философских проблем, их существа и истории, то Ш. отнюдь не является философом, что, однако, не мешает ему быть своеобразным мыслителем. Скорее всего, он есть философский *essay*-ист (см.,

например, сборник «На весах Иова»). Этому как будто противоречит внешний вид особенно его последних писаний, как и темы некоторых из них. Они обычно пестрят цитатами из разных философов и сочинений по философии, и одни и те же цитаты повторяются многократно. От этого «предметность» изложения не увеличивается. Шестов пользуется ими для изложения своих собственных мыслей, скорее, как предлогами для него. В известном смысле эти философы для него существуют как *Versuchskaninchen* для его собственных изысканий — род духовной вивисекции. Жизненная, историческая конкретность их личностей и судеб мало существует для Ш. И Сократ вместе с древними философами, и схоластики, и Спиноза, и Люттер, и даже ап. Павел стоят здесь как бы с плакатами из своих цитат, терпя иногда жестокою историческую неправду от этой насильственной стилизации. Шестов не сопоставляет целостных мировоззрений, но избирает нужное для него слово и выражение, которое может получить настоящее значение лишь в *контексте* всего мировоззрения цитируемого автора, а не в качестве иллюстрации той или иной философской идеи, к тому же в связи с повторениями и с неизбежной неполнотой. В книгах Шестова философские герои являются или злодеями, или добродетельными: к первым принадлежит, конечно, Сократ, в котором образ христианского праведника, мученика за свою идею, внемлющего своему «демону», вдохновителя Платона более походит на трафаретного рационалиста (стилизация, конечно, не без влияния Ницше), как и Платон (и даже отчасти Плотин) из духовидцев и небовидцев также становятся злодеями спекулятивной философии, в компании со Спинозой и Кантом и особенно, конечно, Гегелем, со средневековыми схоластиками (по Жильсону) на придачу. В противоположном лагере героев «веры» находятся, наряду с ветхозаветными образами Авраама и Иова (которыми фактически почти исчерпывается для него Писание), ап. Павел, Люттер, отчасти Ницше и, прежде всего и больше всего, Киркегор (а уж вполне неожиданно... Гуссерль).

При такой литературной манере одинаково трудно как излагать, так и разбирать чисто философскую аргументацию Шестова, и, во всяком случае, не в кратких словах настоящего очерка. Достаточно и беглого знакомства с трудами Шестова в оригинале, чтобы в этом убедиться.

Многочисленные сочинения Шестова касаются многих тем. Однако в их пестром калейдоскопе нетрудно усмотреть не только известное единство, но даже единообразие. Ш. принадлежит к числу однодумов. Ему не свойственна динамика мысли, влекущая к новым ориентировкам. Его мыслительные установки определялись уже в ранних его сочинениях и представляют собой ряд попыток выразить по-новому одну основную тему — апофеоз философской «беспочвенности» (что в последнем переводе значит: философия веры). Отсюда и такое множество самоповторений. Меняются словесные одежды, но остаются

излюбленные авторы при статической их неподвижности (прибавился в последние годы лишь Киркегор, оказавший на Шестова огромное влияние). Если употребить смелое сравнение, философские искания шестовской мысли в себе имеют нечто агасферическое¹: он стучится в разные окна, для того лишь, чтобы идти дальше тем же кружным путем. «Вечное повторение», идея, которая сделалась столь излюбленной для его, в сущности, консервативного ума, оказалась и его собственной судьбой. Печаль этой мысли он мог бы найти не у Ницше, она имеется у ветхозаветного «героя резиныиции», которого почему-то забывает вспомнить Ш., — у Экклезиаста: «Идет ветер и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги своя, что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Екк. 1:6, 9).

Поэтому же Шестову в такой мере несвойственно слышание поступи истории, как и громов грядущих свершений эсхатологии. Он обращен к плоскостному и, сверх того, индивидуалистическому восприятию мира и жизни, он сознательно, принципиально посюсторонен, и даже для всякого неизбежная эсхатология личной смерти его как будто философски не занимает. Вероятно, это соответствует каким-то интимным, личным его свойствам, онтологическим корням его мировоззрения.

III

Шестов, как мыслитель, в течение всей своей долгой жизни был объят *одной* — не доктриной, ибо у него ее вовсе и не было — но *темой*, был отдан одному вопрошанию: религиозному, им владела мысль о Боге, независимо от того, в какой парадоксальной форме она была выражена (и Ш. не свободен был от нарочитой любви к парадоксам, которая еще усилена была в нем влиянием Ницше и Киркегора). В этой однодумности своей он представляет собой типичное явление русской философской культуры. И, конечно, этой всецелой отдачностью вопрошаниям «русских мальчиков» он является дорог ей. «Философа» в западном смысле из Ш. не вышло. Хотя в последние годы он уже становился не чужд и этому влиянию, начал занимать свое место в философском пантеоне, он все-таки остался «богоискателем». О том, в *какой* мере эти искания завершились и обретением, можно судить лишь по его сочинениям. Интимная тайна сердца, ведомая Богу, остается за пределами досягаемости для человека. Мы можем судить только мысли, а не стоящие за ними факты, не бытие, но сознание.

В последней своей книге (1938), «Athen und Jerusalem», Шестов сам определяет свое мировоззрение как «опыт *религиозной философии*» — философии веры — в борьбе с мышлением и его законами, одинаково как с рассудочной, так и «спекулятивной» философией, в конце концов с самым разумом. Вслушаемся в эти задания, которые

довольно неожиданно одной стороной могли бы оказаться угодны для обскурантов богословия, гонителей богословской мысли. Он спрашивает о Канта, не является ли его вера в суверенность разума не дремотою даже, но глубоким непробудным сном человеческого духа: «Отдаться в руки живого Бога — неуютно, но подчиниться слепой необходимости, которая неизвестно как внедрилась в бытие, является не только не уютным, но отрадным и успокаивающим» (20). Новая философия говорит человеку: «Если ты попал в бездну, — старайся, как можешь, из нее выбраться, но забудь о том, чему Библия в течение веков учила человека, что в “небесах” существует высшее, к тому же всемогущее существо, которое печется о твоём жребии, могло бы тебе помочь и желает тебе помочь. Твоя судьба вполне зависит от условий, в которые ставит тебя случай» (23). Для такой философии «библейское “добро зело” кажется фантастической выдумкой, как и Бог, открывавшийся пророку на Синае» (25). Задачей книги является «страхнуть власть бездушных и ко всему равнодушных истин, в которых содержатся плоды древа познания» (34), следствие первородного греха. Речь идет не о конце философии, но о пути к истинной философии — по вере (35). Первое есть «Афины», второе — «Иерусалим», противоположение знания и веры. Чтобы найти Бога, нужно освободиться от очарований разума и его физического, и духовного принуждения и идти к другому источнику. В Священном Писании он обозначается загадочным словом *вера*, тем измерением мышления, при котором истина радостно и бесстрашно отдается в вечное и бесконтрольное распоряжение Творца: «Да будет воля Твоя» (36), — и все реченное пророками и апостолами в Священном Писании становится исполняющимся. И здесь же дается предварительная программа этого исполнения (в значительной мере по Киркегору): «История человечества, правильнее, все ее ужасы, “снимаются” (*aufgehoben*) одним словом Всевышнего, перестают существовать, превращаются в фантомы и призраки: Петр не отрекался, Давид победил Голиафа, но не был прелюбодеем, разбойник не убивал, и Адам не вкушал от запрещенного плода, Сократ никогда никем не был отравлен. “Факты”, “данность”, “действительность” над ними не властвуют, не определяют нашу судьбу ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем. Бывшее становится небывшим, человек возвращается в состоянии невинности и той божественной свободы, свободы к добру, по сравнению с которым свобода выбора между добром и злом бледнеет и гаснет, или, точнее, по сравнению с которой наша свобода представляется жалкой и ничтожной. Первородный грех, со знанием о том, что то, что есть, существует по необходимости, радикально искореняется из небытия. Вера, единственно на Творца взирающая и Им вдохновляемая вера, из себя излучает последние решающие истины о сущем и не-сущем. Пророки и апостолы восторженно призывают: “Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?”, и они единогласно дают

обетование; “То, чего око не видело, и ухо не слышало, и что в ничье сердце человеческое не входило, то Бог уготовал любящим Его” (1Кор. 2:9). Величественная, несравнимая чудесность, а вместе и ни с чем несогласуемая парадоксия, точнее сказать, огромная бессмысленность (Unsinnigkeit), библейского откровения превосходит границы всякой человеческой способности разумения и допустимых для нас возможностей. Но для Бога нет ничего невозможного. Бог означает, по слову Киркегора, который заимствовал его из Св. Писания, что не существует ничего невозможного» (38). «Отсюда начинается религиозная философия. Она не есть исследование предвечно сущего неизменного строя и порядка бытия, она не есть постижение различия между добром и злом, которое обещает успокоение измученному человечеству. Религиозная философия есть рожденная от безмерных напряжений, от отхода от знания, от веры рожденное преодоление ложного страха пред неограниченной волей Творца... она есть последняя и великая борьба за первозданную свободу и скрытое в свободе добро зело, которое после грехопадения внушено было нашему праотцу от искусителя и всем нам было дано и передано» (38). «Человеческая мудрость есть глупость пред Богом» (39).

Итак, мы имеем здесь самое решительное противоположение веры и знания. «Если думают, что положительное соотношение веры и знания имеет основание в Св. Писании, то в действительности как раз наоборот: «греческие “первые начала” удушили основную истину библейского откровения. Вера не только не есть низший род знания, вера отменяет знание» (356). Вера отменяет и логические законы: «закон противоречия» (очевидно вместе с «тождеством»), и «несотворенную» и самого Бога связывающую истину (хотя Ш. мог бы найти и в Писании: «Познайте истину и она освободит вас» (Иоан. 8:32), и даже больше: «Я есмь путь, истина и жизнь» (146). Шестов рубит головы мыслителей от древнего времени до нового, но вместе с ними и самую мысль, Логос и логическую связь, логику. Но это есть больше игра в парадоксию, «заумная» мысль, лишенная смысла и смыслов. К этой борьбе против мысли приводятся, с одной стороны, исторические основания — в ошибках и злоупотреблениях рассудочной философии и «панлогизма», вообще в возможности и наличии ошибок (от которых, очевидно, считает застрахованной себя «вера»), а с другой — заподозривается и самое право на существование философии, верящей в себя, во имя свободы, т. е. в данном случае логического каприза и произвола. Эта борьба с философией облекается в противоположение философствующих «Афин» и верующего «Иерусалима». Разумеется, можно указать, что Афины стали школой для христианского богословия и оказали свое влияние на патристику, — это факт, но Ш. не признает убеждающей силы факта. Однако гораздо важнее, что Иерусалим сам по себе отнюдь не чужд мысли и, следовательно, Афинам. Больше того,

оба они неразрывны по существу и друг друга обуславливают: здесь нет или-или, но и-и (несмотря на все различие, существующее между откровенной религией и язычеством).

IV

Шестов определенно признает Св. Писание *откровением*, источником веры. Иными словами, к «вере» принадлежит и вероучение, как содержание веры. Как ни скудно и произвольно то учение, которое он берет из этого источника, однако даже и это включает *вероучение*. Например, ведь сам он не ограничивается излюбленной историей Авраама и Иова, но упоминает о сотворении мира и человека Богом «добро зело». И ведь совершенно ясно, что содержание Библии, как Нового, так и Ветхого Завета, включает целую догматическую доктрину, т. е. учение об истинах откровения, или *догматах*. Если серьезно и ответственно говорить о вере в отношении к догматам, то придется признать необходимость наличия «Афин», т. е. постигающего разума, и в «Иерусалиме», как и «Афины» нельзя лишить «естественного», т. е. хотя и затемненного, но все же подлинного откровения, осуществляемого усилием себя обсновывающей мысли. Возможность бессмысленной веры есть такая же «парадоксальная» выдумка, как поработящая, а не освобождающая истина. В рассуждениях Шестова возможны только или познающая себя, самодовлеющая истина (конечно, во всей своей для него мнимости), или же слепая, немыслящая, а в то же время непостижимым образом в себя вмещающая все свое сложное и богатое содержание вера, а не одна только пустая нетовщина. Но чтобы реализовать содержание «иерусалимского» откровения веры, потребно усилие мысли, так же, как и мысль оплодотворяется откровением, и на дне своем определяется «данностями» веры. Шестов с одинаковой легкостью проходит мимо как хокмической письменности Ветхого Завета², так и четвертого Евангелия Логоса, провозглашая «веру». Мало того, если он говорит о своей доктрине как *религиозной философии*, то это может значить (на его же языке) только одно: Афины в Иерусалиме или наоборот, т. е. не противопоставление веры и мысли («философии»), но их необходимое и существенное, гармоническое соединение. Поэтому есть только один оправдываемый вид религиозной философии; догматическое богословие: путь в Иерусалим *чрез* Афины или наоборот. Разумеется, спекулятивная философия может быть и самодовлеющей в области проблем формально-инструментального характера («великий, величайший Гуссерль»!), но само содержание ее: онтология и метафизика, — являются в том или другом смысле догматикой. Самодовлеющая же философия неизбежно приводит в апорию*). Противоположности между Афинами и Иерусали-

* См. мою Die Tragödie der Philosophie³.

мом в действительности нет, она выдумана. Или еще гораздо хуже: она произвольно связана с одним определенным образом философии — именно своего рода «отрицательным богословием», нетовщиной, в которой, однако, скрывается определенная догматическая доктрина. По правде сказать, догматическое богословие только и может быть единственно возможной религиозной философией, как и вообще сама философия может иметь лишь религиозную основу, какова бы она ни была: даже материализм и позитивизм одинаково являются особой религиозной догматикой. Поэтому про философский нигилизм Шестова (как и его предшественников) можно сказать, что он сам есть лишь одна из возможных разновидностей рационализма (или «спекулятивной философии») и притом не из лучших, поскольку более всего приближается, с одной стороны, к софистам, провозглашавшим — для философии — человека мерою вещей, а с другой стороны, к обскурантам, предпочитающим религиозной мысли слепой догматизм*). Против такой угрозы приходится спасать философию ради догматики, как и догматику ради (религиозной) философии. И напрасно думать, что *только* эта, «отрицательная», философия есть деяние, усилие, подвиг, дело жизни, как можно заключить на основании определений Шестова, таковым может явиться всякая подлинная религиозная философия, наипаче же христианская, которая есть откровение самой «Истины, Пути и Жизни».

V

Мы видели, что Ш. противопоставляет философию вере, требуя упразднения первой ради последней. «Греческие “первые начала” удушили основную истину библейского “откровения”. Вера не только не есть низший вид знания, вера отменяет знание» («А. и. Ж.», 356). По Киркегору «спекулятивная философия» должна уступить место «эссенциальной», которая возникает не из удивления, как у Платона и Аристотеля, но из отчаяния. На место *credo ut intelligam* в ней поставляется *credo ut vivam*, философии дается жизненная задача, будто бы не свойственная древним. Образцом мыслителя с тех пор, как Св. Писание стало достоянием Европы, является не Сократ, но Авраам, отец веры. «Вера Авраамова (повторяет Шестов киркегоровские парадоксы) была новым доселе неизвестным миру измерением мышления. Философия может называться “Иудео-христианской”, лишь поскольку ставит своей задачей “преодоление самоочевидностей и вносит в наше мышление новое измерение — веру”» (423). Здесь нет места для разбора этой гносеологии, утверждающей примат своеобразно понятой веры над разумом вплоть до отрицания самой его области, хотя и не могу признать такого мнения за выражение «иудео-христианской» (а не кир-

* Католическое богословие по-своему праву, восставая против такого «фидеизма»⁴.

кегоровско-шестовской) философии. Но интереснее для прямого понимания мировоззрения Шестова остановиться на другой его стороне. В нем вера необходимо предполагает *авторитет* Откровения. Такими выражениями, как «Священное Писание» или просто «Писание», которому усваивается «истинность» (389), буквально пестрят его сочинения. Можно подумать, что мы имеем дело с *библейским богословием*, предполагающим ответственную экзегезу библейского текста. Библия, как содержание Ветхого и Нового Завета, или «иудео-христианское» мировоззрение, представляет собой определенное учение о Боге и мире, о первых и последних судьбах творения, о падении Адама и искуплении, о смерти и всеобщем воскресении, о будущем веке и царстве славы. Призывая к вере в откровение, Шестов сам определяет себя к библейскому богословию, как к подлинно «религиозной философии» на основе откровения. И однако мы ее у него не находим — ни догматики, ни экзегетики. Его почитание Св. Писания как источника абсолютной истины выражается в цитировании немногих и сравнительно случайных текстов и также трактовании Откровения *ad usum delphini* в контексте не библейского, но киркегоровско-шестовского мировоззрения. Такое толкование оставляет не только недоумение, но и глубокую неудовлетворенность, в особенности принимая во внимание объявленную им программу «религиозной философии». И что еще более странно, это цитирование текстов, наиболее для Шестова важных и ответственных, сопровождается неточностью, которая имеет последствием неверность экзегезы. Приведу два-три примера. Первый касается излюбленной Шестовым книги Иова. Схема этой книги, по Киркегору — Шестову, излагается так: Иов теряет все свое благополучие в попущенном Богом искушении от сатаны, и основная тема книги — испытание веры. Первоначально Иов приемлет его с верой и покорностью: «Господь дал, Господь и взял, да будет благоденственно имя Господне» (1:21), и «не согрешил Иов устами своими» (2:10). Шестов, вслед за Киркегором, утверждает, только на том основании, что повторение этого текста далее отсутствует в книге, будто Иов утерял свою веру. Почему? Конечно, это совершенно произвольно и ничем не подтверждается. Окруженный друзьями, Иов пред ними утверждает лишь свою правоту (которая наперед засвидетельствована в прологе): «Но я к Вседержителю хотел бы говорить, и желал бы состязаться с Богом» (13:3) за правду свою, против «сплетчиков лжи, бесполезных врачей» (13:4). В величественных образах выражается эта борьба за веру в непонятном испытании. Побеждает вера: чрез мрак и ужас прорезаются ее лучи. «А я знаю, что Искупитель мой жив, и Он в последний день восстановит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога, я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его» (19:25–27). И эта несокрушенная испытанием вера Иова оправдывается: Бог сам является ему. Правда,

и Он не дает Иову ответа на вопрошания его, но это уже и не нужно, — достаточно, что Иов *видит* Бога: «...я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал... Я слышал о Тебе краем уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (42:3, 5–6). Этим богоявлением, собственно, заканчивается испытание веры и победа Иова. Но ветхозаветный писатель, чтобы восстановить и земную справедливость, прибавляет еще о возвращении Иову утраченного благополучия. Для Шестова как будто не существует эта победа веры и чудо богоявления, зато он останавливается на возвращении Иову его детей*), бывшее стало небывшим, согласно постулату его богословия, Иов все потерял, и все ему вернулось (хотя очевидно вернулись не те же, но новые дети), потому что «из глубины, из отчаяния он взывал, и стало ему по вере его». Есть ли это подлинный образ Иова?

Второй пример: догматически гораздо большее, даже исключительное, значение имеет текст ап. Павла о вере, который приводится Шестовым (вслед за Лютером и Киркегором) как основное определение веры: «все, что не по вере, грех» (Рим. 14:23). Шестов цитирует здесь из Киркегора: «Это принадлежит к решающим определениям христианства, что противоположность греху есть не добродетель, но вера»; и сам он далее эту мысль развивает: «В Библии сказано, что все человеческое несчастье произошло от знания... знание, которое по существу исключает веру, есть грех *par excellence*, или наследственный грех» («А. и. Ж.», 271–272). Но что же действительно содержится в тексте ап. Павла? Надо взять его в цельном контексте, чтобы убедиться, что он не имеет *никакого* отношения к знанию и вообще не допускает того расширительного истолкования, которое ему здесь придается. У апостола речь идет лишь о... посте: «Ради пищи не разрушай дела Божия, все чисто, но худо в человеке, который ест на соблазн. Лучше не есть мяса, не пить вина и не делать ничего такого, отчего брат твой претывается, или соблазняется, или изнемогает. Ты имеешь веру. Имей ее в себе, пред Богом. Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает. А сомневающийся, *если ест, осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех*» (Рим. 14:20–23). Таков контекст. Совершенно очевидно, что речь идет здесь о вере не в противоположении знанию, а в совершенно практическом смысле, в отношении к дисциплине поста, и то применение, которое дается ему Лютером, Киркегором и Шестовым, просто не соответствует тексту. Но может быть это вообще есть основной или единственный текст о вере у ап. Павла, нарочитого богослова спасения верой? Ничего подобного. В разных местах своих посланий он говорит о вере в связи с спасением верой и, что здесь осо-

* «Бог вернул Иову его стада, здоровье и умерщвленных детей (?). Он сделал совершившееся несовершившимся» («А. и Ж.». 340).

бенно важно, как об особом образе принятия откровения или богопознания, как об «уповаемых извещении, вещей обличении невидимых» (Евр. 11:1). Вся 11 глава этого послания есть гимн вере, не только как религиозному подвигу и ее свидетельству чрез него, но и религиозному ведению: «верующему подобает веровать, что Бог есть» (II, 6), «верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (3); герои веры, умершие, не получив обетования, однако издали видели оные (13). Словом, откровением веры дается ведение, которое раскрывается далее и в мысли, в богословии, в религиозной философии. И библейскому откровению веры совершенно не соответствует тот воинствующий агностицизм, для которого всякое вообще знание как таковое есть грех, и «все человеческое несчастье произошло от знания» («А. и. Ж.», 272), и «Священное Писание изъясняет его как искушение в пустыне от диавола» (394–395). Таков радикальный «*фидеизм*» Шестова*.

VI

Наиболее важным в религиозном мировоззрении Шестова, как опирающемся на Откровение, является его отношение не только к Ветхому, но и к Новому Завету. На основании многочисленнейших мест его сочинений можно как будто утверждать, что *он не делает между ними различия* и одинаково ссылается на тексты из того и другого как на Священное Писание, подобным же образом как это делается и в христианском богословии. Это неразличение есть основной и важнейший факт в его учении. Однако это вовсе не означает, чтобы Шестовым было действительно воспринято библейское мировоззрение. Дальше

* Приведу еще один пример неверного толкования текста, который сопровождает философию Шестова от ранней до поздней поры. Речь идет о Послании Римлянам, гл. 10, где развивается мысль о нарочитом призвании избранного народа, который тем не менее не отозвался на это призвание, в отличие от язычников, принявших веру от слышания, несмотря на отсутствие особого их призвания. Это общее сопоставление выражено в ветхозаветных образах (Ис. 65:1), содержащих то же самое сопоставление. «Еще спрашиваю: разве Израиль не знал?.. А Исаия смело говорит: Меня нашли не искавшие Меня, я открыл не вопрошавшим о Мне» (Ис. 65:1). Об Израиле же говорит: «...целый день Я простирал руки Мои к народу непослушному и упорному» (Рим. 10:20–21). Шестов берет эти слова: «Меня нашли не искавшие» в буквальном смысле и делает из них свое употребление, разумеется, против разума: «Всякое человеческое исследование, всякие наши человеческие вопрошания напрасны. Бог открывается и будет открываться тем, которые ищут, Он отвечает тем, которые не спрашивают» («А. и. Ж.», 361). Вообще этому тексту придается совершенно несоответственное толкование (как будто наряду с этим сказано: «Ищите и обряцете», Мф. 7:7, или: «возрадуются о Тебе, ищущие Тебя», Пс. 69:5).

сравнительно немногих цитат, своевольно выбранных и произвольно истолкованных, дело здесь не идет, и это одинаково относится как к Ветхому, так и Новому Завету (примеры см. выше). Таким образом, фактически отбрасывается из Ветхого Завета псалтирь и «хокмическая» письменность, а также, за небольшими исключениями, и пророки, а из Нового Завета *вся* иоанновская письменность. Шестов прямо ее не отвергает, а как бы не замечает. Но, конечно, самым решающим во всем библейском мировоззрении Шестова является *его отношение ко Христу*. Я внимательно вчитывался в соответствующие места разных его сочинений, ища ответа на этот вопрос, и имеющиеся данные так и не позволяют определить этого отношения во всей точности, оно остается уклончивым, колеблющимся, нерешительным. Чаще всего Шестов закрывается от этого вопроса, как бы не замечая в «Св. Писании» самого Христа. Это наиболее выразительно в таких многочисленных случаях, когда он, приводя прямые изречения Христа, вводит их словами: «*Писание* говорит». Иногда можно встретить такие высказывания, которые были бы естественны лишь в устах верующего христианина-церковника. Он говорит, например, о «возвещенном пророками и осуществленном Христом деле искупления... великом, неслыханном по своей огромности деле Искупителя» *). Он способен сказать даже и так: «Бог принял человеческий образ, сошел на землю, пострадал от руки человеческой, был к злодеям причтен... чтобы искупить человеков» («А. и. Ж.», 225). Однако сказано это так, что остается неясным, говорит ли здесь Шестов от себя или излагает Лютера. Однако, когда он говорит несомненно от себя, мы встречаем следующее: «Придет некогда час, когда каждый будет кричать, как *совершеннейший из людей* вопиял на кресте: Боже Мой, Боже Мой, вскую Меня оставил» (471). На основании этого приходим к заключению, что Христос для Шестова не воплотившийся Бог, как это говорит «Писание», но «совершеннейший из людей». Следовательно, все, что сказано о Нем в Ветхом и Новом Завете, в «Евангелии Иисуса Христа, Сына Божия» (Мр. 1:1), остается сокрыто для него «покрывалом» (2Кор. 3:14–16), по слову ап. Павла, и самая его «религиозная философия» является философией покрывала: не *Novum Testamentum in Vetere*, но *Vetus Testamentum supra Novum*, — фидеизмом без главного содержания веры.

В связи с этим я решаюсь еще раз коснуться вышеупомянутой нашей последней заочной встречи с Шестовым. Мне показалось на основании его статьи о Н. А. Бердяеве, что в Ш. совершается какой-то поворот к реальности, который он вслед за Киркегором определяет как эссенциальную философию. В письме к нему я выразил ему это свое впечатление, что «апофеоз беспочвенности» на самом деле оказывается

* Статья о Н. А. Бердяеве (Современные записки. LXVII. С. 218–219).

абсолютной почвой Ветхого Завета, от которого является естественным и необходимым переход к Новому. На самом деле, конечно, я подразумевал здесь вопрос о личном отношении ко Христу и жизненной, «экзистенциальной» вере в Него. Может быть, вопрос мой был выражен слишком осторожно, только он или не был услышан Л. И. или же обойден им, как и в его философии. Во всяком случае, вопрос о Христе он отвел ответом о христианстве. Это замечательное письмо есть род исповедания веры, и теперь, перечитывая его, я не могу не испытывать волнения. Вот наиболее важные его строки: «...по-моему, сейчас нужны величайшие усилия духа, чтобы освободиться от кошмара безбожия и неверия, овладевшего человечеством. 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., и 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 “Афины и Иерусалим”. Очень бы хотелось об этом побеседовать с Вами». В этом письме выражена та мера религиозного ведения, с которым Ш. отошел в вечность. Оно осталось не Ново-, но Ветхозаветным исповеданием единобожия. Вопрос Христа ученикам: «за кого вы почитаете Меня?» (Мф. 16:15) как будто не коснулся слуха Ш., и единобожие не раскрылось для него как единосущная троичность. Но пламя веры в единого Бога живым огнем горело в его сердце, все ярче разгораясь с приближением к земному пределу. Явление Шестова есть знамение, веха путей Божьих, о которых дано благовестие у ап. Павла (Рим. 11).

VII

Здесь можно было бы и остановиться. Однако хочется хотя бы кратко и бегло коснуться его излюбленного «догмата» последних лет, навеянного, несомненно, Киркегором, о превращении бывшего в небывшее чрез веру, силою «Абсурда». Он сводится к тому, что мышление по закону противоречия, «вечные истины», знание, происходящее от первородного греха хотят наложить свои оковы на все бытие и даже на самого Бога. Вера же, поскольку она не есть знание, но акт бытия («экзистенциальный»), освобождает от этих оков, ибо «сотворенная, не абсолютная истина оставляет свободу, акт же веры дает могущество над бытием. Невозможное становится возможным, и этой силою бывшее может стать небывшим, а несуществующее существующим — вопреки разуму, силою “Абсурда”». «Чрез разум Иов все потерял... но не разуму дано вершить человеческие судьбы. Чрез Абсурд Иову все вернулось» и т. д. «Знание не может быть источником последней окончательной

истины. Экзистенциальная философия опирается на Абсурд... под сенью Абсурда невозможное — абсолютно и навсегда, по нашему убеждению, невозможное — становится возможным. Вера есть свобода, не та сотворенная свобода, выбирающая между добром и злом, а та сотворенная свобода, которая рождает библейское «добро зело» и великое обетование: «не будет для вас ничего невозможного». «Свидетелем истины будет тот, по слову которого станут сдвигаться горы, и для которого не будет ничего невозможного»*. Киркегор, а за ним и Шестов, «слышит голос, возвещающий ему, что, когда он уверует, для него не будет ничего невозможного, что Петр окажется оставшимся верным Учителю, Давид окажется автором псалмов, но не прелюбодеем, Сократ не отравленным, и Иов получившим обратно все у него отнятое». Правда, Киркегор сам признается, что *он не мог сделать движения веры* (Werke, III, 40). Но разве это хоть сколько-нибудь ослабляет значение того, что донеслось до него из Писания? Не наоборот ли?.. «Чтобы обрести Бога, надо потерять разум»... «подлинным источником истины является вера» и т. д. ... «Истины надо искать не у разума, а у Абсурда»**. Сам Бог не познает, но творит («А. и. J», 273, 336). Знание же «несотворенных» истин есть рабство, в противоположность всемогуществу веры***. «Чрез абсолютизирование истины мы релятивируем бытие. Если истина находится во власти Творца, то Он может ее целиком или отчасти отменить» (226), сделать бывшее небывшим целиком или отчасти, ибо все лежит в Его власти (226–227). Но это же или подобное всемогущество должно быть распространено и на человека силою всемогущества веры (359), властью абсурда. «Неизменяемость Божия не имеет ничего общего с неизменяемостью вечных истин. Последние неизменны, ибо не в их власти лежит изменяться; Бог же потому и в такой мере неизменяем, поскольку Он не хочет и не находит нужным изменяться. Неизменяемость служит Богу, но Ему не повелевает, как служат Ему и все прочие сотворенные истины, которые в качестве таковых имеют исключительную силу, и лишь настолько, насколько это нужно» (388–389). Очевидно, следует заключить, что отмена «сотворенных истин» имела бы место в случае «экзистенциальной философии» или всецельной веры, если бы таковая в соответственной мере проявилась.

* Статья о Бердяеве. С. 213, 215–216, 220.

** В своем сосредоточении на Регине Ольсен Киркегор без конца повторяет: «Если бы я имел веру, я не был бы должен потерять Регину, она была бы моей». Вообще, в достижениях веры для К. дело идет не о вещах трансцендентных, но вполне имманентных, житейских («А. и. J.», 245).

*** У Киркегора — Шестова встречается не раз мысль о бессилии самого Бога перед такими истинами и данностями («А. и. J.», 267, 269; Kierkegard, 229). Связать это с основным положением о всемогуществе Бога, которое он распространяет на человека (конечно, силою веры), я не умею.

VIII

Место позволяет мне сделать лишь несколько кратких замечаний относительно киркегоровско-шестовской доктрины:

1. *Философия Абсурда* ищет преодолеть «спекулятивную» мысль, упразднить разум, перейдя в новое ее измерение, явить некую «замную», «экзистенциальную» философию. На самом же деле сама она представляет собой чистейший рационализм, только с отрицательным коэффициентом, с минусом. Ее содержание исчерпывается борьбой с «Афинами», т. е. греческой философией (у Ш-ва) и гегельянством у Киркегора. Если бы не было этой критики, ей просто нечего было бы о себе сказать. В ней нет преодоления мысли и слова, а только абстрактное их отрицание. Вера, которая здесь противопоставляется разуму на самом деле отнюдь не бессловесна и не бессодержательна. Она вовсе не есть абсурд как немыслимость. Вера и мысль, как содержание последней или догмат, отнюдь не могут быть разорваны, но остаются соответственным образом координированы, взаимно друг друга проникают, а связь Афин и Иерусалима положительным образом выразилась в истории Церкви именно как иудео-язычество. «Власть абсурда» есть утопическая абстракция, не больше.

2. *О возможности в отношении к Божественному всемогуществу.* В нем нет различных возможностей, а только единственная божественная действительность, вечная в бытии Божиим и осуществляемая во временном процессе в творении*). Возможность, осуществляемая божественным всемогуществом, не должна быть понимаема абстрактно, но конкретно, онтологически: Всемогущество не есть сила осуществлять все отвлеченно мыслимое как возможность — Бог не может совершить греха, или прекратить Свое существование и т. п., потому что это не соответствует божественной жизни, в себя вмещающей положительное все. Лишь в пределах божественного творения может быть место разным возможностям, связанным с тварной свободой, которая не может поэтому шиться капризом абстрактного всемогущества. Тварная жизнь и творчество имеют для себя положительное основание в божественной силе бытия, которым живет творение. Согласно этой основе нужно понимать учение Откровения о том, что все, онтологически возможное, возможно Богу.

3. Мысль о том, что можно сделать бывшее небывшим, противоречит этой божественной безусловной силе бытия. Бог не разрушает и не уничтожает Своего творения, но продолжает его бытие, его преобразая. Творение не разлагается на атомы, которые можно упразднить

* Католическое богословие в томизме, напротив, признает в Боге и неосуществленные, киркегоровские возможности.

по капризу или своеволию, хотя бы и веры, в целом мирового бытия не может быть уничтожена хотя бы и пылинка. Еще менее может быть атомизирована человеческая жизнь, будучи продырявлена частичным уничтожением или восстановлением, или же повторяясь по типу вечного повторения. Человеческий дух в непрерывности своего бытия изживает все атомы времени в живом единстве непрерывного своего роста, творчества и преображения, и для *него* не может сделаться бывшее небывшим, хотя в его изживании он и становится иным самого себя (на этом и основана апокалиптика и эсхатология). Нечего и говорить о том, что требования «веры» об упразднении бывшего чрез небывшее атомизируют жизнь, разделяя ее на отдельные точки, причем возможно и разногласие желаний*. Вообще желания, относящиеся к временной жизни, не могут быть абсолютизированы всемогуществом веры. В мире происходит мировой и всечеловеческий процесс, между тем как атомизированные индивиды не знают общей судьбы, как и эсхатологии.

4. Сила веры включена в определенное русло («да будет воля Твоя»). Поэтому *буквальное* понимание текста «все возможно верующему» должно быть принято лишь в этом контексте божественно возможного. Христос, хотя и чудотворил, согласно вере и молитве, обращенных к Нему, но не являл на земле абстрактного всемогущества. Понимать *буквально* текст о горчичном зерне и о вере, которая способна двигать горы, нельзя (подобно тому, как и текст о прохождении верблюда чрез игольное ухо), и достаточное тому доказательство можно находить уже и в том, что Христос сам гор не передвигал. Важна не физическая сторона этого чуда, а сила веры. Обратное свойственно лишь искусителю и его вдохновениям: «Если Ты Сын Божий, сойди со креста, и мы уверуем Тебе», — вопияли Христу враги Его, повторяя соблазн искушения в пустыне. В Евангелии же читаем и следующее: «Учитель, хотелось бы нам видеть от Тебя знамение. Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный знамения ищет; и знамение не дается ему, кроме Ионы пророка» (Мф. 12:40, ср. 16:1–4, Лук. 11:29–30).

* Может быть, Регина и не пожелает менять своего Шлегеля на К-ра или захочет еще раз вернуться к нему или от него, повторяя историю пушкинской Нины.

Б. Ф. ШЛЁЦЕР**Киркегард и Шестов**

Русский читатель получил наконец возможность познакомиться в оригинальном тексте с последним произведением Л. И. Шестова «Киркегард и экзистенциальная философия»*, французский перевод которого вышел еще при жизни автора приблизительно два года тому назад. А за «Киркегардом» последует в скором времени и русское издание книги «Афины и Иерусалим», по частям появлявшейся уже давно в «Revue Philosophique» и в других французских журналах.

«Киркегард» занимает совершенно особое место в творчестве Шестова, чрезвычайно им дорожившего и придававшего ему исключительное значение. И волею судьбы сочинение это оказалось как бы завещанием мыслителя, заключительным словом его многолетней философской деятельности. Оно отличается от остальных произведений Шестова и по форме своей, и по тону. Форма эта необычайно цельна: цельностью, именно внутренней цельностью, обладают, несомненно, все писания Шестова, и те даже из них, которые как будто распадутся на отдельные статьи и афоризмы: «На весах Иова» или «Афины и Иерусалим», ибо хотя и разрозненные на первый взгляд, статьи эти и афоризмы всегда объединены единством темы, содержания. Но в «Киркегарде» внутреннее единство нашло выражением свое и вовне, в самом построении, в компактной монолитной форме.

Книга состоит из ряда глав — «Иов и Гегель», «Жало во плоти», «Отстранение этического», «Великий соблазн» и прочее: однако последовательность их отражает лишь последовательность различных позиций, с которых философ ведет упорную атаку на одну и ту же основную проблему, или точнее говоря, на целый узел туго сплетенных между собой проблем. Здесь нет вовсе того, что зовется обычно «развитием мысли», когда автор, установив те или иные положения, делает из них, шаг за шагом, соответствующие выводы и на основании последних возводит постепенно новые «истины», не теряя из вида всего предшествующего пути. В каждом из глав шестовского «Киркегарда» мы опять сталкиваемся с теми же страшными, навязчивыми вопросами: меняется непрестанно лишь угол зрения, перспектива, освещение, благодаря чему открываются неизведанные еще трудности, а вместе с тем и неожиданные пути. Перед «стеной», выражаясь словами Достоевского, Шестов не «пасует»; он словно ищет слабое место, трещину в осаждаемой им грозной

* Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). Париж: Дом книги, Современные Записки. 1939. С. 197.

твердыне, охватывает ее то с одной стороны, то с другой, и вновь и вновь бросается на приступ.

Никогда еще нагляднее не выступали наиболее, быть может, характерная черты шестовского мышления, которое прежде всего есть борьба. Начиная с первой же своей книги — «Шекспир и его критик Брандес», Шестов всегда шел на врага и вступал с ним в жестокий бой, не на жизнь, а на смерть. Враг этот, само собою разумеется, был не тот или иной писатель, не человек, а некий строй мыслей, некоторые умственные навыки, идеи и методы, которые Шестов прежде всего находил в самом себе. Не на Гуссерля, конечно, он ополчался и не на Толстого, а на то, что в нем же отвечало «строгой науке» Гуссерля или морали Толстого. Однако в этой беспощадной борьбе он часто действовал, так сказать, тихой сапой, поражал противника неожиданной хитростью, обходными маневрами, сбивал его с позиции тонкой иронией, сохраняя притом внешнее спокойствие. И читатель, обманутый этим спокойствием, очарованный мастерством писателя, остроумием полемиста, порою вовсе не отдавал себе отчета, чем он рисковал, послушно следуя за автором, в какие опасные дебри заводил его Шестов.

Но с первых же страниц «Киркегарда» все такого рода недоразумения рассеиваются: всякий и при беглом даже чтении поймет, что именно здесь поставлено на карту: от своеобразной шестовской иронии, многими почитавшейся за скептицизм, чуть ли не за нигилизм, не осталось почти и следа в «Киркегарде»; внешняя сдержанность уступает место лихорадочной тревоге, голос повышается, переходит на крик; тон, страстный до жути, до боли напряженный, мгновениями достигает подлинно пророческого пафоса.

«Автор, вероятно, очень молод?» — спросил меня один француз, пораженный смелостью и пламенностью этих страниц незнакомого ему до того писателя. И действительно, я сказал бы, что «Киркегард» наиболее «юное» произведение Шестова; в нем нет ничего от той старческой «седовласой мудрости», над которой некогда посмеивался сам философ: нет и признака той «терпимости», которая обычно развивается в нас с годами и является большей частью признаком усталости, равнодушия. словно огромный жизненный опыт не «научил» Шестова, т. е. не заставил его смириться и примириться с данным, а напротив, подстегнул еще сильнее в нем дух протеста и борьбы. Никогда еще Шестов не высказывался с такой дерзостью, не предъявлял столь решительно своих требований, не противопоставлял столь откровенно своих надежд своему же смятению и отчаянию.

И еще одно отметить нужно: в «Киркегарде» Шестов впервые как бы поворачивается лицом к читателю или, лучше сказать, к слушателю: большинство произведений Шестова являются, в сущности, внутренними монологами, интимными дневниками; они

нужны были, прежде всего и главным образом, самому Шестову, и читая их, трудно порою отделаться поэтому от впечатления, что философ написал бы эти книги, будь он даже совершенно одинок, на необитаемом острове. Но в «Киркегарде», хотя и снабженном подзаголовком «Глас вопиющего в пустыне» (ибо автор все же не уверен, что будет услышан), Шестов непосредственно обращается ко всем нам. Книга ли это в прямом смысле слова? Нет, не книга; скорей нетерпеливая запись стремительной, огненной речи, я чуть не сказал проповеди, но призывающая не к добродетельной покорности, а к восстанию. Этим именно и объясняются, кажется мне, удивившие многих и отмеченные, между прочим, уже Бердяевым, частые повторения отдельных выражений, рассуждений, аргументов и даже обширных цитат.

При переводе на французский язык я позволил себе возразить против некоторых из них; Шестов упорно, однако, стоял на своем. И только позднее, когда перевод был закончен, я понял, насколько этот прием ненужный, вредный даже в философских произведениях обычного типа, где он задерживает «развитие мысли», но вполне допустимый в беседе, в речи, насколько прием этот естественно вытекает из самого замысла «Киркегарда», насколько он необходим был Шестову, перед взором которого во время работы стоял именно не читатель, а слушатель. К нему он обращался с живым словом, с ним спорил, пытаюсь всеми средствами пробудить его, вселить в нем тревогу, ужас; из них же рождаются, быть может, воля к спасению и бунт. Не потому ли, что Шестов искал в нем сочувствия, поддержки, подтверждения того, что его, шестовская проблема, действительно, существует, что его, шестовская борьба, не есть, бред, фантазмагория?

«Ну вот, положим, вы меня убедили, я признаю, что вы правы. А дальше что?» — спросил однажды некто Шестова. «А дальше что? — ответил Шестов. — А дальше убедите вы меня». В этом ответе весь трагизм шестовской философской позиции, отчетливо им же осознанный и отнюдь им не скрываемый. Этот ответ удивит лишь тех наивных читателей (увы, их немало), которые воображают, будто Шестов не отдавал себе отчета, что то, к чему он всем существом своим рвался, и что пытался хоть приблизительно очертить понятными словами, совершенно немыслимо в категориях разума. В своей статье «Памяти Шестова» (в «Современных записках») о. С. Булгаков вполне ясно доказывает, к каким нелепостям приводит шестовское допущение: всемогуществу Бога доступно по нашей вере делать однажды бывшее небывшим. Но что допущение это — невозможность, чистейший абсурд, Шестов знал, конечно, не хуже всех нас, ибо чем-чем, а разумом, способностью логического мышления природа, конечно, его не обидела. И он, вероятно, сказал бы о. Булгакову то, что он отвечал в таких случаях, улыбаясь, тем, кто противопоставлял

ему подобные аргументы: «Таблицу умножения я выучил еще в детстве». Весь вопрос ведь к этому и сводится: невозможное, внутренне противоречивое по законам разума ставит ли пределы бытию? Знал также Шестов, что и самый вопрос этот для разума нелеп, и что разум (т. е. каждый из нас, насколько мы умеем логически рассуждать) ответит на него лишь словами Аристотеля — такое можно сказать, такое нельзя мыслить.

Но потому-то Шестов и отказывался идти к разуму за ответами, отказывался признать за разумом право определять пределы возможного и последнее упование возлагать на то, что называли вторым измерением мышления, на веру, на ту веру, о которой Киркегард говорит: «Если я от всего отрекаюсь, это еще не вера, это только покорность. Это движение я делаю собственными силами... Но веруя, я ни от чего не отрекаюсь. Наоборот, через веру я все приобретаю: если у кого есть вера с горчичное зерно, тот может сдвигать горы. Нужно чисто человеческое мужество, чтобы отречься от конечного ради вечного. Но нужно парадоксальное и смиренное мужество, чтобы в силу Абсурда владеть всем конечным. Это и есть мужество веры. Вера не отняла у Авраама его Исаака. Через веру он его получил». Сам Киркегард, однако, признавался, что он не в силах совершить «движение веры». Что же касается Шестова, то повторю лишь слова его, которые мне пришлось уже привести однажды по аналогичному поводу: «Если я не верю, то знаю, что именно худшее во мне не верит». Наиболее опасным противником Шестова был, несомненно, сам Шестов; упорный и требовательный рационалист сидел в нем, и по собственному тяжкому опыту он знал, что, как говорил Киркегард, «верить против разума есть мученичество».

Муки эти, борения, сомнения и, вопреки всем сомнениям, устремления и надежды воплотились с исключительной даже для Шестова остротой в его последнем произведении. В этой обширной и трепетной речи, где он словно ищет: не откликнется ли кто из нас на его зов; не согласится ли кто разделить его невыносимое бремя; не признает ли, по крайней мере, что предпринятое им на собственный страх, невозможное, немислимое даже по человеческим понятиям дело, все же дело необходимое и в каком-то ином плане все же осуществимое.

Не за этим ли самым Шестов и пошел к Киркегарду, как до этого он обращался к Ницше, к Достоевскому, к Паскалю и к Библии? Бессмысленно потому спрашивать: правильно ли понял он Киркегарда, верно ли он изложил его «учение»? Экзистенциальную философию нельзя «излагать», изложенная она умирает, она существует лишь в той мере, в какой она реализуется, проводится в жизнь, становится жизнью. Сам Киркегард заранее восставал на «доцентов, объективно излагающих учение пророков, извлекающих выгоду из страданий лучших людей... Сами же (все при помощи прославленной объектив-

ности) они держатся вне и как можно дальше от всего, что хоть сколько-нибудь напоминает о возможности разделить страдание с этими лучшими». Шестов же шел всегда именно с тем, чьи страдания он хотел и мог разделить, и страницы, посвященные им Киркегарду, глубоко и откровенно субъективны, как все то, что он писал о Ницше, о Достоевском, ибо для него дело шло, конечно, не о познании некоторой системы мыслей, а о спасении, об освобождении человека, о «вечном блаженстве». Люди же, замечает Киркегард, «стали слишком объективными, чтобы обрести вечное блаженство: вечное блаженство состоит в страстной, бесконечной заинтересованности».

С «Киркегардом» Шестова чрезвычайно поучительно сопоставить, с этой точки зрения, вышедшие несколько месяцев спустя «Киркегардовские этюды» французского философа Валь¹, плод многолетнего тщательного изучения произведений датского мыслителя, а также обширной о нем литературы. Книга Валь, соединяющего с тонким аналитическим умом редкий дар изложения, — несомненно, первоклассная историко-философская работа. Но Валь не разделяет страданий Киркегарда: он лично не «заинтересован» в его мучительных поисках, или, по крайней мере, все делает для того, чтобы остаться вполне объективным, считая, очевидно, что такая научная позиция является лучшей, единственной гарантией истины, т. е. правильного понимания Киркегарда, его места и роли в истории человеческой мысли. В сущности, Валь изучает Киркегарда подобно тому, как энтомолог изучает редкий экземпляр бабочки.

В такой перспективе исчезает, не может не исчезнуть, то самое, что лично заинтересованному в киркегардовском деле Шестову представляется наиболее существенным, единственно важным, то, чем Киркегард ему дорог, необходим. Поэтому, хотя Валь обильно цитирует Киркегарда, но он или вовсе опускает или оставляет почти без внимания как раз те высказывания датского философа, в которых и заключается, по Шестову, весь смысл, вся ценность киркегардовской экзистенциальной философии, ибо они не для теории, не для знаний, а для жизни. Таковы слова, вновь и вновь повторяемые Шестовым: «Бог — значит все возможно»; ибо если все во власти Бога, не только мир материальный, но и мир идеальный, вечные истины, законы разума, то человек спасен, — и для человека, «в силу веры», все возможно.

Н. О. ЛОССКИЙ

Лев Шестов как философ*

Лев Исаакович Шестов (Шварцман, род. в Киеве 31 января 1866 г., скончался в Париже 20 ноября 1938 г.) занимал видное место в русской философской литературе. Уход его в иной мир есть незаменимая утрата. Своеобразное остроумие его, едкая критика философских истин, задающаяся целью «преодоления самоочевидностей», и пылкая проповедь «возможности невозможного» неповторимы. Согласно распространенному мнению, Шестов — скептик. Насколько это верно, увидим после изложения его взглядов.

«Мы живем, окруженные бесконечным множеством тайн», — говорит Шестов. Но как ни загадочны окружающие бытие тайны — самое загадочное и тревожное, что тайна вообще существует, что мы как бы окончательно и навсегда отрезаны от истоков и начал жизни. Это значит, что «либо в самом мироздании не все благополучно, либо наши подходы к истине и предъявляемые к ней требования поражены в самом корне каким-то пороком» (Парм., 7).

Следуя Декарту, мы требуем, чтобы истина была «ясною и отчетливою». Наука осуществляет этот идеал, и ее огромного значения для технического прогресса или, например, для целей войны Шестов не оспаривает, но последние, самые существенные вопросы нашего бытия не разрешимы ни наукою, ни умозрительной философией.

Наука преодолевает многообразие живого бытия, отыскивая повсюду в мире одинаковое, повторяющееся. Она стремится устанавливать принудительные истины, выразить их во всеобщих и необходимых суждениях и доказывать их с такою же убедительностью, как математические теоремы. Все совершающееся в мире она понимает как подчиненное неотменимым законам и принципам, как зависящее

* Главные труды Шестова: Шекспир и его критик Брандес (СПб., 1898; Собр. соч. изд. Шиповник. Т. I); Добро в учении Толстого и Нитше. Философия и проповедь (СПб., 1900; Берлин, 1923); Достоевский и Ницше. Философия трагедии (СПб., 1903; Собр. соч. Т. III); Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления (СПб., 1905); Начала и концы (СПб., 1908; Собр. соч. Т. V); Великие кануны (СПб., 1912; Собр. соч. Т. VI); Potestas clavium (Власть ключей. Берлин, 1923); На весах Иова. Странствования по душам (Париж: Современные Записки, 1929); Скванный Парменид (УМСА, Париж); Kierkegaard et sa philosophie existentielle, 1936; Athenes et Ierusalem, un essai de philosophie religieuse (Paris: Vrin. 1938; по франц. и по нем).

В цитатах я буду обозначать сочинение начальными буквами главного слова; в перечне трудов указаны вторые издания для тех книг, которые я буду цитировать по второму изданию.

от закона причинности, обеспечивающего *неизменное единообразие* природы. Классическое выражение такого миропонимания осуществлено эллинской философией, которая, начиная с Фалеса, искала единого первоначала и принудительно доказуемых истин; это — дух Афин. Ему противостоит дух Иерусалима, выраженный в Библии и ее откровении, ставящем во главу миропонимания живого личного Бога, всемогущего, творящего чудеса, Бога, для которого «нет ничего невозможного».

Со времени Филона Иудейского, говорит Шестов, не прекращаются попытки синтеза науки и рациональной философии с библейским миропониманием, однако все они не удаются. И неудивительно: в основе научно-философского миропонимания лежит ложь, и «отцом этой лжи», говорит Шестов, «был не человек, а принявший образ змея дьявол» (Иов, 19). Истолковывая легенду о грехопадении, Шестов утверждает, что «величайшим грехом наших праотцов», вкусивших от древа познания добра и зла, было не послушание Бога, а «доверие к разуму». Человек «поверил змю, что познание прибавит ему сил, и стал знающим, но ограниченным и смертным существом». «Сущность знания в ограниченности: таков смысл библейского сказания». Также «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». «Нужно “спасаться” иным способом, “верой” — как учит ап. Павел, одной верой, т. е. напряжением душевным совсем особого рода, именуемым на нашем языке “дерзновением»» (Иов, 224). Невозможность примирить этот смелый и творческий библейский дух с духом научно-философского мышления и есть тема всех трудов Шестова, начиная с «Апофеоза беспочвенности» и кончая «Афинами и Иерусалимом». Чтобы вжиться в «дерзновение», увлекающее Шестова, познакомимся обстоятельнее с тем, как он изображает дух Афин и Иерусалима.

«Философия, надеющаяся при посредстве общих понятий найти истину, живет иллюзиями», — говорит Шестов: вместо того чтобы прийти к «корням жизни», она ввергает человека в долину смерти, потому что «общее и необходимое есть небытие *par excellence*» (Вл., 279). Боясь свободы (Парм., 21) подобно Великому Инквизитору, человек ищет «безличной и беспристрастной истины»; он хочет не творить ее, а брать 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». (Иов, 18). «Первым условием и предположением» для такого «научного мышления является *гибель одушевленного*», «ибо преступ-

ность индивидуального или одушевленного — в его самовласти» (Вл., 251). Общее для умозрительной философии, например, Гегеля, выше индивидуального. Вера в чудеса, ссылка на всемогущество Божие для Канта, Гегеля и других философов есть не более чем *Deus ex machina* (Парм., 61). Такой ученый, как Тэн, «ни об одном жизненном явлении не может говорить, если предварительно не умертвит его». Даже внутреннему миру наука «навязала» «безличное единство внешнего мира» (Шекспир, 21, 26). «По загадочному капризу судьбы, первый дошедший до нас отрывок из сочинений греческих философов», принадлежащий Анаксимандру, содержит в себе осуждение индивидуального бытия. «Древний мудрец полагает, что “вещи”, появившись на свет, вырвавшись из первоначального “общего” или “божественного” бытия к своему теперешнему бытию, совершили в высокой степени нечестивый поступок, за который они по всей справедливости и казнятся высшей мерой наказания: гибелью и разрушением» (Вл., 102).

Сам Бог, согласно учению философов, подчинен законам и принципам, например, закону противоречия. Сенека так формулировал эту мысль: «Сам основатель и зиждитель мира — всегда повинуетя, и лишь раз повелел» (Парм., 17). «Страшно впасть в руки Бога Живого», думают люди, «а подчиниться безличной необходимости, которая неизвестно как проникла в бытие, вовсе не страшно, это успокаивает и даже радует (Ath., XVI). Согласно Шестову, наоборот, подчинение безличной необходимости есть источник смерти. «Беда бы была, и ужасная, не поддающаяся никакому описанию беда, если бы Гегель и все, кто от Гегеля, угадали бы и говорили бы правду, если бы история имела “смысл” и их Абсолютное было бы пределом человеческих достижений» (Вл., 59).

Всего интереснее то, что научно-философский дух, столь кичащийся доказанностью своих истин, не способен доказать свои основные положения. Полагая в основу знания закон причинности, как «принцип закономерности явлений», и вообще «идею самодовлеющего порядка», наука делает «практически в высшей степени полезные, но совершенно необоснованные и лживые допущения» (Иов, 187). Чтобы внедрить их в умы, она прибегает к методу запугивания, уверяя, что без этих допущений знание становится невозможным (Парм., 31). Но ведь это — запрещаемый логикой *argumentum ad hominem* (Кан., 28). Единообразии природы, о котором говорит наука, существует лишь постольку, поскольку «она принимает в свое ведение только те явления, которые постоянно чередуются с известной правильностью», и особенно те, которые доступны эксперименту. Между тем в важнейших моментах жизни «единичные явления говорят нам гораздо больше, чем постоянно повторяющиеся» (Ап., 206). «И животные экспериментируют, только не сочиняют трактатов по индуктивной логике и не гордятся своим мышлением. Корова, однажды обжегши морду в пойле, второй раз

подходит осторожнее к корыту» (Ап., 210). Итак, Шестов не отвергает полезности науки, он только предлагает научному философу «судить не выше сапога», как в известном рассказе о художнике и сапожнике.

«Особенно немецкие философы, — говорит Шестов, — позаботились о том, чтобы все привести в единообразную систему. У немцев везде — в школе, в армии, в морали, в полиции, в философии один высший принцип: порядок прежде всего» (Ап., 11). Типичный германский философ Кант «любил большие, хорошо утопанные дороги, на которых легко и свободно движется теоретическая мысль, где нет ни деревца, ни травки даже, где царит прямая линия. Лучше всего он чувствует себя на широком, выровненном плацу. Здесь, под удар барабана, можно смело пройти торжественным церемониальным маршем, не глядя вперед, не озираясь назад, с одной заботой не сбиться с такту и давать как можно больше “ноги”» (Ап., 16). Зато, по крайней мере, Германия — *festes Land*.

Что нужно Шестову? Какие ценности он хочет отстоять и какое строение мира, по его мнению, обеспечивает их? Безграничная свобода, несомненно, занимает видное место в идеале Шестова. Он требует свободы индивидуального живого существа от законов природы. Его возмущает мысль, что материя и энергия «оберегаются от гибели никем не созданными, а потому вечными законами», а бытие Сократа, единственного и неповторимого, «ничем не охранено. Пришел — ушел. Был — нет». (Иов, 37). Если бы жизнь была подчинена такому безумному порядку, она была бы бессмысленна (Кан., 29). В не меньшей степени возмущает Шестова закон тождества и противоречия. «А может не равняться А»; «допустите возможность сверхъестественного вмешательства — и логика растеряет столь привлекающие умы несомненность и общеобязательность своих выводов» (Ап., 114). «Библия, и Ветхий, и Новый завет, менее всего отвечали тем требованиям, которые разум предъявляет к истине. В этих загадочных книгах закон противоречия — первое условие истинности всякого утверждения — прямо игнорировался». «Если в жизни есть противоречия, философия должна жить ими» (Ключ., 75, 276).

Шестов зовет нас из иллюзорного мира необходимости; придуманного наукою, «в тот мир, где не законы владичествуют над смертными и над бессмертными, а где бессмертные и с их божественного соизволения созданные ими смертные сами творят и сами отменяют законы» (Парм., 58). В этом мире господствует не разум, а творческая воля (Ключ., 278), к нему принадлежит все то, «что носит отпечаток неожиданности, свободы, почина, что ищет и желает не пассивного бытия, а творческого, ничем не связанного и не определяемого действия» (Парм., 69). Этот мир не далеко от нас; мы уже находимся в нем, но наука приучила нас не замечать его: она выработала теорию эволюции как ряда «постепенных, незаметных изменений»; таким

образом, она надеется устранить всякое творческое fiat. Между тем в действительности — «основная черта жизни есть дерзновение». Перед глазами человека, который усмотрел бы это, «вместо мира, всегда во всех частях себе равного, вместо эволюционирующего процесса, явился бы мир мгновенных, чудесных и таинственных превращений, из которых каждое значило бы 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» (Иов, 156). «Пигмалион захотел, и, потому что он захотел, невозможное стало возможным, статуя превратилась в живую женщину» (Парм., 81). Шестов часто ссылается на обетование Иисуса Христа: «Не будет для вас ничего невозможного». Мыслима жизнь, говорит Шестов, в которой «нет закономерности, а, стало быть, есть бесконечное количество возможностей. Там чувство страха — позорнейшее чувство — исчезает». «Если есть Бог, если все люди — дети Бога, то, значит, можно ничего не бояться и ничего не жалеть» (Ап., 54).

«Все, что угодно, может произойти из всего, чего угодно», — эти слова Юма нередко повторяет Шестов. Отсюда понятно, что искания алхимиков и догадки астрологов он считал заслуживающими внимания. «Астрология и алхимия отжили свое время и умерли естественной смертью, — но оставили после себя потомство: химию, изобретающую красящие вещества, и астрономию, накопляющую формулы. Так всегда бывает: у гениальных отцов рождаются дети идиоты. В особенности, когда матери бывают очень добродетельны, а на этот раз мы имеем необыкновенно добродетельных матерей: общественную пользу и мораль» (Ап., 159).

Мир населен живыми, творчески деятельными существами, а потому изменчивость и разнообразие их проявлений чрезвычайны. Вместе с Джемсом Шестов недоверчиво относится к общим суждениям, он сочувствует его плюрализму (Кан., 299–304) и множеством примерных предположений разъясняет ненадежность общих положений. Считая очередной задачей философии обязанность действительно «усомниться во всем», Шестов, шутя, допускает мысль, что «предметы тяготеют к центру земли не в силу естественной необходимости, а добровольно. Бояться, скажем, одиночества и теснятся друг к другу, как овцы ночью (Иов, 207). Отсюда следовало бы, что закон тяготения есть только *правило* обыкновенного поведения атомов, а вовсе не железный закон природы. Под этуою шуткою у Шестова кроется мысль, высказываемая многими философами, например, Фихте, Соловьевым, что в составе конечной цели развития мира находится одухотворение всей природы.

Шестов допускает, что ярко выраженная личность, упорно и даже богоборчески отстаивающая свою самостоятельность, обладает индивидуальным личным бессмертием, а тот, кто отрекается от себя, «солется с первоединым, растворится в сущности бытия вместе с массой себе

подобных индивидуумов». Уже тридцать лет тому назад он предвидел, что немцы «все до последнего, наверное, сольются в идею, Ding an sich, субстанцию или иное заманчивое единство» (Нач., 175).

Все отрицания и утверждения Шестова имеют целью отстоять высшую ценность и высшую ступень бытия — индивидуальную личность и ее призвание к свободной творческой деятельности (Ключ., 107). Его высшие чаяния соединены с верою во всемогущество Божие. Вслед за Паскалем он подчеркивает, что это Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов. «Он по ту сторону противоречия и основания, как и по ту сторону добра и зла» (Ключ., 110). Истина от Него зависит, а не Он от истины (Ath., XVI). Оспаривая Гуссерля и его идеал философии как строгой науки, Шестов утверждает, что глубинная истина, метафизическая, «как все живое, не только никогда не бывает себе равна, но и не всегда на себя похожа» (Ключ., 166). У Бога все живет и изменяется: Он способен даже бывшее сделать небывшим, как это утверждал уже философ XI века Петр Дамиани¹. Так, например, Шестов не может примириться с тем, что Сократ был отравлен в 399 г. до Р. Хр. цикутою, как отравляют бешеных собак. По просьбе нашей Бог властен отменить эту истину (Парм., 28). «Все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите», — сказал Христос людям, живущим «верою, представляющею собою такое измерение мысли, в котором истина безбоязненно и радостно отдается в полное распоряжение Творца». А Он, в свою очередь, «безбоязненно и царственно возвращает верующему его утраченную силу» (Ath., XXXII).

Шестов не соглашается жить «без убеждения, что правда и духовное совершенство в последнем счете выходят победителями в мире» (Кан., 30). Совершенен был Иисус Христос, и, когда Он призывал «Приидите ко мне, все труждающиеся и обременные, и Я успокою вас», Он говорил, как *власть* имеющий (Ап., 203).

Действительно, «*свободное* исследование» начинается тогда, когда люди убедятся, «что в Священном Писании есть Истина» (Иов, 24). «Истина там, где наука видит “ничто”» (188). Чтобы усмотреть ее, нужен не телесный глаз, а духовный (Парм., 35). В одной мудрой древней книге «рассказано, что ангел смерти, слетающий к человеку, чтоб разлучит его душу с телом, весь сплошь покрыт глазами». «Бывает так, что ангел смерти, явившись за душой, убеждается, что он пришел слишком рано; он 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, как видят не люди, а существа иных миров» (Иов, 29). Тогда человек становится способным усвоить «Новый органон» Тертуллиана: «Не устыжает, — ибо постыдно; достоинно, — ибо нелепо; несомненно, — ибо невозможно». Он понял, что

«прославляемые разумом “постыдно, нелепо, невозможно” отнимают у нас самое нужное и самое драгоценное» (Иов, 17).

Глубины духовного мира нередко открывает человеку болезнь, как это было, например, с Паскалем и Ницше (Иов, 271). Даже опыт ненормальных людей может иметь высокую ценность, как это высказал «осторожно и с опаскою» Достоевский, а теперь открыто заявил Джемс (Кан., 103, 42). «Скажут — мы тогда не гарантированы от злостных обманов. Люди, никогда не бывшие в раю, будут выдавать себя за Магометов; все это верно... Но ведь будут и правду рассказывать. И чтобы спасти такую правду, можно решиться проплыть целый океан лжи. Да, если угодно, вовсе не так уже невозможно в этой области отличить правду от лжи, хотя, разумеется, не по тем признакам, которые выработала логика» (Кан., 54).

По обыкновению, Шестов, боясь систематичности и усматривая в ней «верный признак духовной ограниченности» (Шексп., 11), не разработал своей ценной мысли, что и в той области, в которую он нас ведет, можно отличить правду от лжи. Я, по-видимому, смелее Шестова: не боюсь духовной ограниченности и попытаюсь выцарапать из его книг хотя бы намек на школьные выражения дорогой ему мысли. Глава, в которой она выражена, обозначена словами: «Опыт и доказательства» (Кан., 51). В ней он противопоставляет индивидуальный *опыт* дедуктивным доказательствам из общих посылок, а также индуктивным обобщениям, опирающимся на экспериментально повторимые факты. Подобно Джемсу и русскому интуитивизму он является сторонником «радикального эмпиризма». Так, например, он не любит онтологического доказательства бытия Бога, если понять его как силлогизм. «Есть такие истины, — говорит он, — которые можно увидеть, но которые нельзя показывать. И это не только истины о Боге или бессмертии души. Есть еще много истин такого же порядка» (Ключ., 81). Иногда такие истины только смутно чувствуются человеком (см. соображения Шестова о Спинозе и его пламенной любви к Богу — Иов, 255 сл.).

В философии Киркегарда Шестов нашел много родственного себе. Киркегард называл свою философию экзистенциальной, потому что «мыслил, чтобы жить, а не жил, чтобы мыслить». Он боролся с умозрительной философией и, подобно Паскалю, пришел к философии, движимый отчаянием; истины он «искал в том, что все привыкли считать парадоксом и абсурдом». Он обратился за нею не к Гегелю, а к Иову, ценя в его истории не тот момент, когда Иов покорно сказал: «Бог дал, Бог и взял», а тот, когда он взывал к Богу, и у Бога невозможное стало возможным. Максимализм Иова одобряют и Киркегард, и Шестов (Русские записки. 1938. Кн. III). Экзистенциальную философию Бердяева Шестов не вполне одобряет, главным образом, потому, что Бердяев ограничивает всемогущество Божие, считая, вслед за Бёме,

свободу мировых существ не сотворенную Богом (Современные записки. 1938. С. 67).

Не только гносеология с ее идеалом все понимающего и все доказывающего разума, но и этика, проповедующая общеобязательную мораль, подвергается резким нападениям Шестова. Формализм автономной этики Канта, законничество традиционной морали он решительно осуждает и советует искать того, что «выше добра», «искать Бога» (Ключ., 9). Как и Бердяев, он считает Бога стоящим выше добра и зла, и напоминает «загадочные слова евангельской благовести: солнце одинаково всходит над грешниками и праведниками» (Добро, 114). «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» (Иов, 209).

Особенно отрицательно относится Шестов к проповеди добра и добродетели самих по себе. Он сочувственно относится к Толстому-Левину, который в «Анне Карениной» «прямо заявляет, что сознательное служение добру — есть ненужная ложь» (Добро, 18). В последнем периоде своей жизни Толстой от этой мысли отступил и окончательно сосредоточил все свои силы на исполнении правила — «нужно быть добродетельным» (Добро, 30). В таком настроении Шестов усматривает не столько заботу о других, сколько заботу о себе, о спокойствии своей души (Добро, 41). Иными словами, он боится фарисеизма, к которому легко может привести забота о своей добродетельности, как это прекрасно выяснил Шелер в своей этике.

Душевный переворот Ницше Шестов объясняет его разочарованием в Боге как законническом безличном добре (Добро, 97). Однако и его новый идеал сверхчеловека есть, по мнению Шестова, «лишь голова старого идола» — «быть великим» (Добро, 118). Ошибку Ницше он находит в том, что Ницше видел одно дурное в земном добре «и просмотрел в нем все хорошее» (Добро, 121); сам Шестов, как и Бердяев, очевидно, считает земное добро полу-доброем.

В творчестве Шестова видное место занимает литературная критика. И в ней он был философом, восходя при анализе произведений художника к тайне жизни, к проблеме добра, к существу нравственности. Критика, по его мнению, не должна быть «научною, — т. е. затягивающийся в систему логически связанных положений». «Объясняющий поэт все равно что увядший цветок: нет красок, нет аромата — место ему в сорной куче» (Кан., 22). Любимейший художник Шестова — Шекспир. В своей первой книге «Шекспир и его критик Брандес» он обрушивается на научную критику, образцом которой он считает исследование Тэна об английской литературе и книгу Брандеса о Шекспире. Встретившись с «гигантом» Шекспиром, говорит Шестов, Тэну, как представителю «научности», нужно было «втиснуть в цепь

явлений» его «рыкающих львов, Болингброков и Норфольков, его рыдающих Лиров, безумствующих Гамлетов, восторженных Ромео, могучих Ричардов, трогательных в своем кротком величии Дездемон и Корделий, бесстрашно идущих к своему идеалу Брутов». «Всю эту глубокую, обширную жизнь нужно было пересмотреть и отметить ее лишь как добавочное к борьбе сил природы цветение. И Тэн не отступил перед этой задачей» (Шексп., 27). Такой же операции подвергнул Шекспира и Брандес, а Шестову, утверждающему приоритет свободного творчески деятельного духа, нужно проникнуть в глубину личности героев Шекспира, испытать вместе с ними их столкновения с миром, вжиться в их страсти и проследить их значение в жизни духа. По пути он показывает, как ненаучна критика Брандеса, например, поскольку он, не углубляясь в шекспировский вопрос, не замечает крайней несогласованности между характером актера Шекспира и совокупностью художественных образов в творениях, приписываемых ему.

Верный своей философии, Шестов понимает Гамлета как человека, который, наслаждаясь в Виттенберге наукою и мечтательной философией, утратил способность действовать и не смеет желать себе «настоящего познания, готового измерить без страха бездну человеческой жизни». Поэтому Гамлету его трагедия была необходима: благодаря ей в нем «родился новый человек» (Шексп., 95). «Шекспир именно потому и велик, что умел видеть порядок и смысл там, где другие видели только хаос и нелепость». Две его трагедии «Гамлет» и «Юлий Цезарь» Шестов рассматривает как «вопрос и ответ». Гамлет спрашивает — Брут отвечает (Шексп., 95). Шекспир не по невежеству, а под руководством Плутарха изображает Цезаря как честолюбца, а Брута как искателя «вечных идеалов» (Шексп., 148), который не следует «с подобострастием за диктатором». Стоя перед выбором — «свобода или рабство Рима», — он «вырвал из своего сердца и любовь к Цезарю, и благодарность, и опасения за исход дела, и любовь к Порции, и глубокую ненависть к пролитию крови, и отвращение к тайному убийству» (Шексп., 108).

Исследуя «Кориолана», Брандес пытается установить «антидемократическое настроение Шекспира». Шестов нашел иное содержание в этой драме: в ней изображена ненависть Кориолана к толпе, а не антидемократическое отношение к народу. Кориолан столкнулся не только с плебеями, но и с патрициями: для него невыносима мысль, что обе стороны руководятся в борьбе не требованиями справедливости, а только соотношением силы.

Величайшим «из всех когда-либо написанных художественных произведений» Шестов считает «Короля Лира». Старик Лир, в котором «каждый вершок король», пострадав от человеческой низости, делает открытие, что «все люди — Лиры»; «под видимым всем горем короля происходит невидимый рост его души». Вслед за Шекспиром и мы на-

чинаем видеть в жизни «школу, где мы растем и совершенствуемся, а не тюрьму, где нас подвергают пыткам». «Поэзия Шекспира связана с его любовью ко всему простому, истинному, справедливому, великому и прекрасному, более того, его поэзия и есть это истинное, великое и прекрасное» (Шексп., 160).

С проблемой личности и творчества Достоевского Шестов боролся всю жизнь и только под конец несколько исправил ошибки своей книги «Достоевский и Ницше». Первый период творчества Достоевского он характеризует той идеею, «что самый забытый, последний человек есть тоже человек и называется брат твой». «Новизной, как видите, она не блещет». «Записками из подполья» начинается второй период его жизни, когда он почувствовал самого себя «навсегда, навсегда сравненным с последним человеком» и найденные им в себе «страшные душевные элементы» развились «в настоящую философию каторги, безнадежности, в философию подпольного человека». Хрустальные дворцы, «прекрасное и высокое», все мечты своей юности Достоевский осиливает в этом произведении, и если когда-нибудь осуществится идеал человеческого счастья на земле, то Достоевский заранее предает его проклятию. Сущность души подпольного человека и свою собственную он выразил в формуле: пусть проваливается весь свет, «а чтоб мне чай всегда пить». В своих дальнейших произведениях Достоевский «постоянно имел в запасе показные идеалы, которые он тем истеричнее выкрикивал, чем глубже они расходились с сущностью его заветных желаний и, если хотите, с желаниями всего его существа. Его позднейшие произведения все до одного почти проникнуты этой двойственностью» (Добро, 56, 235). В «Преступлении и наказании» Достоевский «всю силу своего огромного таланта направил на поддержание престижа «не убий», по мнению Шестова, «главным образом потому, что он все равно не мог быть Наполеоном. Оттого-то он и душит своего Раскольников» (Добро, 48). Зосима для Шестова бледен, Алеша занимается «жалкою болтовней».

В начале XX века Шестов не усмотрел, что «Записки из подполья» выражают не крушение идеализма Достоевского, а отказ от поверхностных идеалов, выразителем которых был, например, Чернышевский. В эту пору Достоевский увидал такую глубину зла в себе и в человеке вообще, что понял необходимость помощи Божией для метафизического преобразования души и мира, чтобы достигнуть завершения борьбы совести человеческой со злом. В нем совершался переворот, который привел его к христианскому идеалу Царства Божия и такой свободы в нем, которая роднит его религиозный максимализм с религиозною требовательностью Шестова. По-видимому, под конец жизни Шестов стал замечать это. В книге «На весах Иова» он уже говорит, что не только у подпольного антигероя, но и в книгах и исповедях величайших святых можно найти «такие же признания». «Так глубоко пал чело-

век», что «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» (Иов, 39). «Второе зрение» открыло Достоевскому «иные миры», и «он познал последнюю свободу», увидел, что Бог требует невозможного» (Иов, 93) с точки зрения ограниченного разума, и «дошел до Осанны» (Ключ., 135).

В художественном творчестве Льва Толстого Шестов отмечает проявления склонности его к законнической морали. «Все действующие лица “Анны Карениной” разделены на две категории. Одни следуют правилам и вместе с Левиным идут к благу, к спасению; другие следуют своим желаниям, нарушают правила и, по мере смелости и решимости своих действий, поддаются более или менее жестокому наказанию. Анна — наиболее даровитая, ее ждет крайний позор». Впрочем, «в эпоху создания этого романа художник дает добру только относительную власть над человеческой жизнью. Более того, служение добру, как исключительная и сознательная цель жизни, еще отрицается им» (Добро, 15). «Война и мир», говорит Шестов, есть «истинно философское произведение»; «в ней преобладает еще гомеровская или шекспировская “наивность”, т. е. нежелание воздавать людям за добро и зло, сознание, что ответственность за человеческую жизнь нужно искать выше, вне нас. Только в отношении к Наполеону не выдержан общий тон». Пьер говорит Наташе: «Я не виноват, что жив и хочу жить; и вы тоже». «Так тогда разрешал гр. Толстой навязчивые вопросы совести, эти вечные “виноват”, которые загораживали путь его лучшим героям». «С какую любовью описывает гр. Толстой своего Николая Ростова! Я не знаю другого романа, где бы столь безнадежно средний человек был изображен в столь поэтических красках» (Добро, 53). Понятно, что роман его производит «бодрящее впечатление». Но был у Толстого после душевного кризиса и другой опыт, открывающий ужас жизни, выталкивающий человека из «общего мира». Таков неоконченный рассказ Толстого «Записки сумасшедшего», рассказ «Утро после бала», история «Отца Сергия», которому «не помогали ни молитва, ни добрые дела», «Смерть Ивана Ильича», «Крейцера соната». В свете этого опыта человек везде видит «Мертвые души» подобно Гоголю, который в этом своем произведении «не выступал обличителем общественных нравов, а гадал о своей судьбе и судьбах всего человечества» (Иов, 101). В итоге своих исследований Шестов находит у Толстого «органическое соединение двух, по-видимому, совершенно несоединимых душ. С одной стороны, в нем живет пророк, готовый последовать примеру Авраама и даже Иезекииля, готовый сродниться с безумием, вызвать на смертный бой здравый смысл и пренебречь всеми радостями жизни». «С другой стороны — он судорожно держится за разум и учит людей

надеяться, что религия есть как раз то, что помогает нам устраивать свою жизнь» (Кан., 144).

Рассмотрев взгляды Шестова, отдадим себе отчет, можно ли считать его скептиком. Рауль Рихтер в своей книге «Скептицизм в философии» исследует полный и частичный скептицизм². Деля все предметы знания на чувственные и нечувственные, он различает два вида частичного скептицизма: первый вид — трансцендентный скептицизм при имманентном догматизме, например, такова теория знания Канта; второй вид — имманентный скептицизм при трансцендентном догматизме, встречающийся у религиозных мыслителей, например, у Паскаля. Можно было бы думать, что и Шестов принадлежит к этой второй группе: он ищет последних истин в области сверхчувственного и даже сверхлогического, он презрительно относится к «научным» истинам и доказательствам. Посмотрим, однако, что он сам говорит о себе. Против тех, кто причисляет его к скептикам, он заявляет: «Я не выражаю солидарности с существующими философскими системами и смеюсь над их самоуверенной торжественностью победителей. Но, господа, разве это значит быть скептиком?» (Нач., 119). И в самом деле, он живет исканием и открытием «последних» истин: но вместе с тем он говорит, что и в науке, например, в физике, химии, можно прийти «к достоверному, прочному убеждению» (Ключ., 166); презрительной критике он подвергает только гносеологию и научно-философские теории. Мы видим, как он обрушивается на гносеологов, обосновывающих возможность общих необходимых суждений, отстаивающих закон причинности, как закон единообразия природы. Это вовсе не значит, будто он отрицает закон причинности, как утверждение, что каждое явление обусловлено творческой деятельностью какого-либо существа. Конечно, он признает, что Пушкин — причина возникновения поэмы «Евгений Онегин». Но он думает, что не доказано, будто мир состоит из существ, которые действуют вечно одним и тем же способом. Из этого, в свою очередь, следует, что в природе существуют только *правила*, согласно которым более или менее часто возникают события, но не законы, которые были бы абсолютно не отменимы. Собственно, когда Шестов борется против принудительных всеобщих суждений, он ищет свободы не от истины, а от законов природы. Ему нужно не разрушить науку, а заставить ее высказывать свои обобщения в более скромной, не аподиктической форме и таким образом очистить место для религиозных истин и учения о власти духа.

Только в одном пункте Шестов заходит слишком далеко, именно тогда, когда он отвергает даже закон тождества и противоречия, так что, оказывается, Бог мог бы сделать бывшее не бывшим. Правда, есть великие философы, например, Гегель, считавшие живую действительность воплощенным противоречием. Однако исследование показывает, что такие утверждения возникают всегда вследствие неправильного

понимания законов тождества и противоречия (это подробно рассмотрено в моей «Логике»).

В области «последних», особенно религиозных, истин у Шестова много защищаемых им положительных утверждений. В центре его внимания, как показано выше, находится живая, творчески деятельная индивидуальная личность. Он признает свободу ее и возможность метафизического господства духа над природою. Особенно увлекает его идея всемогущества Божия. Число таких положительных утверждений его можно было бы значительно увеличить. Так, он говорит: «Чистых душ нет: все в пятнах. На страшном суде все это само собой отпадает: ведь там человек судит себя сам. И судит с такой суровостью и беспощадностью, о которой на земле и не слыхивали». «И вот поручается задача: можно ли спасти душу, созданную из ничего и вновь — от ужаса пред своим безобразием — осудившую себя на уничтожение и не желающую из этого “ничто” уходить? Как это Бог делает, я не знаю. Но я иногда чувствую, что Он это делает» (Ключ., 94). Шестов верит в восстановление Богом всех (Добро, 51). Но в области этих последних истин есть много такого, что доступно нам только путем «приобщения» к ним (Кан., 43); их лучше открывают поэты, чем философы (Кан., 56), но в значительной мере они и вовсе не выразимы словами (Нач., 184).

Даже и краткий обзор обнаруживает своеобразие и ценность идей Шестова; необходимо отметить еще его литературный талант и превосходный русский язык. Еврей по крови, Шестов принадлежал к числу тех русских евреев, которые приобщили высокую талантливость своего народа к жизни русской культуры и много содействовали расцвету ее. Он был видным членом русской интеллигенции, вырабатывавшей высокие духовные ценности. Вечная память ему!



IV

1940–1979



Л. ГАЛИЧ <Л. Е. ГАБРИЛОВИЧ>

Лев Шестов

С Шестовым, умершим около 15 лет тому назад, нехорошо обошлись сразу же после его смерти его, казалось бы, ближайшие единомышленники и литературные соседи, в том числе даже и личные его друзья, и не изменилось это нехорошее обхождение и по сие время.

В известных, к сожалению, сейчас слишком влиятельных, кружках и группках усвоен такой тон, что стоит ли говорить о Шестове — никакого учения он <не> создал. Как хотите, а получается впечатление словно яркого и увлекательного писателя стараются вытеснить куда-то на второй, третий и даже четвертый план литературной эстрады, где в самом красном углу, на самом видном и внушающем уважение месте расселись за правленским столом, хорошо сговорившиеся между собой организаторы литературных оценок.

К сожалению, это всегда было и, если не всегда, то очень долго еще будет. Существует как бы закон природы, по которому тусклое и посредственное инстинктивно не любит яркого и исключительного. Оно им представляется чем-то не в меру самоуверенным и даже нахальным.

Вспомните, какой заговор недоброжелательства сразу, самопроизвольно, образовался вокруг начинавшего триумфальное свое восхождение Пушкина. Всякому известно, как тогдашний, тоже, конечно, влиятельный, организатор литературных оценок написал про «Руслана и Людмилу»¹, что это словно мужик в лаптях вошел в Дворянское собрание и заговорил там площадным языком. Вспомните, сколько претерпели унижений и разочарований такие люди, как Шопенгауэр и Ницше. Про Ницше, вообще, пока еще не попал он в психиатрическую клинику, никто просто не сказал ни слова, хотя были уже давно опубликованы и «Веселая наука», и «Человеческое, слишком человеческое» и «По ту сторону добра и зла» и даже «Так говорил Заратустра». Про Шопенгауэра тоже, можно сказать, почти не говорили. А если вскользь упоминали его имя, то пренебрежительно сморщив нос: тоже лезет в философы, хотя около гегельянцев не просветился.

Любопытно, что когда Шестов начинал свою литературную карьеру, на самой заре нынешнего столетия, на него сразу обратили внимание в некоторых литературных кругах. Например, в окружении Мережковских, а с 1907 года внутри и около перешедшей тогда в руки П. Б. Струве «Русской мысли». Было ли тогда больше восприимчивости, чем теперь, или люди были более талантливые и столько было

в них самих яркости и исключительности, что они не сердились, когда видели эти качества у других. Помню: и Мережковский, и Гиппиус, и Минский, и Розанов, и Вяч. Иванов, и даже такие несколько шальные миссионеры и глашатаи модернизма, как Чулков, — все говорили в Шестове с интересом, иногда переходившим в восхищение.

С того времени и до самого дня своей смерти Шестов никак не тускнел, а, напротив, становился все содержательнее и интереснее. Многое разглядел и подслушал, чего раньше не доглядел и не сумел услышать. А вот не угодил тем, кто организует общественное мнение в литературе, или, по крайней мере, в тех или иных ее «секторах».

Гейне сказал, что, глядя на знаменитого революционера Бланки, который был очень уж невелик ростом, он всегда удивлялся, как это может в такой маленькой голове помещаться так много глупости². Я тоже всю жизнь удивлялся этому, слушал и читал, что так внушительно пишут и говорят наши маленькие великие люди.

О Шестове я стал снова размышлять, потому что на днях навестили меня муж и жена Федоровы, молодые русские философы Ди-Пи³, о которых я однажды уже говорил на страницах «Нового русского слова» в связи с выходом в свет 1-го номера их гектографированного философско-литературного журнальчика «Тропа». Если таких, как они, много (чему я боюсь поверить легкомысленно, чтобы не обмануть себя еще раз в жизни), не безнадежно еще завяла русская литература. Во время последней войны Федоровы, только что окончившие среднюю школу, были захвачены ворвавшимися в их родной город немцами и отвезены в лагерь рабского труда. Там они медленно и мучительно умирали в течение двух лет, пока не пришли американцы и не выпустили их из зверской каторги. Федоровы перебрались в Гейдельберг, поступили в тамошний знаменитый университет и жадно набросились на философию. Недаром были они соотечественниками Чаадаева, Огарева, Станкевича, Герцена, Белинского, а также Аксакова и Хомякова. Фамилия моих друзей как будто показывает, что они «по крови» русские люди. Впрочем, говорили мне в свое время с разных сторон, что поэт А. М. Федоров не то молдаванин, не то цыган, не то еще какой-то другой инородец, а со мной вместе учился в университете, да еще на одном курсе, меланхолический верзила Огородников, имя которого было «Мордка». Да и вообще «русский по крови» понятие очень расплывчатое и приблизительное. Никто не знает, каковы рецепты и пропорции, по которым надо составлять и расценивать эту «чисто русскую кровь». Сколько надо взять кубиков славянской крови, сколько финской, сколько литовской, сколько татарской, византийской, половецкой, скандинавской и т. д. Но смесь все-таки получилась своеобразная, даже в тех крайних случаях, где чистые по крови русские люди больше похожи на киргизов или японцев, чем на жителей благоустроенных европейских государств.

Никогда не забуду, как ехал я осенью 1901 года в Сибири в одном вагоне чудесного сибирского поезда с братом и сестрой Рубиновыми, ехавшими в Уссурийск к отцу своему, командовавшему там казачьим полком полковнику. Брат был только что произведен в подпоручики Финляндского полка (2-й гвардейской дивизии), а сестра только что окончила Екатерининский институт на Фонтанке у Аничкина моста. Были брат и сестра уссурийские казаки, и притом бесспорно дворяне, с виду же вылитые японцы, и весьма мелкорослые.

В Нью-Йорке Федоровы издают на ротаторе философско-литературный журнал «Тропа», который целиком составляют сами, вдвоем. Конечно, это пока еще в значительной мере «разыгранный Фрейшиц перстами робких учениц»⁴. Но гектографированный журнальчик все-таки во многих смыслах остро интересный. Жаль только, что как будто некому его читать. Принесли мне Федоровы свою предназначенную для следующего номера статью о Льве Шестове. Об этом замечательном чуде до сих пор писали почти сплошь одни глупости. По этому поводу я и вспомнил Гейново удивление, как это может в маленькой голове помещаться так много глупости. На Шестова смотрели то как на критика, то как на профессионального философа. А так как Шестов ни то, ни другое, то критики выпихивали его в философию, а философы в критику. Покойный о. Сергей Булгаков, бывший марксист, пренебрежительно написал про Шестова, что он «однодум» и «нет в нем динамики мысли». Это о. Сергей как бы отслужил по Шестову панихиду, так как написал и напечатал свою пренебрежительную статью сразу после того, как Шестов умер. Сам-то о. Сергей тоже был в своем роде однодум, только думу его выдумал Вл. Соловьев. Состояла же эта дума в том, что у бога, кроме трех лиц, есть еще и четвертое лицо — Премудрость Божия, София — Вечная Женственность. Как известно, Вл. Соловьев даже ездил на свидание с этой Вечной Женственностью в Египет, и намекает, что встреча состоялась. Это доказывает, что Вл. Соловьев был не только профессиональный философ, но и оригинал. А по-моему, быть в иных случаях оригиналом — почтеннее и ценнее, чем быть просто профессиональным философом. Я, конечно, не имею в виду другой оригинальности Соловьева, состоявшей в том, что он предохранял себя от адской нечисти, опрыскиваясь скипидаром. Разноценные бывают чудачества.

Другой профессиональный философ Н. О. Лосский несколько обиделся на меня за мое справедливое замечание в «Новом русском слове» по поводу его напечатанной по-английски «Истории русской философии», что нельзя уделять в такой «Истории» 40 страниц о. Флоренскому, полторы страницы Герцену и полстраницы Л. Шестову. Н. О. Лосский находит, что нельзя распространяться о Шестове, а заодно и о Герцене в «Истории русской философии», которая де — «не есть то же самое, что история русской мысли» (?)⁵. Я, впрочем,

думаю, что Н. О. Лосский прав: та философия, которой он уделяет такое подавляющее количество страниц в своей книге, — к области мысли не относится. Но и полагаю, что нельзя того же сказать о всякой философии, ну например, о философии Паскаля.

Многодумный (от чтения Соловьева) о. Сергей Булгаков-Четверичский (он ведь превратил Троицу в Четверицу), бывший марксист, обругал Шестова «однодумом». Тридцатью годами раньше я назвал Шестова «мономаном». В ту пору Шестова еще никто не знал, кроме узкого кружка модернистов, и моя большая статья в «Речи» была одной из первых статей об этом изумительном маньяке.

«Мономан» по-гречески «однодум», но значения этих двух слов не одинаковые. «Мономан» — это человек, увидевший или открывший нечто, другими не увиденное или не открытое, и настолько потрясенный своим открытием, что все иное перестает его интересовать. «Он имел одно виденье непостижимое уму, и навеки впечатленье в душу врезалось ему». Так было с Соловьевым, когда он вдруг сорвался и поехал в Египет на свиданье с Вечной Женственностью. Здесь, конечно, есть нечто патологическое, но, вероятно, не бывает мистического порыва вовсе без патологии. Достоевский утверждал, что только больной мозг может воспринять высшую реальность. Я не всецело и уже, конечно, не до самого конца доверяю этой догадке, как всегда театральничавшего Достоевского. Не очень привлекательна для меня и почти скопческая эротика Вл. Соловьева, хотя она и вдохновила его на такое изумительное произведение как «Смысл любви», насквозь оригинальное и небывалое в философской литературе. Но мне все же думается, что только мономанам есть что сказать и только мономанов и стоит слушать.

Шестов увидел и открыл очень простую и убедительную вещь, что бывают в жизни безвыходные и безысходные положения. Казалось бы, всякий должен бы это знать, особенно после Будды и Шопенгауэра. Знать-то мы действительно знаем, но всего страшного веса этой истины не чувствуем. Шестов не только почувствовал эту тяжесть, но и сделал задачей своей жизни как-то найти какой-то исход из безысходного. Литература понадобилась ему только потому, что в ней можно встретиться с людьми, безнадежно задавленными непоправимым и можно прислушаться к тому, что говорят и думают эти люди. Шестов называет свое занятие литературой — «странствованием по душам». Ту же вещь можно назвать менее романтично — подслушиванием и сыском. Вот я и написал больше сорока лет тому назад, что Шестов ни с какой стороны не критик. Шестов — сыщик; он подглядывает, подслушивает и выслеживает. А вдруг проговорится обреченный человек, даст понять, как он уживается с непоправимым. Подлинный критик видит прежде всего различия писателей, т. е. их натур и манер. Для мономана Шестова все писатели, к которым влечет его следовательский

инстинкт, на одно лицо. Достоевский и Ибсен, Толстой и Лютер, Паскаль и Гейне. У каждого из них была в жизни «великая неудача» и «внутреннее осквернение».

У Шестова есть почти сказочный нюх на эти вещи. Ему, как герою наших сказок, или как хорошей легавой — достаточно прижать нос к земле, чтобы почувствовать, где прячется дичь и что делают и затевают заморские короли за тридевять земель. Иногда он даже чересчур пронизателен, так что у него случаются перелеты. Например, несмотря на свое потрясающее чутье, он не почувствовал, что, казалось бы, сплошной неудачник Достоевский по существу отлично выкручивался из всех своих «великих неудач». Шестов думал, как все, что Достоевский всю жизнь задыхался от нищеты. На самом же деле, Достоевский, даже когда жил после каторги в Семипалатинске, куда был выпущен рядовым саперного батальона, проживал много больше, чем, например, стоначальник в департаменте или младший офицер в армейском полку. Про эти удачливые черты и свойства Достоевского Шестову ничего не подсказало его сказочное чутье. Да его и несколько не заинтересовали бы эти свойства и черты, потому что он изучал и исследовал не Достоевского во всей его человеческой и писательской полноте, а только «великую неудачу» и «внутреннее осквернение» Достоевского, которые у него, по Шестову, точь-в-точь такие же, как у Ницше, Спинозы, Паскаля, Ибсена и уходящего из Ясной Поляны умирающего Толстого.

В своей статье о Шестове, написанной 44 года тому назад, я сравнил Шестова с маньяком доктором, который у всех своих пациентов находит сифилис. Такой маньяк не может быть критиком, так как критик должен прежде всего видеть изучаемого писателя во всей полноте его своеобразия и обособленности. Этого глаза у Шестова не было. Да он, вероятно, к обладанию им и не стремился. Странствовал он по душам не для того, чтобы испытать сладкий трепет общения с великими исключениями человеческой природы, а только чтобы подслушать, подглядеть и расследовать, как уживаются эти великие исключения с непоправимым или как отгораживаются от него. Здесь ремесло критика ни при чем, но и ремесло философа тоже ни при чем. Это именно не история философии, а история мысли. Первую пишут профессора философии и их разинувшие рот слушатели. Вторую — одnodумы и мономаны. Мне лично кажется, что такой мономан, как Шестов, несравненно ценнее для истории подлинной философии, чем все надежно уравновешенные специалисты.

Разгадал ли Шестов свою загадку? Разрешил ли он свой сумасшедший вопрос, как поправить непоправимое или какой найти выход из безысходного? Великие и глубокие проблемы никогда не решаются до конца — нет у них даже приблизительных решений. Правда и здесь возможен прогресс. Загадку можно увидеть яснее и полнее, чем видели ее вчера. В наши дни не верить в прогресс считается признаком ума.

А вот мы все-таки летаем по воздуху, говорим по радио, лечимся пенициллином и перестаем шарохаться от идеи Соединенных Штатов всего земного шара. Да и на Луну и обратно очень скоро полетит управляемый электрическими лучами самолет, хотя и без пассажиров, разумеется. Его уже давно строит американское Морское министерство и уже давно достроило бы, кабы не Трумэн и корейский трагический фарс⁶. Нет, для всякого подлинно умного человека прогресс вовсе не совсем пустое слово. Есть прогресс в погружении и проникновении в великие и глубокие проблемы, и даже в подходах к их разрешению. Но надо всегда помнить, что тот мир, в котором мы живем, радуемся, страдаем, верим, надеемся и занимаемся философией, есть по самой природе своей мир не завершённый и <не> допускающий завершения. Как в натуральном числовом ряде нет последнего числа, как никакими понятиями и системами нельзя исчерпать бесконечного разнообразия бытия, так нельзя найти окончательного и последнего ответа на те вопросы, которые Толстой называет «важными и нужными». Сам Толстой попытался ответить на эти великие и глубокие вопросы толстовским учением. Тут, конечно, чуткий Шестов весь насторожился, как хороший пойнтер на стойке. Прижал носом к земле и учуял, как Толстой разочаровался в толстовстве. Не исправляет оно непоправимого, не создает выхода из безысходного. Не обмануло Шестова его следовательское чутье.

Когда Толстой, ушедший из дому, умирал от воспаления легких на станции Астахово, бывшие с ним убеждали его: «Не утомляй себя, не думай». «Нет, — упрямо отвечал Толстой, — надо думать, надо очень думать». Надо думать о шестовской проблеме: каким способом исправить непоправимое, какой выход найти из безвыходного? Надо разгадать то, что Шестов на театральном языке своих кричащих главней называет «Откровение смерти».

Мне скажут: «Если Шестова нельзя причислить ни к критикам, ни к философам, то в какую рубрику надо отнести его литературную деятельность?» Ответу: именно в рубрику литературы, т. е. писательства. Шестов прежде всего писатель. Он знает не только власть и обаяние мысли, но и власть и обаяние слова.

В этом его родство с Ницше, несомненное и органическое родство, хотя и *toutes proportions gardees*... Человек, который озаглавливает свои книги «Апофеоз беспочвенности», «На весах Иова», «Гефсиманская Ночь», «Откровение Смерти», «Начала и концы», — может протянуть руку человеку, нашедшему такие заглавия, как «Человеческое, слишком человеческое», «По ту сторону добра и зла», и такие выражения, как «предпоследние слова» и «многие, слишком многие». Человек с тупой чувствительностью к гипнотической силе слова и слов никогда не будет писателем. Шестов — прекрасный писатель. И ему есть что рассказать своими превосходно подобранными словами о том, что он подглядел и подслушал.

Г. В. АДАМОВИЧ

Вячеслав Иванов и Лев Шестов

Льва Шестова многое связывало с Вячеславом Ивановым, хотя, пожалуй, и не было в нашей новой литературе писателей менее схожих. Иванов всегда отзывался о Шестове с уважением, к которому приешивалась не то грусть, не то недоумение: казалось, он не понимал, чего, собственно говоря, Шестов хочет, почему бьется головой о стену, какие хотел бы получить ответы на свои явно безответные вопросы. Шестов утверждал, что высоко ценит поэзию Иванова, хотя в разговоре и выяснялось, что почти ни одного его стихотворения он вспомнить не в силах. Из новых поэтов Шестов действительно любил и признавал, кажется, только Федора Сологуба. У Вячеслава Иванова пленяла Шестова его огромная ученость, не мешавшая однако — как это порой случается — полету мысли. Не по душе ему было, по-видимому, только то, что у Вячеслава Иванова этот полет мысли привел к наличию «мировоззрения», великолепно-торжественного и стройного: Иванов как будто знал, что такое бытие, что такое культура, какой смысл в творчестве, у Иванова концы сходились с концами, а для Шестова основной и даже единственной истиной было то, что никаких концов вообще нет, если же они существовали бы, то разбросаны оказались бы по таким временным и пространственным безднам, в которых разуму нашему решительно нечего делать. У Шестова было во всемирной литературе несколько любимых мыслей, или даже только фраз, которые он во всех своих книгах приводил, повторял и без усталости комментировал. Одной из таких фраз было предположение героя «Записок из подполья» насчет того, что дважды два, пожалуй, вовсе не четыре, а пять. Если бы нужно — и если бы возможно было — в схематической и упрощенной форме выразить сущность шестовской философии, то более выразительной фразы и не сыскать: а может быть — кто знает? — дважды два, в самом деле, пять, или даже шесть, или, скажем, сто один? И именно это огорчало и удивляло Вячеслава Иванова, человека слишком пронизательного, чтобы не понимать трагической значительности шестовского вопроса, но всем существом своим чувствовавшего его неразрешимость, его безвыходность, и значит, его праздность. Да, может быть, Лев Исаакович, как будто говорил в ответ Вячеслав Иванов, может быть, пред лицом вечности вы и правы! Но что мы о вечности знаем? Останемся в нашем, отведенном нам судьбой и Богом, мире, будем довольствоваться нашей жизнью — «дивной, загадочной земной жизнью», как сказал перед смертью Ибсен¹, высоко чтимый и Шестовым, и Ивановым, постараемся жить и мыслить в гармонии с высшими силами и стихиями мироздания. А вместо бунтов и загадок

будем, по мере сил, строить, воздвигать духовную культуру — как некий невидимый храм!

Для Шестова такого рода возражения были филистерством и пре-краснодушием, как для Иванова подпольные поиски Шестова были чем-то похожи на грубокопательство. Отражение этого разногласия косвенно запечатлено в «Переписке из двух углов», где через голову Гершензона Иванов как будто обращается со своими увещаниями именно к Шестову.

В задачу мою не входит, однако, ни разбор, ни даже изложение шестовской философии. Хотелось бы мне только сказать несколько слов о Шестове как литературном критике. Он мог бы оставить в этой области глубокий и значительный след, если бы чаще к ней спускался, если бы не ограничивался и здесь своими постоянными мучительными недоумениями, оставляя в стороне все то, что к личной его теме отношения не имело. Но даже и с такой оговоркой Шестов — явление в нашей критике замечательное. По его статьям нельзя, конечно, составить себе сколько-нибудь полного представления ни о Толстом, ни о Достоевском, ни о Пушкине, ни о Чехове, но как бы на полях того, что было о них сказано другими — отчасти в дополнение, отчасти в опровержение, — шестовские догадки и намеки дают порой очень много. Что скрывать, критика — область, которой нашей литературе особенно гордиться не приходится! До уровня великой русской поэзии и великой русской художественной прозы она никогда не поднималась, и даже в последние десятилетия, в которые какого-либо величия осталось в нашей словесности вообще маловато, — профессиональные критики плелись в хвосте культуры и творчества, и в силу этого постепенно внушали убеждение, что люди, которым «есть что сказать», критикой заниматься не стали бы. Шестов в литературной критике — гость, гастролер, чуть-чуть даже дилетант. Но узнать от него можно о некоторых русских писателях — да и не только русских — о Шекспире, например, или об Ибсене — кое-что очень существенное, притом оставшееся скрытым.

О Толстом Шестов писал часто и с особым увлечением. Но что Толстой — великий художник, он, по-видимому, считает раз навсегда установленным и не делает никаких попыток разъяснить нам, в чем значение Толстого именно как художника. Для него это — прописи, «дважды два четыре», а оживает Шестов лишь тогда, когда дважды два приводят к результату несколько неожиданному. И, конечно, влечет его главным образом Толстой поздний, хотя он и не упускает случая напомнить о «несравненной прелести» «Казаков» или «Войны и мира». Из всего написанного о Толстом у Шестова наиболее интересны — и отмечены какой-то заразительной, кровной страстностью — размышления о «Записках сумасшедшего», короткой посмертной толстовской повести, вещи в самом деле глубоко замечательной,

много более замечательной — скажу мимоходом, — чем одноименная знаменитая повесть Гоголя. В чем содержание толстовских «Записок сумасшедшего»? В том, что герой этого, несомненно, автобиографического рассказа внезапно, ночью, в номере бедной уездной гостиницы, делает страшное, всего его потрясающее открытие: в жизни нет смысла, есть только ужас и страх, которых не видят в житейской суете люди, считающиеся нормальными...

«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 погибшую жизнь. Надо заснуть. Я лег, было, но только что улегся, как вдруг вскочил от ужаса. И тоска, тоска, — такая же тоска, как бывает перед рвотой, но только духовная. Жутко, страшно. Кажется, что смерть страшна, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то умирающей жизни страшно. Как-то жизнь и смерть сливались в одно. Что-то раздирало мою душу на части и не могло разорвать... Рвется что-то и не разрывается»².

Для Шестова в этих строках — «ключ к творчеству Толстого».

Однако — тут же замечает он, — «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 проказой или иной страшной прилипчивой болезнью, либо, если признать его переживания закономерными, ждать и трепетать ежеминутно, что и с другими произойдет то же, что и 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 могут колебаться перед 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 поступить. Как ни явно нелепо и неприемлемо то, что он говорил, его продолжают слушать, с ним продолжают даже считаться» («На весах Иова»).

Эти строки, в особенности при рассеянном чтении, могут ввести в заблуждение. Может почудиться, что Шестов искренне и без малейшей иронии говорит о «нелепости», о «неприемлемости» толстовских ночных мыслей. На деле, однако, он придает им значение гораздо большее, чем любым, самым возвышенным рассуждениям, — и в сущности для него Толстой только потому и Толстой, что после «Казачков» и «Войны и мира» подобные мысли могли прийти ему в голову! Правда,

в «Войне и мире» некоторые недоумения Пьера Безухова после Бородинского сражения уже были для Шестова той музыкой, к которой он всегда особенно страстно и сочувственно прислушивался. Но панорама в целом казалась так широка и великолепна, что эти отдельные редкие прорывы в неизвестность могли быть признаны случайными. А тут не то: тут самая «Война и мир» взята под сомнение... Зачем? К чему? Кто сумасшедший — тот, кто видит правду, или те, кто тешатся и утешаются иллюзиями? Ведь если дважды два пять, то, пожалуй, и «Война и мир» — лишь никчемная, детская размалеванная картина, без смысла и истинного содержания? Шестов этого не допускает, он от таких утверждений бесконечно далек, но то, что Толстой договорился до ужасных сомнений «Записок сумасшедшего», открывает для него в «Войне и мире» или в «Анне Карениной» новую глубину. Разумеется, и «Смерть Ивана Ильича» для него — произведение ценнейшее, независимо от художественных достоинств повести (в художественном отношении Шестов, кажется, выше всего ставил «Хозяина и работника», называя этот рассказ «никем в русской литературе не превзойденной вещью»). Вот, как бы говорил Шестов, писатель, который по общему признанию правдивее и глубже всех других изобразил жизнь. Нельзя не верить ему. Он был счастлив в своем личном существовании, у него не было — как могло быть у Достоевского — повода клеветать на бытие, называть черным то, что всем представляется белым. На вершине славы, окруженный почетом, после всех своих удач, житейских и творческих, он должен был бы признать мир разумным, должен был бы в согласии с Творцом сказать, что «все добро зело». Посмотрите, однако, на него, вслушайтесь в то, что он внушает: «Не хочу-у-у!» — как кричал перед смертью Иван Ильич. Нередко люди простодушные говорят: «Кажется, если бы я писал, то писал бы именно как Толстой...» Проницательнейший французский критик Шарль дю Бос заметил по поводу «Войны и мира»: «Если бы жизнь могла писать, она писала бы именно так»³. Главнейшие толстовские книги — как будто утверждение того, что дважды два четыре, притом в метафизическом смысле: иначе откуда бы эта роскошь и величавость вдохновения? Но Шестов подстерегает Толстого не на основной, столбовой дороге его творчества, а на окольных тропинках и неожиданно находит в нем могучего союзника для самых мучительных своих догадок.

О Достоевском и говорить нечего. «Записки из подполья» для него — документ необычайной важности, истинная «критика чистого разума», не в обиду будь сказано Канту, да и в «Бесах» главный герой для Шестова не Ставрогин, не Верховенский, а Кириллов, лицо эпизодическое, «великий и загадочный молчальник», как Шестов его характеризует.

«Эпизод с Кирилловым по силе, глубине и выразительности того, что на нашем языке называется неизреченным, может быть отнесен

к шедеврам мировой литературы. Заявить своеволие!.. Остановиться и поставить, наконец, вопрос: да точно ли наш человеческий мир, тот мир, который создан коллективным опытом, есть единственно возможный мир и точно ли разум с его законами властвует над людьми» («Преодоление самоочевидностей»).

У Достоевского Шестову не приходится отделять существенное от второстепенного, призрачное от подлинного, как заставляет его делать это Толстой. Достоевский уводит его так далеко, что порой колеблется следовать за ним даже он, Шестов, как будто опасющийся: стоит ли изменять своим сомнениям ради новой, пусть и безумной веры? Вправе ли кто-нибудь утверждать, что дважды два, наверное, не четыре? Не окажется ли в конце концов последняя лезть горше первой?

Чехов мог бы остаться Шестову сравнительно чужд, не обрати тот внимания на особую сторону его творчества, «безнадежную» по шестовскому определению.

«Творчество из ничего», статья Шестова о Чехове, по мнению Бунина, не раз им настойчиво высказывавшемуся, — лучшее, что о Чехове вообще написано⁴. Бунин возмущался попытками представить Чехова как художника благодушно-слабковатого, «певца хмурых людей», обещавшего этим хмурым людям «небо в алмазах», склонного к унынию, слезливости и расплывчатой лирике. У Шестова Чехов — писатель твердый, беспощадный, и этот образ Чехова совпадал с представлением, сложившимся в памяти Бунина. «Жестокий талант» — знаменитое определение, данное Михайловским Достоевскому (кстати, близкое тому, что сказал о Достоевском Тургенев: «Наш маркиз де Сад»)⁵. По пересказу и комментариям Бунина к статье Шестова могло показаться, что и у Чехова были черты подлинной жестокости.

Но Шестов не совсем то о Чехове говорит. Правда, он признает в Чехове «удивительное искусство одним прикосновением, даже дыханием, взглядом убивать все, чем живут и гордятся люди».

«...В этом искусстве он постоянно совершенствовался и дошел до виртуозности, до которой не доходил никто из его соперников в европейской литературе. Я без колебания ставлю его далеко впереди Мопассана. Мопассану часто приходилось делать напряжение, чтобы справиться со своей жертвой. От Мопассана жертва сплошь да рядом уходила помятой и изломленной, но живой. В руках Чехова все умирало».

Утверждение это совершенно правильное. Неправильно только было бы счесть, что чеховской «жертвой», по Шестову, был человек, человеческая личность. Нет, в этом смысле признать Чехова «жестоким талантом» никак нельзя... Чехов жесток не к людям, а к человеческим верованиям, к человеческим иллюзиям, ко всякого рода мировоззрениям и мирозерцаниям. Здесь, в этой области, он в самом

деле беспощаден — и не случайно Шестов без конца возвращается к «Скучной истории», где старый профессор в ответ на мольбу Кати: «Вы умны, образованы, вы долго жили, вы были учителем... что мне делать?» — отвечает: «По совести, Катя, не знаю... давай, Катя, за-втракать!»

У Чехова не остается и следа «огоньков впереди» — ни короленковских, ни каких либо других⁶. Но всякий, читающий Чехова без предубеждения, согласится, что сочувствия и снисхождения к человеку у него больше, нежели у какого-либо другого русского писателя. Чехов к человеку бесконечно менее требователен, чем Толстой, Достоевский или даже Гоголь. Он знает, что сил у человека не так много, как думали его великие предшественники. Он не ждет от человека никакого подвижничества и, не скрывая от него пустоты жизни, готов все сделать, чтобы жизнь сама по себе не была сплошной болью и мукой. В этом смысле характеристика, данная Чехову Шестовым — характеристика глубокая и меткая, — ничуть не противоречит сложившемуся о Чехове представлению как о писателе, которому многое в его творчестве подсказано сердцем. Как послесловие к великой русской литературе прошлого века явление Чехова оправдано, естественно и логично: правда, послесловие, вывод могли бы оказаться и иными, но и в этом ослабленном виде они связаны с былыми темами, былыми мыслями и вопросами и заключают в себе отклик на них. Шестов витает вокруг Чехова, как будто вокруг «жертвы», — пользуясь его же образом. Он с увлечением обрывает и уничтожает все, что к «жертве» приросло, все, что было ей чужими домыслами навязано. Но уходит она от него живой, да у Шестова и не было, по-видимому, ни стремления к другому выводу, ни расчета на него.

Он был крайне далек от любопытства к каким-либо опытам над человеком. Он удовлетворен бывал лишь тогда, когда ему удавалось показать, в какой тупик зашли наши вековые надежды и убеждения.

Ю. К. ТЕРАПИАНО

Лев Шестов: «Sola Fide»

«Sola Fide», Лютер и Церковь*, как сообщают в предисловии издателя этой, оставшейся после Л. Шестова незаконченной, рукописи, представляет собой третью ее часть.

* Leon Chestov. — «Sola Fide», Luther et l'Eglise», traduit par Sophie Sève. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses Publiées sous les auspices de la

Л. Шестов работал над этой книгой в бытность свою за границей, в Швейцарии, между 1911 и 1914 годами и оставил ее в Женеве, уезжая в Россию в 1914 году.

После революции, оказавшись снова за границей, он получил в Женеве свою рукопись и опубликовал в Париже, в издательстве «Плон», в 1923 году вторую ее часть под названием «Les révélations de la mort», оставив в рукописи первую и третью части — вероятно, потому, что многие из высказанных в них положений он уже развивал ранее в других своих книгах.

Издатели «Sola Fide» тем не менее настаивают на значительности этой части для понимания всей философии Шестова — и с этим следует согласиться.

Среди встреченных им душ во время того «странствования», о котором он говорит в своей книге «На весах Иова», душа Лютера воистину была одной из самых близких ему самому душ — мучительное, медленное, порой почти безнадежное устремление Лютера к Богу во многом сходствовало с личным духовным опытом Шестова.

Издатели, «верные, — как они говорят, — заветам покойного философа, не любившего категорических утверждений», считая «Sola Fide» ключом к шестовской философии, видят в ней «род духовной биографии человека, не побоявшегося в поисках Бога оторваться от твердой почвы, вступить в страшную область неизведанного и всю жизнь выдерживать мучительное одиночество.

Действительно, в «Sola Fide» Л. Шестов с потрясающей подлинностью проверяет — на самой большой глубине, доступной исследователю, — тот опыт, который, в предельном своем усилии, накопили Запад и Восток, «Афины» и «Иерусалим», и с большой страстностью (потому что истинная философия никогда не может быть незаинтересованно-равнодушной) ищет того, что озарило бы преображающим светом чуда мрачные области необходимости и несвободы — области не реальные, но выдуманнные, созданные самими же людьми, старавшимися представить себе Бога, человека и мир в логической форме.

«Sola Fide» — представляющая собой... в своей сущности, тяжбу человека с Богом и с самим собой — поэтому и открывается указанием на тот страшный суд, которым Достоевский судит Западную Европу и ее культуру в своей Легенде о Великом Инквизиторе.

Шестов подчеркивает, что острие вопроса у Достоевского направлено не столько в сторону одного лишь католицизма, о котором у Достоевского, по всей вероятности, были лишь общие представления, но именно против Запада, основной грех которого, по Достоевскому, в том, что он утратил веру.

«Все, что только ни создали люди Запада, во всех областях, где проявляется гений человечества, — наука, литература, философия и богословие у них носят одну и ту же роковую печать неверия. Христианство их, к тому же, того же духа, что и наука: оно основывается на человеческом разуме».

Поэтому легенда о Великом Инквизиторе представляет собой как бы подведение итога двум тысячелетиям европейской истории.

«Великий Инквизитор, в котором воплощено все, что ни на есть самого великого и человеческого в Европе, вынужден признать, что пришедшая с Востока “Благая весть” о наступлении царствия Того, Кто выше человека и человеческого разума, для европейцев — неприемлема. Вместо света, они видят в ней тьму. Но так как, по причинам историческим, для них явилось невозможным отрицать прямо возведенную истину, то у них остался лишь один вывод — путем кропотливой работы в течение многих веков свести на нет, подменить мистику Божественного Слова человеческими словами. Именно это и сделала католическая церковь».

Невыносимому безумию божественного Слова люди были принуждены противопоставить общепринятый и общепризнанный смысл своих человеческих слов, иначе не могла бы продолжаться течь история, нельзя было бы людям жить на земле, размножаться, делать свои дела, покупать, продавать и воевать, — таков вывод из опыта Великого Инквизитора, по Достоевскому.

Главная, основная тема Шестова состоит в таком же остром ощущении конфликта двух смыслов — Божеского и человеческого, и самый важный для него вопрос — в том, на основании каких выводов человек мог бы отказаться от своей логики и принять логику высшую, которая человеческому сознанию представляется в виде «божественного произвола»?

Символизируя «Афинами» все то, что ради сохранения своего земного порядка люди вынуждены противопоставить Сверхчеловеческому Началу, т. е. Богу, — идеи закона и необходимости, науку, искусство, богословие, — только не веру, — Шестов противопоставляет им безумие ради Господа иудейских пророков — «Иерусалим», основанный на абсолютном доверии к Богу.

Начав с Достоевского, Шестов неминуемо должен встретиться с тем, кто, по его словам, «за три столетия до Достоевского, назвал Папу Антихристом, а католическую Церковь — дьявольской», т. е. с Лютером.

И хотя, по мнению Шестова, Достоевский имел лишь весьма туманное представление о большинстве тех проблем, которые последовательно в течение всей своей деятельности ставил Лютер, духовная сущность проблемы у обоих одна и та же.

«В легенде о Великом Инквизиторе, — отмечает Шестов, — Достоевский вовсе не повторяет того, что задолго до него сказал Лютер, он

сразу идет дальше, так как Лютер вначале хотел лишь реформировать католическую Церковь, а вовсе не быть против нее, т. е. начал свою борьбу, находясь в Церкви, а не вне Церкви».

В этот период, говорит Шестов, Лютер переживал главным образом две проблемы: понять, каким образом вообще человек может быть спасен, и, в личном плане, — как ему спасти самого себя, как лично ему, Лютеру, можно избежать смерти духовной?

Напряженность и сила переживания этой проблемы, отмечает Шестов, роднят здесь Лютера с Толстым, хотя Толстой никогда не принял бы заимствованной Лютером у апостола Павла идеи об оправдании верой, назвал бы ее кощунственной и клеветущей на Бога.

Но Лютер в этих словах нашел для себя ключ ко всему Евангелию.

28-й стих третьей главы Посланий апостола Павла к Римлянам стал для него таким великим открытием, как будто никто раньше, за все пятнадцать веков существования христианства, не мог найти его раньше.

«Sola Fide» — «только одной верой», подчеркивает Лютер, тогда как у самого апостола, на что указывали и Лютеру, нет такого категорического утверждения.

«Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Римл. 3:28).

«Лютер был убежден, что человек спасается “Sola Fide”, одной верой», — говорит Шестов. — Он был убежден: католическая Церковь знала прекрасно, что «Благая весть», принесенная Евангелием (? — тут у Шестова недоразумение: «Евангелие» и означает: «Благая весть») содержится вся в этих словах. Но Церковь не захотела принять божественной истины. Она оказалась не со Христом, но с вечным врагом. И для того, чтобы помешать людям спастись, она подменила божественное учение учением человеческим. Заменив спасение путем веры спасением путем добрых дел, она тем самым допустила возможность спасения для человека его собственным усилием. «В этом учении содержится страшный грех, и, чтобы спасти людей от цепей, наложенных на них Антихристом, Лютер взял на себя тяжелейшее бремя — он восстал против церкви и объявил войну Папе».

Конфликт Лютера с Церковью возвращает нас ко времени спора между блаженным Августином и Пелагием, происходившего за тысячу лет до Лютера¹.

Блаженный Августин отстаивал идею спасения путем веры, тогда как Пелагий полагал, что человек спасается моралью и добродетелями.

Церковь (в те дни еще единая) стала в этом споре на сторону блаженного Августина, но в своей дальнейшей практике приняла многое от пелагианства.

Пелагий учил, например, что человек, если хочет, может всю жизнь прожить без греха и с легкостью выполнять заповеди Божии, потому

что зло или добро, за которые мы подвергаемся осуждению или оправданию, не рождаются на свет вместе с нами, но производятся в нас самих, потому что мы рождаемся со способностями к тому и к другому.

И хотя католицизм отбросил доктрину Пелагия, он на практике все время продолжал жить именно по ней, тогда как одобренное им учение блаженного Августина об оправдании одной верой не привилось в католической Церкви. Церковь преимущественно требовала от своих верных как раз добрых дел и снисходительно относилась к недостатку веры, считая это извинительной человеческой слабостью.

Идея катарсиса и очищения души человеческой — древняя идея греческой философии, Сократа и Платона; и не только Пелагий, но и сам блаженный Августин во многом верны идеям Плотина, а через него именно элементы неоплатонизма проникли в западное богословие, отмечает Шестов, вспоминая также и Аристотеля, до сих пор, так сказать, официального философа католической Церкви.

Но вопрос об оправдании верой, перерастая споры с одной католической Церковью Лютера или Достоевского, в настоящее время превращается в спор двух мироощущений — Запада и Востока.

«Не раз противопоставляли друг другу эллинизм и юдаизм, или языческий мир — христианству», — говорит Шестов (точнее нужно было бы сказать: иудео-христианству).

«Ни в чем другом, — продолжает он, — противоположность их не выявляется столь разительным образом, как в учении об оправдании верой. Если б только оба этих вероучения — католицизм и протестантство — согласились сохранить идею оправдания верой подлинно-живой, применяющейся на практике, она бы подобно глубочайшему рву разделила бы историю человечества на две противоположные эпохи».

С самого начала христианства, отмечает Шестов, эллинский рационализм оказался в конфликте с библейско-пророческим духом, допускавшим божественный произвол, и никогда не требовавшим от Бога никаких «почему», никаких «доказательств».

«В основе вдохновения иудейских пророков лежит ничем не ограничиваемый экстаз, ничем не осмысленный Эрос, не имеющий предела. Именно этой своей стороной юдаизм оказался неприемлемым для эллинского мира, который хотел бы проверять пророков, каждый раз убеждаться, что они — действительно пророки, а не посланники дьявола».

Лютер сверг с престола «ratio», «разум».

На место этого контролирующего аппарата он поставил «voluntas», волю Божию. Силу, которая спасает, быть может, только ограниченное количество людей, а не всех, т. е., иными словами, требует от человека абсолютного к себе доверия, абсолютного отдания себя Высшему Правосудию.

Лютер не только не боится божественного произвола, но считает его единственно истинным, он, в угоду ему, уничтожает до конца челове-

ческий произвол и человеческий деспотизм, которые, по его мнению, создают только дурную реальность.

Необходимо принять то, что *человеческому сознанию* представляется тьмой, гибелью, конечным уничтожением, отсутствием какой-либо, хоть сколь-нибудь определенной надежды на спасение, — вот что означает «верить» по Лютеру.

Нужно невероятное напряжение веры и надежды для того, чтобы принять «одну веру» в качестве единственного источника своего спасения!

Быть может, Пелагий, быть может, даже Великий Инквизитор и все современные, лишенные веры, по Лютеру и Достоевскому, западные «Афины» порождены именно этим самым, невыносимым для человека, бременем догмата оправдания одной верой.

С другой стороны, бесконтрольное и безотчетное отдавание всего себя в распоряжение Божественного Произвола, не есть ли как раз та самая предельная свобода, о которой говорил Христос?

Тяжесть этих вопросов такова, что Лютер никогда не осмеливался вопрошать Католическую Церковь от своего имени, он всегда ссылался на «Послания» апостола Павла.

С большой глубиной, с большой убедительностью Шестов рисует нам все этапы, по которым шла в течение его жизни мысль Лютера, высказывая также ряд интереснейших замечаний о древних философах, о Толстом, о Достоевском, о Ницше, Чехове и т. д.

«Люди — и только люди — всегда чего-нибудь требуют, а ведет — Бог, — говорит Шестов. — Бог ведет несчастных смертных по своим неисповедимым путям. Среди них есть и такие избранники, как Лютер, Платон, блаженный Августин, Толстой, Достоевский, Ницше, Чехов и другие, о которых мы здесь говорили, — конечно, не исчерпывающе... Я хотел лишь показать на нескольких примерах, что реальная жизнь постоянно выходит из тех априорных рамок, в которые ее хочет заключить человеческий разум, претендующий на познание верховных тайн жизни. Но самые важные события нашей жизни никогда не считаются с “общими правилами”, не зависят от “всезнающего” разума. Лучше: всякий раз, когда мы хотим применить критерий разума к глубоким переживаниям, они исчезнут, как будто их вовсе не было. В этой области нельзя ничего проверять или закреплять. Ей нет дела до авторитетов, конфликтов между добром и злом, ошибок или заблуждений, нет также “торжества истины” или “посрамления лжи”. Нет “новой жизни”, отличной от “прежней”, нет законов, нет наказаний, заранее установленных для грешников (человеческим разумом — Ю. Т.), и наград, предназначенных для мудрецов».

В мире свободы и чудесного действия божественного произвола Шестов видит полное подтверждение библейских слов: «Дух дышит, где хочет»².

С. А. ЛЕВИЦКИЙ

Лев Шестов (1866–1938)

Лев Шестов был одним из пионеров русского религиозно-философского Ренессанса. Его первые книги, в которых он с исключительной силой и глубиной ставил «проклятые вопросы» бытия и мышления, появились в конце XIX и начале XX века («Шекспир и его критик Брандес», «Добро в учении Толстого и Ницше», «Достоевский и Ницше. Философия трагедии»). В книге о Шекспире он вооружается против просвещенно-мещанского истолкования Шекспира датским критиком, пытающимся выводить из трагедии мораль, что для Шестова является признаком «этического безвкусия». Уже в этой первой своей книге Шестов дает своего рода апологию трагического начала в жизни — черта, характерная для всех его последующих книг. Недаром Шестовым впоследствии так заинтересовались западные экзистенциалисты. Книга «Достоевский и Ницше» явилась, наряду с книгой Мережковского («Толстой и Достоевский»), одной из первых книг, в которых было подчеркнуто значение Достоевского как мыслителя (почин принадлежит в этом отношении Розанову¹). «Записки из подполья» оригинально истолковываются Шестовым как своего рода ответ «Критике чистого разума» Канта. В этой книге Шестов подчеркнул также значение «подпольных» героев Достоевского, как ключа к целостной философии жизни писателя. Отрицательный — богоборческий и атеистический — момент мировоззрения Достоевского был выведен Шестовым на первый план — в противовес «благостным» истолкованиям творчества писателя. Указание на родство между Достоевским и Ницше, ставшее вскоре общим местом, также принадлежит к числу открытий Шестова.

В самом Шестове было, несомненно, много родственного Ницше, знакомство с произведениями которого он воспринял как «потрясение» и «внутренний переворот». Моралистическое мирозерцание, которого (не без влияния Толстого) Шестов придерживался раньше, стало для него неприемлемым после добровольной инъекции ницшеанского огненного скепсиса. Шестов понял, что мораль, не укорененная в Боге, лишается своей ценности, что метафизические вопросы о Боге, бессмертии — суть «единое на потребу» ищущей мысли. Характерны в этом отношении заключительные слова его книги «Добро в учении Толстого и Ницше», где он прямо говорит: «Одно Добро бессильно справиться с человеческими трагедиями. Нужно искать Бога». Все дальнейшие писания Шестова одушевлены этим метафизическим богоискательством, подлинность которого не может не заразить сколько-нибудь чуткого к мысли читателя.

Однако философия Шестова, впервые намеченная им на анализе творчества Шекспира, Толстого и Достоевского, в корне отлична по своему духу от философии русских «кающихся марксистов»² (хотя сам Шестов, по-видимому, прошел в молодости через увлечение марксизмом, с тем, чтобы обратиться затем к религии).

Шестов в своих книгах нигде не ставит социальных вопросов, столь характерных для раннего периода творчества Бердяева, Булгакова, Франка. Преобладающий интерес с самого начала его творчества — метафизико-этический. Если в философском творчестве проповедников «нового религиозного сознания» заметен уклон в пантеизм (получивший яркое выражение в софиологии Флоренского и Булгакова), то у Шестова новое религиозное пробуждение носит старозаветный отпечаток. Он не устает подчеркивать пропасть, отделяющую Творца от твари, — трансцендентность и всемогущество Иеговы. Эта религиозная ориентация Шестова выступила явно лишь в последующих трудах. В первых же работах преобладает скепсис. Шестов по праву может считаться одним из самых глубоких скептиков в мировой философии. Его скепсис направлен против рационализма, против веры в незыблемые начала разума и в прирудительную мощь истины.

Шестов — крайний иррационалист. Он явно предпочитает тертуллиановское «кредо, квиа абсурдум», — ансельмовскому «кредо, ут интеллигам»³. Религиозный иррационализм в облачении радикального скепсиса — такова формальная характеристика его философского творчества. Шестов — скептик и иррационалист во имя Божие.

Нужно отметить также выдающееся литературное дарование Шестова. Он пишет необычайно просто и изящно, даже когда он касается труднейших проблем метафизики. Его стиль строг и сознательно лишен литературных украшений. Но именно на фоне этой внешней сдержанности и строгой ясности проступает его страстная, исполненная пафоса богоискательства мысль.

Шестов — крайний иррационалист и волюнтарист. Он всю жизнь вел борьбу против «самоочевидности разума», стремясь прорваться сквозь «логическую цепь умозаключений». Ибо разум парадоксальным образом оказывается у него величайшим врагом истины.

Истины разума, по Шестову, не освобождают, а поработают мысль. Это звучит почти абсурдом, но для Шестова абсурд — скорее показатель истины, чем признак недомыслия или заблуждения. Подобные парадоксальные заявления (а их много рассыпано в книгах Шестова) являются дерзким вызовом главным традициям классической философской мысли и, будучи оторваны от контекста, могли бы быть приняты за бред безумца. Но они, как правило, прокомментированы чрезвычайно рациональными методами и изложены с подкупающей ясностью, и всегда с обилием кстати подобранных цитат.

Крайний иррационалист Шестов ведет борьбу против разума подчеркнуто рациональными способами. Он очень хорошо сознает всю парадоксальность и внешнюю безнадежность своей борьбы против чистого разума. Недаром он говорит о «страшной власти чистого разума» и о том, что «очень редко удается душе проснуться и от самоочевидностей разума».

Эту борьбу Шестов ведет во имя религиозной веры и сверхчеловеческой свободы, которые для него, опять-таки парадоксально, совпадают. Протестуя против «тирании подчинения разумной истине», он говорит: «Ум ведет к необходимости, вера ведет к свободе».

«В границах чистого разума можно построить науку, высокую мораль, даже религию, — пишет он, — но нельзя найти Бога». «Рационализм веры, — писал он ранее, — фактически вылился в отвержение веры и замену ее богословием». «Рационализм может заглушить чувство... — писал он в “Апофеозе беспочвенности”. — Последняя истина — по ту сторону разума». Можно найти множество подобных и даже еще более парадоксальных цитат в произведениях Шестова.

Основная аргументация Шестова (лучше всего выраженная, пожалуй, в «Скованном Пармениде») очень проста: Разум познает Необходимость (ананкэ) и стремится все случайное подвести к Необходимости. Закон противоречия (а не есть не-а) и закон достаточного обоснования (в форме причинности или целесообразности) — основные методы разумного познания. Стремясь познать таким логическим образом наш мир, разум этим самым оправдывает разумной необходимостью все совершающееся (независимо от того, производится ли такое оправдание с материалистических или идеалистических позиций). Но наш мир во зле лежит. В нем несправедливости и зло господствуют над справедливостью и добром. Человек является в нашем мире рабом природы и истории. Поэтому, оправдывая наш мир разумной Необходимостью, разум этим самым оправдывает зло и рабство человека. Между смертью отравленного несправедливыми судьями Сократа и смертью бешеной собаки разум не делает никакого логического различия. В обоих случаях это вызвано разумной необходимостью. Мало того, говорит Шестов, суждение «Сократ был отравлен» сохраняет свое значение на все века.

Эта этическая подоплека («мир во зле лежит») философского творчества Шестова, конечно, недоказуема силами одного разума. Недаром поклонник разума Спиноза призывал «не радоваться, не печалиться, не негодовать, но лишь понимать»⁴. Шестов считает этот завет Спинозы вероисповеданием «истинной философии». Но сам он прибавляет, что хочет не «истинной», а «лучшей» философии, то есть такой философии, которая подводила бы нас к подвигу и мистерии веры. Именно поэтому своими лучшими союзниками он считает Платона и, особенно, Плотина — философов, которые призывали к трансценденции и наш лежащий во зле мир считали вторичной, «производной», чуть ли не ил-

люзорной реальностью. «Бежим к нашей милой отчизне», — не устает он цитировать любимого им Плотина.

«Оглядываться на каждом шагу и спрашивать разрешения у истины, — пишет он, — нужно лишь постольку, поскольку человек принадлежит к эмпирическому, в котором и в самом деле господствуют законы, нормы, правила... но человек ищет свободы и рвется к божественному».

«Сама жизнь, — пишет он далее, — есть творческое дерзновение и поэтому вечная, несводимая к готовому и понятному мистерия». «Человек, свободный от тех ограничений, которые выпали на нашу долю (в силу грехопадения), не подозревал бы, что есть истина и ложь, и пребывал бы в истине и добре».

Этот призыв Шестова к неограниченной свободе, совпадающей с истинной верой, имеет, конечно, мистические корни. Читая Шестова, иногда кажется, что наш философ в самом деле считает весь мир страшным кошмаром, наваждением и стремится уверить нас, что стоит только сбросить это наваждение, как перед нами отверзнутся врата того рая, из которого мы были изгнаны. Шестов доходит даже до того, что склонен отрицать неизменность прошлого — мысль, которую в Средние века высказывал Петр Дамиани.

Эту мысль о власти над прошлым — мысль не только о преодолении, но и об уничтожении дурного прошлого Шестов повторяет в разных вариантах с такой настойчивостью, что ее можно считать одним из главных движущих стимулов его философских устремлений. Мысль об уничтожении прошлого образует как бы «подтекст» его философии. Ибо Шестов преисполнен идеей о том, что «невозможное для человека возможно для Бога». Мало того, что сам человек станет богоподобным и обретет власть над бытием — власть абсолютного творчества, — если он преисполнится подлинной верой, для которой стираются границы между возможным и невозможным. Тогда и наше знание будет не только «копировать» явления или сводить их ко «всеобщему и необходимому», но будет творить события по своему произволу.

В последней своей книге «Афины и Иерусалим» Шестов с новой силой противопоставляет эллинскую мудрость подчинения законам разума иерусалимской жажде живого Бога. «Все говорит за то, — пишет он, — что человечество откажется от эллинского мира истины и добра и снова вернется к забытому Богу». «Страшный Суд, — продолжает он, — совсем не есть выдумка корыстных и невежественных монахов. Страшный Суд есть величайшая реальность». «Вера, не боящаяся невозможного, а жаждущая его», находится, по выражению философа, «по ту сторону разума и познания».

«По ту сторону разума и познания, — кончает он свою книгу “Скованный Парменид”, — там, где кончается принуждение, скованный Парменид, причастившись Тайне вечно сущего и вечно повелевающего,

обретет вновь изначальную свободу и заговорит не как судимый Истиной, а как власть имущий. Это первозданное, ничем не ограниченное соизволение, не вмещающееся ни в какое “знание”, есть тот единственный источник, из которого можно зачерпнуть метафизическую истину: да исполнится обетование и да не будет для вас ничего невозможного».

Мистическая сущность философии Шестова выражена в этом отрывке с редкою силою.

Нужно добавить, однако, что такие строки (где ставится точка над «i» его философского кредо) встречаются у Шестова редко. В большинстве случаев Шестов как бы кружится вокруг да около своего кредо, нападая со всех позиций на ненавистную ему «разумную необходимость» и раскрывая лишь полупапеками свое подлинное философское «веросознание». В этом кружении вокруг незримого центра «веросознания» заключается главная притягательная сила писаний Шестова.

Поразительно при этом, что философ, который, подобно Кириллову Достоевского, « всю жизнь об одном думал », умел в то же время каждый раз по-новому подходить и к своей главной, если не единственной, теме и умел свою «однодумность» делать притягательно-интересной.

Шестова можно, и должно, подвергать критике. Его идея, что разумная необходимость является исконным врагом веры, сомнительна. Такие суждения, например, как дважды два — четыре, никоим образом не ограничивают нашей свободы, а создают логические предпосылки ее осмысленности. Свобода от логических законов была бы свободой безумия. Впрочем, Шестов сам любит цитировать слова: «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом»⁵. Но это «высшее безумие» дерзания последних тайн, мудрость касания мирам иным, нужно, во всяком случае, отличать от каприза непризнания законов мышления. Касаясь Абсолютного, человеческий разум неизбежно наталкивается на антиномии, ибо Абсолютное выше всех логических законов и не вмещается в их плоскость. В этом стремлении к запредельному Шестов глубоко прав, призывая отбросить царство «всеобщего и необходимого». Но он часто обесценивает правду своего «последнего слова» и своего «высшего безумия» борьбой против разума там, где это не только безнадежное, но и бессмысленное предприятие.

Беда не в том, что истина «принуждает», а в том, что она слишком часто оказывается бессильной перед силами неразумия. Мещанское благоразумие, против которого с правом восстает Шестов, не есть еще голос разума. В своей борьбе против «метафизического мещанства», «склоняющегося перед истиной», Шестов слишком часто смешивает эти два понятия — правду разума и ложь рационализма, сущность которого в абсолютизации разума.

«Познайте Истину, и Истина сделает вас свободными»⁶. В этом евангельском слове призывается не к вражде к истине, а к гармонии с ней.

Шестов прав в том, что вера выше разума. Но вера, не прошедшая через искус разума, была бы слепой. Задача не в том, чтобы упразднить разум, а в том, чтобы разум сам склонился перед Абсолютным и дал место вере за пределами компетенции разума, в сфере его законных притязаний (как это часто делает Шестов).

Во всяком случае, Шестов ставит в своих духовно волнующих писаниях насущные «проклятые» вопросы, и его призыв к реабилитации веры, будучи очищен от чрезмерного иррационализма, содержит в себе глубокую правду.

К. Д. ПОМЕРАНЦЕВ

«Умозрение и Откровение». О последнем сборнике статей Льва Шестова

Скажу без преувеличения, последняя книга Льва Шестова — точнее, сборник его статей — «Умозрение и Откровение»* есть одно из самого значительного, что мне удалось прочесть за последние десять лет (сборник состоит из уже напечатанных, но совершенно ненаходимых статей Льва Шестова, а потому и почти неизвестных широкой публике). Значительного, в смысле привнесения чего-то совершенно нового, заставляющего сначала и по-новому ставить основные религиозные и философские проблемы и по-новому же их разрешать. Но здесь следует оговориться: Шестов всегда останется Шестовым, с первых, еще задолго до Революции начавших появляться его статей и до его последней, буквально перед самой смертью написанной статьи о Гуссерле — «Памяти великого философа». Везде, через все философские статьи Шестова и через все его книги — «Апофеоз беспочвенности», «Власть ключей», «Киркегор и экзистенциальная философия», «Афины и Иерусалим» и т. д., красной нитью проходит основа основ его мысли, фундамент, на котором он строит все изумительное здание своей изумительной философии, его почти безумная уверенность, что, *подчинившись разуму, приняв его законы за безусловные и утвержденные им истины за вечные и неизблемые, человек потерял законы жизни и тем самым поставил смертное разумное знание над бессмертными истинами Откровения, Смерть над Жизнью.*

Только эта мысль высказана в «Умозрении и Откровении» с предельной силой, если не с предельным отчаянием. Ведь бороться, и бороться всю жизнь, пришлось с такими гигантами, с такими Монбланами и Ги-

* Издательство YMCA-PRESS. Париж, 1965.

малаями, как Сократ, Спиноза, Кант, Гегель и вот последний — Эдмунд Гуссерль, которого Шестов знал лично, любил и уважал. Да только ли с ними одними? — С самим человеческим Разумом, великим и непогрешимым, единственным уполномоченным, как тысячелетия назад, так и в наше время, выдавать философам и ученым аттестаты зрелости, отвергать или утверждать все творимое человеком.

Словом, «Умозрение и Откровение» касается того единственного вопроса, который должен лежать в основе всякой философии и пытаться каждого человека, малого и великого, молодого и старого: является ли наш мир с его непреложными законами и «вечными истинами» единственным и окончательным или вместе с ним сосуществует иной божественно-духовный мир, для которого не действительны ни законы, ни истины нашего мира, который не знает ни обязательности причинности, ни нашей логики и в котором бывшее может стать небывшим и небывшее бывшим? Ответить на этот вопрос — значит решить другой: смертен человек или бессмертен, какая природа в нем должна быть по-настоящему названа человеческой — духовная или материальная?

Шестов отвечает: над нашим человеческим миром существует духовный божественный мир, человек существо бессмертное, потому что настоящей природой человека должна быть признана его духовная природа. А это значит, что над истинной человеческой природой законы, канонизированные разумом, не властны. Но ответ этот Шестову дался нелегко. На протяжении всех статей книги видно, какую гигантскую борьбу приходилось ему вести, и не только с общепризнанными нерушимыми авторитетами — с законами Разума и такими его представителями и охранителями, как все без исключения греческие философы, величайшие учителя Церкви с Фомой Аквином в главе и стоящие, как высотные здания, неколебимые глашатаи неколебимых истин — Спинозы, Декарты, Канта, Гегели, Гуссерли и все иже с ними, — но прежде всего с самим собой, со своим собственным разумом, тоже не всегда желавшим подчиниться «фантазиям» и «вольнодумству» его обладателя. «Умозрение и Откровение» — есть прежде всего человеческий документ, единственное в своем роде свидетельство внутренней борьбы философа, отказавшегося подчиняться велениям своего собственного разума.

Вот почему самой значительной статьей сборника является, безусловно, статья о Гуссерле, последняя написанная Шестовым статья, в которой он, наконец, решился поставить точки на «i», утверждая, что «смысл загадочного сказания “книги Бытия” о грехопадении первого человека заключается в том, что древу жизни противопоставляется древо познания, несущее смерть», из чего он сразу же делает вывод, который и есть основа его философии: «Истины, приносимые знанием, преодолеваются человеческим страданием» (стр. 324). И в другом месте: «Непреодолимые и невыносимые ужасы

бытия вытекают именно из того, что власть определять пределы возможного целиком и исключительно захвачена разумом» (стр. 316). Но самодержавно царствующий человеческий разум забыл, что он есть «мерзость перед Господом», т. е. то, что установленные разумом законы действительны лишь в царстве необходимости, в царстве смерти. Если же мы хотим вырваться из царства необходимости в царство свободы, из смерти в жизнь, мы должны преодолеть законы необходимости, законы разума и установленные им «вечные и незыблемые истины».

Но это требует огромной духовной силы и поистине титанической борьбы, борьбы с миром общепризнанных очевидностей, с библиотеками человеческого знания. Вот почему Шестов определяет настоящую философию как «великую и последнюю борьбу» (стр. 305). Не кабинетные споры кабинетных ученых, но борьбу «последнюю и великую», причиняющую человеку предельные страдания, включающую все его существо, совокупность всех его духовно-душевных сил — чувство, разум и волю, а не один лишь рассудочный элемент. В этой последней борьбе раскрывается, по Шестову, смысл страдания, вскрывается его огромная сила и осмысливается то, что всегда служило камнем преткновения всех философий и вероучений: проблема зла. Если человек не хочет очутиться в карамазовском тупике, он обязан найти ответ — если не оправдание, то обоснование существования страдания в нашем мире.

Здесь большой поддержкой для Шестова было открытие им философии Киркегора, о существовании которой (он сам в этом признается) он ничего не знал до 1930 года. Больше того — Киркегор с его «экзистенциальной» философией явился для Шестова настоящим откровением. Он помог ему окончательно порвать с классической философией и с «всемирно знаменитым философом (Гегелем) и (как он сам) искать прибежища у частного мыслителя — Иова».

Почему именно у Иова? Потому что Иов в своем великом страдании и в своем безумном (для Разума) протесте — в споре с самим Богом — восстал на установленные Разумом законы, на определенные им нравственные нормы, которые он, разум, хотел распространить даже на самого Бога. Иов не захотел подчиниться не Тому Богу, который по желанию может обратить бывшее в небывшее, но Богу «разумному», в которого (как потом утверждал Лейбниц) «вошли вечные истины и его покорили». Поэтому-то Киркегор с такой силой утверждал, что «для того, чтобы обрести Бога, нужно преодолеть разум и отстранить этическое». Это как раз то, что и сделал Иов, не покорившись своим страданиям, но преодолев их. За это Иову и были возвращены его богатства и его многочисленная семья. «Пока разум господствует над бытием — Иову не вернуть своих детей; если “этическое” есть высшее — Авраам погиб, если умозрительная

философия, поставившая над Библейским Богом свою Deitas, права, придется вслед за Гегелем признать, что все действительное разумно и ужасы существования неизбежны», — повторяет Шестов за Киркегором (стр. 294) в интереснейшей статье сборника, посвященной философии Н. Бердяева.

К несчастью, нет никакой возможности даже кратко коснуться содержания всех пятнадцати статей, составляющих «Умозрение и Откровение». О каждой следует писать отдельно и отдельно их разбирать, потому что они прежде всего «оригинальные» статьи, т. е. не повторяющие всем известные истины, облеченные во всем надоевшие штампы, но творящие мысли новые, новые попытки решения основных вопросов бытия. И еще одно: как все предыдущие книги Шестова сборник «Умозрение и Откровение» заставляет читателя не только мыслить, но и переживать, не только вдумываться в написанное, но вживаться в него, сопереживать вместе с автором его духовную борьбу, идти вместе с ним его мучительным философским путем, который на самой своей вершине становится крестным путем, приобщая — через ее очищение — мудрость человеческую к мудрости божественной. Вот почему книги Шестова так иногда похожи на мистические трактаты: они есть одновременно и исповедь, и борьба — последняя исповедь и последняя борьба.

В сборник вошли статьи: «О вечной Книге» (Памяти Н. О. Гершензона), «Умозрение и Апокалипсис» (Религ. фил. Вл. Соловьева), «В. В. Розанов», «Две книги Рихарда Кронера», «Мартин Бубер», «Н. Ф. Федоров», «Гегель или Иов» (По поводу экзистенциальной философии Киркегора), «Миф и истина» (К метафизике познания), «Ясная Поляна и Астапово» (К двадцатилетию со дня смерти Л. Толстого), «О “перерождении убеждений” у Достоевского», «Sine effusions sanguinis» (О философской честности), «Киркегор — религиозный философ», «Николай Бердяев» (Гнозис и экзистенциальная философия), «Памяти великого философа» (Эдмунд Гуссерль) и «А. С. Пушкин».

Сборнику предпослана статья Н. Бердяева о философии Льва Шестова, приобретающая тем больший интерес, что в «Умозрение и Откровение» включен разбор Шестовым религиозного мировоззрения Бердяева. Это дает возможность сопоставить в их противоположностях две философии, безусловно, самых оригинальных в русской философской мысли последнего периода.

Г. Л. ЛОВЦКИЙ**Философ библейского откровения
(К 100-летию со дня рождения Льва Шестова)***

1

Он знал одну лишь пламенную страсть¹.

М. Лермонтов

Иегуда-Лейб Шварцман, приобретший мировое имя под псевдонимом «Лев Шестов», родился 31 января 1866 года в Киеве. Его отец Исаак Моисеевич Шварцман был тем, что называется *self made man*. Одаренный исключительным умом, даром блестящего остроумия, он обладал глубокими познаниями в области еврейской религиозной мысли и был неистощим при беседах с сыном в передаче легенд, мифотворческих рассказов, которыми так богата еврейская письменность. Многие из этих легендарных рассказов, преданий, изречений вошли в сочинения Л. Ш., и будущему исследователю источников его философского творчества предстоит благодарная задача протянуть нить, прочно связывающую философию автора «На весах Иова» не только к Библии, но и к позднейшей еврейской религиозной мысли. Сам Шестов, знакомясь с еврейским религиозным преданием из устной передачи отца, мог читать, к своему большому сожалению, свою настольную книгу Библию только в переводах. Он получил классическое образование, как большинство еврейской молодежи в России того времени. Питомец киевской и московской классических гимназий, он в молодости не сразу нашел свой настоящий путь — бросился на математический факультет, чтобы, после кратковременного пребывания на нем, перейти на юридический, но на поприще юриспруденции он и не думал делать так называемой карьеры. Его кандидатское сочинение, посвященное «Положению рабочего класса в России», по тогдашним цензурным и политическим условиям не могло быть напечатано, так как появление такого произведения в царской России являлось бы, по отзыву университетской профессуры, призывом к революции. Эта диссертация была последней данью Шестова научно-практической деятельности.

Когда Ницше, блестящий профессор, в 24 года ушел «из дома ученых и захлопнул за собой дверь», он оглядывался с отчаянием на напрас-

* Эту статью о философии Льва Шестова мы получили из Иерусалима от г-жи Д. Войславской. Автор статьи, покойный Г. Л. Ловцкий, приходился шурином Льву Шестову. Г. Л. Ловцкий был композитором, учеником Н. Римского-Корсакова. Статья печатается впервые. — *Прим. ред. «Нового журнала».*

но загубленные годы в области филологии. Профессорская карьера никогда не манила Л. Ш. В царской России она и была закрыта для него как для еврея; когда же он силой обстоятельств вынужден был в старости начать читать лекции сначала в Крыму, в симферопольском университете, а затем в течение долгих лет в парижском университете, он всегда говорил и читал только о тех проблемах философии, которые его занимали в данный момент: он и на кафедре создавал ту атмосферу, в которой зарождается нестесняемое никакими догмами свободное исследование в философии. Настоящим образом думать, говорит автор «Апофеоза беспочвенности», человек начинает тогда, когда он убеждается, что ему *ничего делать*. Для Спинозы все земные блага сводились к богатству, почестям и страстям, но амстердамский отшельник отвернулся от всех этих приманок жизни во имя своей «интеллектуальной любви к вечной вещи». Шестова не привлекали ни богатство, ни почести, но философия была для него величайшей *страстью*, и он вносил в свои философские думы и искания высшее напряжение, не знающее оглядки самозабвение, без сна, без отдыха, без заботы о собственном благополучии, здоровье, славе, успехе, семейном уюте.

2

Я ненавижу читающих бездельников².

Ницше

Постоянно среди книг, Л. Ш. не был книжным червем: больше, чем книги, больше, чем живое слово, он любил беседовать с живой природой. Сень деревьев в лесу, тишина звездной ночи, одиночество среди снежных равнин, в глетчерах³, на головокружительных тропинках швейцарских гор оплодотворяли его мысль сильнее, чем кабинетные удобные условия работы. Шестов, мастер философского письма, не любил писать и заставлял себя садиться к столу, только чтобы «закрепить» на бумаге свои выношенные в уединенных прогулках живые мысли.

Философия была для него, как для Платона, величайшей музыкой. Великолепный стилист, он писал с той классической простотой, которая устраняет всякую напыщенность. «Возьми красноречие и сверни ему шею», — говорил он вместе с Полем Верленом; у него нет и «непрямых высказываний», как у Киркегора: свою мысль он выражал с крайней прямоотой, сразу, с первых страниц всякого нового произведения, без всяких диалектических ухищрений и уверток, часто с горькой иронией философа, который видит, как паутинообразная диалектика опутывает непроницаемой сетью «доводов», «аргументов», «критикой» древо жизни и убивает — конечно, в своем воображении только — и Бога, и жизнь. Уже в названиях книг — метких, заостряющих поставленные себе автором задачи, в «удачах и счастье на ци-

таты», как говорил друг Л. Ш. М. О. Гершензон, — с ослепительной яркостью сверкали основные мысли, занимавшие Шестова в то или другое время его жизни.

Уже в первой своей книге «Шекспир и его критик Брандес» Л. Ш. начинает свою борьбу против философов — палачей, отрубивших голову Богу. Шекспир для него гениальный провидец-философ. Методом вслушивания в философское содержание шекспировских трагедий Шестов выявляет ту бесконечно разнообразную, единственную, неповторяющуюся мелодию человеческой души, которую поверхностные критики хотели уложить в «общее» красивых, но ничтожных слов, «в подвижную внешность истории или жизни», «в яркое и ароматное цветение, которое природа расточает на поверхности бытия» (Тэн).

«Отрубили голову Богу, чтоб иметь право отрубить голову королю» — однако и человеку, за права которого якобы вступилась новая философия, не поздоровилось: он отдан был в жертву мертвым сущностям; но автономная мораль, добро, братская любовь для Шестова не Бог — надо искать того, что выше добра, надо искать Бога (т. 2, «Добро в учении Толстого и Ницше. Философия и проповедь»). А это часто, против нашей воли, приводит нас к окраинам жизни, и философ, не убоившийся ни боли пессимизма, ни холода скептицизма, победивший в себе и то, и другое, на уединенных тропинках *адогматического мышления* (т. 4, «Апофеоз беспочвенности»), для не боящихся головокружения научается прислушиваться к той таинственной музыке, которую ему поют жизнь и смерть; настоящим образом думать о «Началах и концах» (т. 5) человек начинает не в средних поясах философии обыденности, а когда он вырван из «общего», из «всемства», по выражению Достоевского; тогда наступают те «*Великие кануны*», когда гений срывает с себя венок постылой земной славы, когда философ отмечает весь обыденный «прагматический» (Джемс) религиозный опыт с его отбором общественно «полезных» безумий, и человек становится лицом к лицу с последней тайной. «Истина настоящего пророка с пророком рождается и с ним же умирает. То же, что остается после пророка, что становится достоянием истории, уже не истина, а общеобязательное, обыкновенно очень полезное, общественно ценное суждение» (т. 6, стр. 310).

Л. Ш. не хочет отдать «*Власть ключей*» ни единой всеопасающей догме, ни материальным или идеальным сущностям, вычерпываемым нашим падшим разумом из самого себя. Из глубины земной юдоли он вместе с псалмопевцем взывает к Господу, и его скорбь перевешивает «*На весах Иова*» (т. 8) песок морей, все эти материальные и идеальные сущности, которые навалились мертвой тяжестью на живую человеческую душу.

Шестов зовет нас к неусыпному бодрствованию: если уснут и те немногие праведники, которые живы верой, то мир навеки окамене-

ет в цепях слепой Необходимости, Рока, Судьбы древних, «первого двигателя» аристотелевой философии, мертвой «субстанции», действующей по законам своей природы (Спиноза), застынет в последней агонии пред бездушным Ничто, оборотившимся в Вечность, Неизменность, мертвый закон — все это идолы спекулятивной, умозрительной философии, с которыми борется философия библейского Откровения (т. 9) «Киркегор и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)».

Между «Афинами и Иерусалимом» (т. 10 сочинений Л. Ш. с подзаголовком: «Опыт религиозной философии»), между умозрительной философией и философией Откровения нет и не может быть примирения: либо надо отдаться во власть мертвых «сущностей», диктуемых нашим разумом, либо в сверхъестественном усилии прорвать заколдованный круг, очерченный вокруг нас умозрительной философией: этот круг — точно меловая черта, проведенная на земле вокруг петуха, за которую он не осмеливается переступить. Надобно сверхъестественное напряжение, чудо пробуждения от сна с открытыми глазами, трагический опыт, чтобы при жизни проснуться к жизни, чтоб дерзновенно прорваться за пределы «умопостигаемого» мира, перейти границу, отделяющую нас от тайн тысячи и одной метафизической ночи.

3

Кто настоящим образом философствует,
тот готовится к смерти и умирает⁴.

Платон

Шестов не разрушает всего, созданного до него в философии, чтобы воздвигнуть на развалинах свою новую, стройную систему. Философия, в противоположность науке, бережно сохраняет — не из антикварной любви и любопытства — все, вплоть до бесформенных торсов-фрагментов, что создавала философская мысль на протяжении тысячелетий исторического существования человечества, все истины, вечные и преходящие, все противоречия и заблуждения. И Л. Ш. в этих сокровищах прошлого и настоящего тщательно разыскивает и находит великолепные озарения, молнии философских откровений, даже у тех мыслителей, которые ему абсолютно чужды по духу, как Аристотель, Декарт, его современник — «друг-антипод» — Гуссерль; он с негодованием, очень редким у него, отвергает только те мысли, в которых он не находит божественных следов, как, например, толстовское «добро», «первого двигателя» Аристотеля, бога-субстанцию Спинозы, систему «лучшего Бога», до которой «додумался» протестантский теолог А. Гарнак⁵ на 75-м году своей жизни и т. п.

Философия для Шестова не рождается «из удивления», как наукообразно построенная философия Аристотеля, а из отчаяния, из провала

в пропасть, когда наступает «вдруг» «истинное пробуждение души в самой себе» (Плотин). Это случается с человеком редко, очень редко, в минуты, даже мгновения экстаза; нужен страшный подчас опыт, чтобы выбить нас из колеи привычного «категориального» ленивого плетения кружева мыслей по «законам» логики, чтоб у нас, как у Гамлета, «распалась связь времен». И истинный философ «пальцем о палец не ударит, чтоб поставить время на место: пусть его разбивается вдребезги».

Мы часто не углубляем достаточно наших мыслей, не додумываем их — сознательно или бессознательно — до конца, бросаем их по дороге из боязни попасть в дебри противоречий; нас подстерегают на каждом шагу и требуют покорности и повиновения выдуманнные не жизнью, а нашим все из себя «черпающим» разумом «законы» достаточного основания, противоречия и др.; мы доверяем только тому, что создано нашими руками, нашим разумом, на каждом шагу ощупываем почву, оглядываемся и боимся в философии «взлететь над научным знанием» (Плотин). Но зачем настоящему философскому знанию подпорки, точно «оно не может само держаться»? Вы видите, что уже Плотин в редкие минуты экстаза поет гимн — «апофеоз беспочвенности».

Шестов не опирается ни на догмы, ни на авторитеты: свидетельство одного зрячего для него больше значит, чем миллионы согласных между собой показаний слепых, и оттого он черпает опыт многообразный, расцвеченный яркими, «кричащими» противоречиями, у первоисточника — у патриархов, у пророков, у провидцев всех времен существования философской мысли. Он не боится мифов, легендарных рассказов, преданий; поэты и их метафоры для него не «лгут», как для Аристотеля: всюду, где он замечает дерзновенное стремление вырваться из власти $2 \times 2 = 4$, поработившей наше мышление и диктующей ему свои законы, его слух настораживается. «Стена» для него не отвод, не предлог сойти с намеченного пути: надо, по слову пророков, колотиться головой об стену, убить законы нашего привычного «умозрительного» мышления, чтобы выйти на свободу, к началам всего, к истокам существующего. Но в центре мироздания у Л. Ш. человек, не тот «теоретико-познавательный субъект», из которого умозрительная философия сделала «сознание вообще», а *этот* человек, созданный по образу и подобию Божьему, живущий, любящий, страдающий, проклинающий, умирающий.

4

Когда эта кожа распадется в клочья, лишенный моего тела, я увижу Бога. Я Его увижу сам; мои глаза Его будут созерцать, не чужие...

Книга Иова. 19:26–27

Есть еврейская легенда, рассказывающая о том, как Господь занес свою карающую десницу, чтобы уничтожить валявшийся в грехе мир, и отвел ее, когда увидел нескольких праведников, которые проводили бессонные ночи над Торой и старались разгадать таинственный смысл Вечной Книги. Одним из таких праведников, для которых первая и последняя мысль о Боге, был и есть для нас Л. Ш. Из юдоли печали и слез он взывал к Господу, и всемогущий Саваоф услышал его: его прах вернулся к земле, откуда он был взят, не к родной земле, не к Сиону, о котором он вместе с псалмопевцем не говорил, а скорбно пел: «Да прилипнет мой язык к гортани, если я забуду тебя, Сион».

Л. Ш. похоронен на чужбине, на кладбище в Булони в предместье Парижа. На надгробной плите фамильного склепа, в котором он похоронен, высечены пять традиционных еврейских букв, свидетельствующих о том, что он никогда, даже внешне, не отрекался от Израиля, в котором он родился. Автор «Опыта адогматического мышления» не придерживался внешних обрядностей, но, по его настоянию, на могиле его брата были прочтены псалмопения тем же парижским раввином, которому выпала доля проводить в место вечного упокоения и его прах. Немошное тело было предано земле в осенний день — «очей очарованье», воспетый с такой силой, ударяющей по сердцам, его любимейшим поэтом Пушкиным, а дух его, не угасавший в нем до последней минуты его земной жизни, вознесся к Господу. Он умер, не пресыщенный годами, на 73-м году своей жизни. Он «знал», предчувствовал пред смертью, что не напишет своего труда об индусской религиозной философии, но горел юношеской страстью, перечитывая и передумывая индусские религиозные предания и мифы. «Странствованием по душам» индусских религиозно-философских мыслителей и провидцев он заключил свое земное странствие.

5

Что такое философия? Самое важное⁶.

Плотин

Заветной мечтой и задачей философов всех времен было, за редкими исключениями, создать метод, оружие разыскания истины по образцу того метода, которым пользуются точные науки, сделать из философии

«строгую науку» (Гуссерль), или, по крайней мере, гарантировать от вторжения «мечтательности и суеверия» (Кант) наши размышления о «последних вещах». Самых смелых противников рационализма, готовых даже пожертвовать в философских исканиях «дискурсивным» разумом, покидает мужество, когда они должны пуститься в плавание на поиски не дающейся, как клад, в руки последней истины и не снабжены при этом научным компасом, светом «большого» разума, «умного зрения» Спинозовской или иной интуиции. Они боятся быть «сметенными наукой» и ищут даже в религиозных откровениях нечто общеобязательное, что можно было бы вывести за скобки и подвергнуть научному рассмотрению — они хотят усмотреть логику даже в религиозном многообразном опыте. В скобках они тогда согласны оставить то загадочное, таинственное, что нам говорят видения пророков и озарения религиозных вождей человечества.

Для Шестова нет примирения между наукой и философией, если даже призвать на помощь научному методу разыскания истины «умное зрение» — интуицию во всех ее видах. Путь философии лежит не через академию Платона, куда был запрещен вход всем, не знающим геометрии, — это не путь «королевских наук» — математики и естествознания, где добываются всеобщие и необходимые истины, к которым, по Канту, жадно стремится разум. Философия не может быть ни общим делом, ни наукой в общепринятом смысле этого слова. Основной признак научного знания, что оно может передаваться всякому и требует согласия всех; нет двух научных истин для Эйнштейна, предположим, и Ньютона: воскресни сегодня Ньютон, он бы пришел с творцом теории относительности к *одной* истине. И эта одна общеобязательная научная истина служит жизни, т. е. переходящим, практическим нуждам. «Задача философии вырваться, хотя бы отчасти, при жизни от жизни, не брезгать ни противоречиями, ни мифами, искусство изображать жизнь как можно менее естественной и как можно более таинственной и проблематической» (т. 8, стр. 199). Оттого в философии, как в религии и в искусстве, творец значит столько же, сколько и сотворенное им. В то время, как наука включает нас в «общий» мир, где царят ее «законы», установленный ею порядок, философия нас выбрасывает из созданного научной, умоэстетической философией космоса научных идей и приучает нашу мысль там спрашивать, где для науки кончаются всякие вопросы.

6

Возможна ли метафизика?⁷

Кант

Мы знаем, как автор «Критики чистого разума» ответил на этот вопрос: раз метафизика не может быть построена по образцу «королевских наук» — математики и естествознания, — то все наши попытки

проникнуть за пределы «посюстороннего» мира напрасны, «потустороннее» останется для нас навсегда тайной за семью печатями: наш разум, «диктующий законы природе», свидетельствует об этом с той неоспоримостью и безапелляционностью, с которой он изрекает все свои приговоры-суждения, свои общеобязательные и необходимые истины. Бытие Божье, бессмертие души и свобода воли, т. е. все то, что составляет содержание метафизики по Канту, «не доказуемо», Бога и иной мир можно принять на веру, как «постулаты» практического разума, в силу требования нашего «морального настроения».

Как у Спинозы, Бог отождествляется с моралью: разум дал Канту глубокую уверенность и твердое знание, что Бог откровений целиком относится к области фантазерства и суеверия. Разуму, «пробному камню истины», доподлинно известно, что такого Бога нет и быть не может и что «откровения» тоже нет и быть не может. Во владениях разума логическая конструкция метафизики должна быть той же, что и логическая структура уже *оправдавших* себя положительных наук (т. 8, стр. 43), а так как в «запредельное» нельзя проникнуть теми средствами, которые предоставляет в наше распоряжение разум, то метафизика невозможна.

У Шестова не положительные науки судят метафизику, а метафизика — положительные науки. Философское «знание» не есть научное знание, которое стремится к возможному в пределах земных, к общеобязательной истине, к правилу-закону в пределах космоса. Кант, в сущности, написал не «критику», а апологию чистого разума: в царстве последнего не человек даже диктует законы природе, а законы диктуются законами же, на место человека живого поставлен мертвый принцип, «сознание вообще». Создается заколдованный круг, из которого человек естественными средствами вырваться не может. В пределах разума и в критической философии, и в после-критической философии господствует вместо жизни мертвый космос идей, вместо Откровения — научный закон, норма нравственности, убивающие и Творца, и Его божественный произвол.

7

Все признали, что разум судит,
но сам суду не подлежит⁸.

Лев Шестов

Можно побить разум его же собственным оружием, и софисты — те софисты, которые торговали истиной — делали обильное употребление из этого оружия, но Шестов меньше всего склонен заниматься бесплодной диалектикой, отдавав (?) ться «самодвижению понятий»: он человека ставит над разумом, дерзновение *этого* единичного человека,

вырвавшегося из лона «общего», ставит выше «законов» логики. Истин даже больше чем людей. Декарт, строгий рационалист сегодня, допускает завтра, что Бог — даже его Бог, который в силу законов своей природы, не может быть обманщиком — мог бы создать гору без долины — допускает явную «нелепость» с точки зрения «ясного и отчетливого» мышления по законам научно вышколенного разума. Не только на (?) небесах, даже здесь, на земле, «законы» разные для разных людей: в ком царственное доверие к жизни, кто предназначен «к лучшей участи», для того своя логика, тот не оглядывается, ища подпорки, тот не поддерживает истину логическими доказательствами, чтобы она не упала; в такие минуты даже Сократ бросает свою диалектику, чтобы прислушаться к голосу своего «демона», Платон уходит от своих идей-чисел к Эросу, к мифам; даже у бесстрастного Спинозы, говорящего о страстях человеческих как о треугольниках и перпендикулярах, вырывается — редко, правда — вздох: «Все прекрасное так же трудно, как и редко»⁹.

Наукообразная философия еще готова пожертвовать так называемым «дискурсивным» разумом, который возвращается со своего «пробега» по вещам, не только отягощенный медом своего подчас очень обманчивого опыта (весло, погруженное в воду, нам кажется сломанным, небо представляется твердым куполом, и т. д.), но и заключенный в строгие, неумолимые формы нашего восприятия: пространство, время и закон причинности для Канта — неограниченные властелины мира одушевленного и неодушевленного. Опыт, который не укладывается в рамки общеобязательности, Канта раздражает, тот единичный, неповторяющийся опыт, который умозрительная философия выбрасывает за борт. Но, как сказано, новейшая философия готова пожертвовать этим разумом, так сказать, улучшить его: за поверхностным, иллюзорным, «феноменологическим» слоем, под покрывалом Майи, скрывается иная, настоящая действительность, в которой царят непреложные «законы», истины, существующие раньше богов. Этим истинам сами боги, если бы они существовали, должны были бы подчиниться. Но богов нет, а если они и существовали в фантазии суеверных людей, то давно умерли: их убила та философия, «свободный дух» которой не хочет слышать никаких «мистических» голосов из «лучшего мира»: пред разумом должны «оправдаться», чтобы получить право на бытие и Творец, и Его создание; сама очевидность должна пойти на суд разума и получить там «правовой документ», доказательство ее права на существование-признание. Что такое самоочевидности, что такое самоочевидная истина? Это, так сказать, «аксиомы философии», предшествующие теоремам «геометрии бытия»: целое, например, больше своей части, два больше одного; невозможно, чтобы один и тот же предмет, одушевленный или неодушевленный, одновременно был в двух местах; нельзя остановить бег времени, а тем более обратить его,

чтобы, например, Сократ, отравленный в 399 году до Р. Х. вдруг ожил и заговорил с нами в лице, положим, Спинозы. Тут — математика, законы природы, а кто спорит с законами природы? Тут наш разум, вооружившийся своими законами, воздвигает «стену», о которой говорит Достоевский в своих «Записках из подполья» и пред которой человек, не вырвавшийся из «общего» аристотелевского мира, не вырвавшийся из «всемства», пасует: ум, воспитавшийся на Евклидовой геометрии, говорит нам, что к плоскости из данной точки можно возвести только один перпендикуляр; Лобачевский создал неевклидову геометрию, геометрию кривого пространства, где из одной точки можно возвести бесконечное количество перпендикуляров, он создал законы новой геометрии с ее новыми самоочевидными истинами, но законов, диктуемых разумом, он не нарушил: он перевел только наше мышление в новое пространство не трех, а четырех измерений; возникли новые аксиомы-самоочевидности, новые теоремы-истины кривого пространства, принимаемые сознанием-согласием всех ученых: одни законы сменились другими. В математике может одновременно царить только одна истина: один и один всегда там равняется двум.

Так говорит умозрительная философия, но что нам открывает действительность? «... в действительности бывает и так, что один и один равняется и трем, и нулю. Когда природа сложила ваятеля Софрониска и повивальную бабку Фанарету, в результате получилось не два, а три, причем третий, Сократ, оказался много больше, чем оба первоначальных слагаемых, взятых вместе». Мы видим, что на доводы и неотразимые доказательства нашего «математически» вышколенного разума мы не всегда можем полагаться. Декретируемые им в виде аксиом самоочевидности мы должны преодолеть. Даже в той области, где его рука, что называется, владыка, мы должны контролировать его «работу». Уж на что Д. С. Милль был защитником опытной, наукообразно построенной философии, но и он говорил, что если бы какая-нибудь посторонняя сила, божество, всякий раз, когда мы складываем два и два предмета, подкладывало пятый, то наш разум с такой же уверенностью провозгласил бы вечной истиной $2 \times 2 = 5$, с какой он теперь утверждает, что $2 \times 2 = 4$ ¹⁰. Недаром опыт Канта раздражает: он нам приносит «капризы» жизни и действительности, где мы на каждом шагу переживаем даже чудеса, но умозрительная философия старается изо всех сил отклонить свое внимание от чуда, видя в нем насилие, а в скептических сомнениях, и по отношению к разуму, и по отношению к чувственному опыту, болезнь, которую надо в себе победить, поклонившись тому же разуму, который мы, проснувшись от «догматической дремоты», начали критиковать.

Когда мы спросим себя, каким это образом случилось, что разум одновременно себе присвоил роль и прерогативы неограниченного властелина, хозяина бытия, и роль судьи в собственном деле, то ни в од-

ной из теорий познания, созданных до сих пор математически или научно вышколенными умами человечества, не получим удовлетворительного ответа, или получим сердитый окрик Аристотеля, что много спрашивать есть признак невоспитанности философского ума — надо уметь вовремя остановиться: «ничего чересчур». Одним словом, в той или иной форме нам, более или менее любезно, как очаровательная Сусанна своему Фигаро, замазывают рот. Добросовестный философ попадает в положение трагического ницшевского осла, который не может ни нести, ни сбросить своей тяжести. Даже пробудивший Канта от «догматической дремоты» Юм говорит, что он похож на человека, который избежал с трудом кораблекрушения — между Сциллой «показаний чувств» и Харибдой «доводов разума», и все-таки пускается на том же утлом суденышке — в силу «привычки» — в далекое кругосветное плавание в надежде добыть золотое руно солидных доказательств и аргументации: пусть «необходимость существует в уме, не в объектах», пусть «необходимость внутреннее впечатление ума», мы во власти какой-то сверхъестественной силы, которую сами боги не могут сбросить, — «непреодолима власть Необходимости».

8

Необходимость — нечто непереубедимое¹¹.

Аристотель

Юму открылось, что мы находимся во власти какой-то таинственной силы, которую люди назвали необходимостью, но *на самом деле* необходимой связи между явлениями нет: это наш научно вышколенный разум, в силу привычки, устанавливает там закономерность, где существует случайное соотношение фактов. Как будто и для него, как для Гамлета, распалась связь времен: все возможно; все, что угодно, может произойти из всего, что угодно; еще один шаг, и случайность, недоказуемость закономерной причинной связи между явлениями уступит место божественному произволу. В действительности произошло не то: против фактов Юм не спорит, тем более против исторических фактов. В одном из своих писем он заявляет, что ему никогда не приходило в голову отрицать историческое существование, например, Юлия Цезаря, наш разум только бессилён доказать существование этого факта в прошлом, приходится прибегнуть к *вере* в пределах разумно допустимого.

Если Юм вернул разуму почти все права, отнятые у него повседневным опытом и здравым смыслом, пустившись без «солидных доказательств» на утлом суденышке в дальнейшее плавание на поиски приносящей истину, которой могли бы подчиниться все люди, то Кант,

проснувшийся под влиянием знаменитого шотландского философа от «догматической дремоты», пошел «дальше Юма» и вернул оскорбленному разуму все отнятые у него, было, права: все необъяснимое изгоняется в область «вещи в себе», и так называемые «синтетические суждения а priori» обеспечивают единой истине принудительность: мы снова попадаем в царство неограниченной необходимости, из которого метафизика торжественно изгоняется, так как ей недоступен «королевский путь» математических наук. И эта позиция сохраняется в умозрительной философии с некоторыми вариантами до нынешнего дня: боязнь попасть в область «фантастики и суеверия» так сильна в представителях спекулятивной философии, что они предпочитают худой мир с наукой и ее методом, чем добрую ссору с поработившим нас и нашу волю божеством — Необходимостью.

Это принуждающее «начало», как Протей, на протяжении тысячелетий исторического существования человечества являлось в разных образах. У язычников это Рок, Фатум, Судьба, стоящая над богами. Хотя стойки и утверждали, что *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*, но волевой элемент отступал на задний план перед силой принуждения: ведут ли судьбы хотящего человека или тащат против его воли, точно пьяного в участок, свобода человеком утеряна. И не только человеком, но и богами. И люди, и дьяволы, и боги, и ангелы должны склониться перед «невозможно»: они все равноправны, или вернее, равно бесправны перед истиной, которая всецело подчинена разуму. Необходимость «не оскорбляет» даже Ницше, который «убил закон» — *amor fati* его лозунг. Что же это за страшная сила, перед которой склоняется и Творец, и творение? Кто вызвал ее к жизни? Или, может быть, это то бездушное Ничто, перед которым в страхе — «обмороке свободы»¹² (Киркегор) — склонился в бесилии человек? Или — еще страшнее: та Неизменность, которой дано обессилить, парализовать даже божественную любовь?

9

Мне кажется, что мир спит.

Шекспир. «Король Лир»

Мы находимся во власти какой-то страшной силы. Как бы мы ее ни назвали, она с неумолимостью идеально построенного механизма будет перемалывать все, что попадет между ее зубьями; она, как удав, задушит в своих объятиях все живое и прежде всего живого человека, несмотря на его вопли, протесты, проклятия. Умозрительная философия, вооружившись своим «геометрическим методом», своим «умным зрением» — третьим родом познания, интуицией, ответит вам на ваши крики, взывающие к небу, со зловецим спокойствием: «...не плакать, не смеяться, не проклинать, а *понимать*» (Спиноза).

Небеса молчали, молчат и будут молчать. Не искать же в самом деле помощи у легкомысленных богов Олимпа: сам Зевс в серьезную минуту признался Хрисиппу в своем бессилии — и он не может не преклониться пред истиной-Необходимостью. Он не может дать человеку тело и внешние вещи в полное распоряжение, а только на подержание, но он может уделить часть «от нас» (богов) — свободу хотеть или не хотеть. Правда, когда Прометей захотел похитить у него «полноту власти» — божественный огонь, он был прикован руками слепых прислужников Зевса Силы и Гефеста к скале, где коршун ему неустанно выклевывал печень, и из его души исходили стоны нечеловеческие, под бременем той Необходимости, от которой и богам не спастись. Тело наше приковано цепями, а душа в муках очищения (катарсиса) попадает в каменные объятия Ананке. Кому не нужен божественный огонь, тот «поймет», что за невозможным нечего гнаться: кто возлюбит разум и будет его слушаться, тому будет хорошо на белом свете. Этот же разум подскажет человеку стоическую добродетель: сами по себе «вещи» не имеют ценности, в нашей воле считать, что мы захотим, ценным или ничего не стоящим. Отсюда и берет начало так называемая автономная мораль... «Этика сама себе дает законы. Ей дано что угодно (конечно, что угодно ей) признать стоящим, важным, значительным и тоже что угодно признать нестоящим, неважным или никуда негодным. С автономной этикой тоже никто, даже и боги, не могут бороться. Все обязаны ей покоряться, все обязаны пред ней склониться. Этическое “ты должен” родилось в тот момент, когда Необходимость сказала свое “ты не можешь” и человеку, и богам» (т. 9, стр. 29).

И так оно остается до наших дней: сам «Бог не требует невозможного», свой божественный произвол он подчинил Разуму, а Разум «увидел», что необходимость — непреодолима, т. е. что ему «не дано овладеть созданным умершими богами миром» (т. 8, стр. 349). Бог превратился в «начало», действующее «по законам своей природы» под эгидой Вечности; огонь Откровения — в ровный повседневный свет «общеобязательных, необходимых суждений», в религию «в пределах разума», в «постулат» морального настроения, в проповедь добра и благочестия. В Библии можно найти нравственное поучение, а за истиной надо пойти к тому неумолимому судье, который изрекает, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым.

Лишь редкие философы, которые прошли мимо большой дороги умозрительной философии, чувствовали, что их воля поработана, что они находятся во власти какого-то «наваждения и сверхъестественного оцепенения» (Паскаль), из которого нельзя вырваться естественным путем. И они делали сверхъестественные усилия, чтобы при жизни прорваться к жизни и прорвать заколдованный круг, очерченный во круг нас Необходимостью.

10

Все, что разум смог вычерпать из себя, это — блаженство в фаларийском быке¹³.

Лев Шестов

Разум сковал нас цепями Необходимости, вечными истинами, которые не в нашей власти. Необходимость, пред которой склоняются сами боги, может у нас отнять отечество, лишить детей, пытать нас на медленном огне по воле тирана в фаларийском быке, — стоическая добродетель повелевает нам испытывать блаженство, которое является не наградой за добродетель, а добродетелью самой. Над жизнью мы не властны: мы должны поплатиться за свое «нечестие», за то, что в дерзновенном порыве вырвались из лона «единого» в «общее», мы и должны вернуться — так судила Судьба, над которой и боги не властны. Что в нашей власти, это — благочестие, и мудрец, причастившийся стоической добродетели, должен испытывать блаженство даже в фаларийском быке или, по крайней мере, «одинаково равнодушно нести и ждать того, что ему готовит судьба»¹⁴ (Спиноза): «Что действительно, то разумно»¹⁵ (Гегель).

Пусть рушится небесный свод
(без страха на развалины гляжу),
развалины не устрашат¹⁶.

А в ком нет стоицизма, кто не удовлетворится спинозовским «пониманием» и начнет вопить, тому умозрительная философия ответит: «Вопи не вопи, твое дело пред судом разума безнадежно проиграно, твои стоны будут звучать сладкой музыкой в ушах тирана-Необходимости»¹⁷. Если так решала вопрос спекулятивная философия относительно этого живого человека, то о так называемых «жертвах истории» нечего и говорить. Если настоящие ужасы жизни по воле разума превращаются в нечто неизбежное, то как можно серьезно говорить об ужасах прошлого и требовать отчета, как Белинский, за каждую жертву инквизиции, истории? В судьбе Сократа, в жертвах инквизиции, преждевременной гибели таких гениев, как Пушкин, Лермонтов, Джордано Бруно, мы «умным зрением» должны видеть либо «идеальную механику процесса развития» (Гегель), либо даже «благую руку Провидения» (Вл. Соловьев)¹⁸, *оправдание добра*. Даже Киркегор, гениальный создатель экзистенциальной философии и яростный противник Гегеля, бежавший от него к «частному мыслителю» Иову, не может сделать «движение веры»: его Бог бессилён ответить на вопли распинаемого человечества; на пытке собственного существования, в фаларийском быке, он должен был признать, что сам Бог изнемогает в каменных объятиях «Неизменности», весь лю-

бовь и милосердие, Он не может избавить Киркегора от страха пред Ничто, от жалкого бессилия и перевести его из «категории» мысли в «катеорию» жизни. Писать религиозно-этические назидательные сочинения датский мыслитель может, он может предаваться без конца «лирической диалектике», говорить без конца в непрямой форме о своем несчастье, но обнять любимую женщину он не может.

«Убили Бога» (Ницше) и на Его место воздвигли алтарь идолу — добродетели (блаженству даже в фаларийском быке).

11

...вы будете, как Боги,
знающие добро и зло.

Книга Бытие, 3:5

И Сократ, и его второе воплощение — Спиноза жили в тех «категориях», в которых мыслили; они, может быть, не испугались бы и фаларийского быка: Сократ это доказал своей стоической смертью, знание для него равносильно добродетели, и он умел самой ужасной истине смотреть прямо в глаза. Но его ученик Платон уже спасался от ужасов жизни в свой идеальный мир, и возможно, говорит Шестов, что знаменитая теория идей зародилась у Платона, когда умирал его божественный учитель: подлинного Сократа нам суждено увидеть «там», в идеальном мире. Спасает ли, однако, «бегство» в иной мир от ужасов бытия? Проблема о происхождении добра и зла, карамазовский мучительный вопрос о слезинке замученного ребенка властно вторгается в философию. Разрешение этой проблемы не становится более легким от того, что мы «бежали» из мира реального в мир идеальный, или от того, что наше знание превратило реальное в необходимое и научило нас принимать все, что нам судьба приносит. Может ли живой человек, свободный человек принять все «дары» нашего разума и основанной на разумных основаниях самозаконной морали — бесчестие своих дочерей, убийство своих сыновей, гибель своей родины?

Весь мир облетели знаменитые изречения Ницше: «Не старайся быть врачом у постели безнадежно больного», «Слабого надо еще толкнуть». С моральным негодованием многие обрушились на автора «По ту сторону добра и зла», кротчайшего и добрейшего человека в личной жизни, за его проповедь сверхчеловеческой жестокости. Эту проповедь «свиньи, перебравшиеся через ограду его мыслей», превратили в «слово и дело», в гнусную действительность. Мы обращаемся к помощи этики, чтобы обуздать дикие инстинкты: мы боимся, что с устранением морального начала фальстафы станут господами бытия, и мы бежим обратно к этическому, хотя оно нас не одаряет, а все отнимает, хотя оно ведет с собой и уничтожение, и смерть, ужасы бытия, пытку в фаларийском быке. Самый легкомысленный и беспечный

человек придет в отчаяние пред арсеналом средств, которыми располагает этическое, чтобы смирить непокорного человека, и смирится. Ведь этическое идет на поводу у неумолимостей, диктуемых нашим все из себя черпающим разумом, — тут и Судьба, которую возлюбил даже Ницше, тут и Необходимость, которой одинаково подвластны и боги, и смертные. «Не от меня моя жестокость», — говорит Киркегор¹⁹: и его Бог не может прорвать заколдованного круга, очерченного Неизменностью законов Его существа: Он может ответить словами любви и милосердия, но не может устранить фаларийского быка, не может уничтожить ужасы бытия, раздавить грех.

Кто же эта грозная сила, пред которой склоняются и боги, и смертные? Когда этика нас засадила в фаларийского быка своим неумолимым «ты должен», «геометрический метод» разыскания истины пришел со своим неумолимым «ты не можешь». Сам Бог, или субстанция, или природа, «действует по законам своей природы и никем не принуждаемый»: вначале был закон. Кто продиктовал этот неумолимый закон? Тот же падший разум, который диктует нам, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. На вопли Иова, страждущего человечества, он отвечает: «...не плакать, не проклинать, а понимать». Умозрительная философия видит в Библии не истину, а «благочестие и повиновение», т. е. засаживает нас снова в застенки по воле тирана-Необходимости, на этот раз оборотившегося уже в Вечность. Этика, построенная геометрическим способом, отняла у нас надежду выбраться из фаларийского быка раз и навсегда.

Спокойный и уравновешенный Спиноза, «улучшивший» наш интеллект третьим родом познания, «умным зрением», привел нас к тому же дереву познания добра и зла, плодами с которого змей, который «был хитрее всех зверей полевых»²⁰, соблазнил нашу праматерь Еву.

12

Дерево познания высасывает все соки из дерева жизни²¹.

Лев Шестов

Библейское сказание о грехопадении есть основа и краеугольный камень в философии Льва Шестова. Он снова и снова к нему возвращается, для него это — истина, открывшаяся маленькому, бродячему, «невежественному» народцу. Змей, этот «синий безногий чулок»²² (Гейне), соблазнил много тысяч лет тому назад своей «диалектикой» человечество, и с той поры оно, очарованное, не может отвести глаз от дерева, хорошего для пищи, приятного для глаз и возделенного для созерцания. Как Боги мы не стали, и наши глаза «открылись» только на нашу наготу, на нашу немощность и бессилие: путь к саду Эдемскому нам прегражден, и пламенный меч охраняет путь к древу жизни.

Возможно для нас, падших людей, вернуться к райскому состоянию неведения, когда все было «добро зело», все было первозданная красота и мы мыслили в тех категориях, в которых жили? Умозрительная философия скажет, что такое невозможно. Как может человек препираться с Господом, как препирался Иов, ливший хулу, как воду? Как можно вернуть себе первозданную свободу, утерянную нашим прародителем в раю. И тут «скучные утешители» Иова в «диалектике» прославления Бога-справедливости, воздающего несчастному старцу «по заслугам» за его безумное дерзновение — препираться с Высшей Неумолимой Силой! — сходятся со «спекулянтами» (Киркегор) умозрительной философии: все должно склониться пред Его Величеством Разумом, угождать всем его моральным требованиям. Все ужасы бытия, постигающие даже праведников, неизбежны — так говорит Змей-Разум. О, он не обманул людей, соблазнив их плодами с древа познания добра и зла: даже для Киркегора, когда он не может сделать «движение веры», которое дало бы ему обладание любимой женщиной, сам Бог становится нравственным Началом: соединившись с Сатаной, Он кует свои коварные планы против человека. О Гегеле нечего и говорить: он всецело поклонился Змею. Для Ветхого и Нового Завета у него сарказмы Вольтера. Может ли человек на известной ступени своего развития принимать всерьез фантастические измышления, возникшие в младенческую пору его исторического существования?! Мы обладаем неоценимым сокровищем — «самодвижением понятий», разве не стоит за этот дар все из себя черпающего разума пожертвовать произволом Творца, вселенной да и самим Богом? «Все, что действительно, разумно». Змей добросовестно изложил нам всю «философию духа» Гегеля. Пеняй на самого себя, если ты не обладаешь стоической добродетелью, и вопишь, когда по тебе проходит колесница истории. Ты взываешь к Небу, ты проклинаешь, плачешь, негодуешь, но не хочешь «понять», как полагается всякому философу, стремящемуся к «истинной философии», что судьбы человечества решаются на математически точных весах, «геометрическим способом»²³ (Спиноза). Судьба Сократов, при смене одной эпохи другой, быть отравленными, как отравляют бешеных собак: наш разум диктует свой закон, и яд-цикута не делает разницы между мудрейшим из людей и взбесившимся животным. С благословения этики «мыслящий тростник» должен испытывать блаженство даже в фаларийском быке: ведь «блаженство не награда за добродетель, а добродетель сама»²⁴.

Если же *этот* страдающий, любящий и проклинающий, живущий и умирающий человек выпадает из «общего» мира, где царит стройный порядок, «соответствие вещей и идей», если он не хочет быть камнем, одаренным сознанием, «презреннейшим ослом», осужденным умереть с голоду между двумя вязанками сена, не захочет быть даже «мыслящей вещью» и возопит не к «субстанции», конечно,

а к Господу, по образу и подобию которого он создан? На его вопли, на его «неудачи» самая снисходительная умозрительная философия, готовая даже идти на компромисс и допустить философию веры, ответит: в философии «исключений» не может быть; истинная философия есть философия «общего» — это значит, единая всеспасающая догма должна восторжествовать в мире. Разум сказал свое державное слово, и весь мир должен ему подчиниться, не то он пыткой, «без пролития крови», будет приведен к единой истине. «Разум вотще, истратив все средства убеждений и удостоверившись, что “исключения” увещаниям духовной власти не поддаются, передает их в распоряжение светской власти неумолимостей с тем, чтобы она “без пролития крови”, распорядилась согласно своим вечным законам и положила конец их бесплодной тревоге»²⁵ (Шестов).

Змей-Разум оказался хитрее не только всех зверей полевых: он перехитрил самого Творца Вселенной и превратил Создателя в нравственное Начало, не терпящее «исключений», посылающее их на костры за нарушение законов «благочестия и повиновения». Сам Бог не может помочь своему рабу-человеку в силу неизменности законов своей природы, по которым он действует (Спиноза). Библейский змей оказался духовным вождем лучших представителей мыслящего человечества (Шестов).

13

Я открылся тем, которые Меня не спрашивали, был найден теми, которые не искали Меня.

Книга пророка Исаии 65, 1

Мы волей умозрительной философии очутились в очарованном царстве, где господствует неограниченный Самодержец-Разум с его общеобязательными и необходимыми суждениями, с его законами, с его самоочевидностями, непреложными, как аксиомы геометрии, с его автономными правилами поведения — их же нельзя преступить. Сам Бог, чтобы получить «предикат бытия», право на существование, должен обратиться за разрешением, «доказательствами» к тому же Деспоту, который повелел раз и навсегда, чтобы дважды два равнялось четырем. Мы окружены «стеной» похуже стен каторжной тюрьмы: там хоть есть надежда на выход, здесь — в царстве Разума нет исхода.

Но разумная философия решила без Хозяина. Миг — и замороженное царство рассыпается, как мираж в пустыне, умолкают, сраженные Господом, все «гладкие уста». Бог не захотел, чтоб созданный Им по своему образу и подобию человек превратился в пса, лающее животное, и возлюбил субстанцию интеллектуальной любовью, чтобы

мыслящий тростник превратился в «презреннейшего осла» или даже в «мыслящую вещь», «сознание вообще» и т. п. Его Раб рвется в неизбывной тревоге за пределы «умопостигаемого» мира к истокам Бытия, и «там», по-видимому, любят непокорных, которые дерзновенно отказались слиться с мертвой идеей, отказались обнимать и падать ниц пред богами-идолами, какие бы «соблазнительные» имена ни давала им философия веры. Этой философии веры Шестов предпочитает безбожие «исключений», приходящих в ужас от того, что сделали люди, «убив Бога». Пути Господа неисповедимы: Он открывается одним и ослепляет других. Творениям рук человеческих, доводам нашего разума, требованиям идола-морали, сокрушающим и сильного своей верой праотца нашего Авраама, и дерзновенно препирающегося с Творцом Иова, Шестов противопоставляет в качестве «довода» громы с Синая. В том горнем мире, в который нас зовет философия Шестова, грех раздавлен, там зло вырывается с корнем — с ним не договариваются, его существования не оправдывают; «теодицеи», стремящиеся к оправданию божества, пустившего зло в мир, в сущности, увеличивают «диалектически» своими рассуждениями количество зла в мире (т. 8, стр. 56–58). Бог не нуждается в оправдании: Он не добро и не отрицает, как «этическое», а только одаряет. Вседержитель вселенной сам по своей воле творит и добро, и истину. Бог значит, что все возможно: Он может однажды бывшее сделать небывшим, обратить вспять бег времени; Он ожесточает сердца людей, как Он ожесточил сердце Фараона, но Он же уступает своему рабу Аврааму, когда тот молит Его не погубить нескольких праведников вместе с черной тучей нечестивых; Он возвращает Иову его детей и стада и приводит избранный Им народ, после мучительных странствований по пустыне, в землю обетованную, хотя этот народ «не знает», куда он идет и зачем он идет.

14

Не сотвори себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли.

Исход, 20:4

...человек не может увидеть Меня и остаться в живых.

Исход. 33:20

Мы, евреи, обладаем сокровищем из сокровищ — Торой, но не исчерпали еще ее бездонной глубины, не раскрыли всех ее Тайн мышлением веры. Ангел Господний, о котором рассказывается в одной еврейской легенде, одарил Шестова «вторыми глазами», и творец

«Афин и Иерусалима» увидел: если Бог не больше, чем разумное нравственное Начало, то Авраам погиб — ему не вернется его Исаак; Иов погиб — ему не вернуться его дети, его стада; все люди погибли жертвой Необходимости, Неизменности, Вечности — их воля поработана: они не живые люди, созданные по образу и подобию Божьему, не вопящие из юдоли печали избранные существа, а одаренные сознанием камни, не плачущие, смеющиеся, проклинающие цари творения, а «понимающие, мыслящие вещи», «разум и воля которых имеет столько же общего с разумом и волей бога-субстанции, сколько пес, лающее животное, со созвездием Пса»²⁶ (Спиноза). В Библии надо искать не «благочестие и повиновение», а Истину и последнюю Тайну. Но мы «падшие» люди. Глубину своего грехопадения особенно сильно чувствуют «исключения», выпавшие, благодаря трагическому опыту, из «общего», из «всемства»: вкусив в непобедимом вожделении от запретных плодов, они обессилели в страхе пред Ничто (Киркегор), потеряли первозданную свободу и возлюбили Фатум, «убив Бога» (Ницше). И чем гениальнее человек, тем мучительнее он переживает свое изгнание из рая, где не было различия между добром и злом, где все было «добро зело». Там, где «нормальный» человек пасует пред «стеной», «ретроградный джентльмен» из подполья подкапывается под самые основы нашего «знания»; он добивается утерянной свободы всякими дозволенными и недозволенными средствами, в «циничной», дерзновенной, бессмысленной форме: «Проклятие пустит по свету», лишь бы убедиться, что «он человек, а не фортепианная клавиша» (Достоевский), не «штифтик» в мировом механизме.

«Исключения» не хотят петь больше надзвездные «идеальные» песни, когда у них земля трещит под ногами: они не хотят быть ни «презреннейшими ослами», осужденными умереть с голоду между двумя вязанками сена, ни пристреленными «благостной рукой Провидения» грешниками-собаками.

Бог-Добро есть идол, созданный нашими все «понимающими» руками. Надо перебраться по ту сторону добра и зла, по ту сторону истины и лжи, преодолеть самоочевидности, чтобы при жизни проснуться от «догматической дремоты» к жизни, чтобы зажегся огонь Откровения. Бог может быть «несправедлив», по оценке автономной морали, Он может, вопреки Декарту, «обманывать» людей. Нет предела Его божественному произволу — для Бога все возможно. Он создал дивный мир — чудо из чудес, в котором все было «добро зело», сад Эдемский с его волшебными деревьями, но хитрый Змей-Разум соблазнил наших прародителей плодами с дерева познания добра и зла, соблазняет нас и теперь «гладкими устами» умозрительной философии, и дерево познания высосало все соки из дерева жизни. Мы, падшие люди, строящие вавилонскую башню «культуры», «цивилизации», «прогресса», не видим пропасти под ногами: мы променяли плоды с дерева жизни

на плоды с дерева познания добра и зла и утратили мышление веры, библейского Откровения. Мы поклонились Идолу-Разуму, «убили Бога», и Бог ответил «вавилонским» смешением языков, «последними днями» разрушения Содома и Гоморры. Спасти мир могут только праведники, «живые верой», «искатели Господа». Они отведут карающую десницу Саваофа от грешного мира. Наш заступник пред престолом Всевышнего — Лев Шварцман-Шестов. Он, праведный, живет и будет жить в наших сердцах и умах, сильный мышлением веры: он пробудил в нас «жажду слушать слова Господни». Не кончилась последняя и величайшая борьба между Истиной Откровения и общеобязательными истинами умного зрения. В этой борьбе псалмопевец победил и победит Голиаф. «Господь Бог сил коснется земли, — и она растает, и восплачут все живущие на ней» (Амос., 9:5), но их вопли, их крики скорби не будут напрасны: «на весах Иова» они перевесят песок морей, поднимутся к Небу и будут услышаны Всевышним, волей Которого Л. Ш. был послан на землю.

Иерусалим

К. Д. ПОМЕРАНЦЕВ

На вечере памяти Льва Шестова

Давно в русском Париже не было вечеров, стоящих на таком высоком уровне, на каком прошел вечер памяти Льва Шестова, устроенный друзьями и почитателями покойного философа по случаю исполнившегося в этом году столетия со дня его рождения. Правда, в вечере приняли участие и французы — философы и богословы, — пришедшие почтить память русского философа и рассказать о влиянии, которое оказала на них его мысль.

Вечер состоялся в помещении Р. С. Х. Д. — 91, рю Оливье де Серр, в субботу 12 февраля.

Его открыл председательствовавший на вечере профессор В. В. Вейдле, сразу же передавший слово долголетнему другу, знатоку и переводчику Льва Шестова на французский язык Борису Шлёцеру, который в исключительно блестящем и глубоко верном анализе вскрыл сущность как шестовской философии, так и самой личности философа.

По словам Шлёцера, Шестов никогда не был ни материалистом, ни идеалистом и, вообще, не подходил ни под какие философские каноны, так как не укладывался ни в какие традиционные рамки, проведя всю жизнь в борьбе против «двух страшнейших врагов человека — логики и морали», не только закрепостивших человека

на земле, но посягнувших на небесах на самого Бога. Освободиться от их власти — освободиться от рабства: осуществить богоподобие и стать свободным. Основное противоречие — не противоречие добра и зла, но жизни и знания.

Но добился ли освобождения-просветления сам Шестов? Надо думать, что нет: длившаяся всю жизнь героическая борьба с самим собой была борьбой взбунтовавшейся воли против железного Разума. Пытаясь убедить других, Шестов прежде всего (так как в первую очередь) хотел убедить самого себя. Он ждал чуда, не веря в чудо, но верил в возможность веры. Отсюда и противоречия его философии, они умышленны и являются перенесенными в область философского анализа противоречий самой человеческой природы.

Докладчик изложил духовный путь Шестова — от его «открытия» Шекспира до знакомства с основателем современной феноменологии Э. Гуссерлем, в свою очередь открывшим Шестову Киркегора, сразу же ставшего главным камнем опоры шестовской философии.

Интересно замечание Шлёцера о том, что «Шестов всегда как бы жил с теми философами, о которых писал — Сократом, Платином, Спинозой, Блаженным Августином, Киркегором... Он их всех любил, любил как живых людей, совершенно не считаясь ни с эпохой, в какую они жили, ни со страной, к какой они принадлежали».

Шестов умер спокойно, во сне. За несколько часов до кончины читал «Упанишады», где карандашом подчеркнул слова — «Брама — есть радость». Не в них ли ответ на загадки его философии?

Иллюстрируя мысль, приемы и своеобразно-исключительный язык Шестова, А. Потемкин прочел отрывок из ранней статьи философа, посвященной разбору «Хозяина и Работника» Льва Толстого.

В. В. Вейдле, в кратком слове, постарался литературно «ситуировать» Шестова, который многими сторонами своей философско-литературной публицистики был близок к Д. Мережковскому и даже к Достоевскому.

Вторая половина вечера была посвящена собеседованию о Льве Шестове, в свете доклада Бориса Шлёцера, собеседованию, в котором приняли участие эссеист Ив Боннефуа¹, знаток русской литературы писатель и философ Брис Парен², известный всей русской колонии Парижа богослов Оливье Клеман³ и приехавший специально на вечер из Германии профессор майнцкого университета Э. Конради⁴, заявивший, что философская мысль Шестова оказала на него такое большое влияние, что он не смог удержаться, чтобы не приехать на вечер его памяти и не привезти «свидетельства своей любви к нему».

В газетной рецензии невозможно даже кратко коснуться самого собеседования. Скажу лишь об общем впечатлении: при всем почтении Шестова, при всем честном желании его понять для блестящего, но всегда остающегося картезианским французского ума шестовская

философия представляет неодолимые трудности. Ближе всех к Шестову оказался Оливье Клеман, но для этого ему пришлось превратить «определенную ап. Павлом веру как “уверенность в невидимом как бы в виденном” в киркегоровское сомнение».

В. Н. ИЛЬИН

Лев Шестов. *Sola Fide* — только верую (греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь)

Эта книга великого мыслителя, одного из самых блестящих представителей русского Ренессанса и религиозной метафизики нового времени, могла бы быть названа «концентратом» всего лучшего, что есть в творениях этого мыслителя, если бы не характерная его особенность, которую можно определить как «*моноидеизм*», т. е. преимущественное господство одной единственной идеи, в качестве «лейтмотива» проходящей через все дивные философско-метафизические симфонии этого автора. Однако богатство сопровождающих эту «моноидею» других побочных идей и богатство литературного ее выражения и «подаки» — все это исключает какое бы то ни было однообразие. Правда, и сама моноидея всегда полна живого интереса, всегда возбуждает мысли читателя, даже религиозно нейтрального. Мне приходилось встречаться с людьми, в которых чтение произведений Л. И. Шестова пробуждали и развивали дотоле дремавшие духовные потребности. Л. И. Шестов принадлежит к числу тех немногих мыслителей нового времени, на которых почил дух Паскаля. У него есть три небольших, но чрезвычайно острых и глубоких творения, которые поэтому можно назвать «ключами» к творчеству этого мыслителя. Сюда прежде всего относятся «Гефсиманская ночь», посвященная непосредственно религиозной трагедии Паскаля, «Скованный Парменид», трактующий с удивительной силой и ясностью силу веры, снимающую с человека оковы, которыми он был скован прельщением науки и философии; наконец, книга афоризмов и статей под общим и характерным названием *Potestas clavium* («Власть ключей»). Разбираемая здесь книга «*Sola Fide — Только верую*» может быть признана в известном смысле увенчанием всего творческого богатства этого удивительного писателя. В этом смысле творения Л. И. Шестова цельны и действительно вполне сравнимы с «Мыслями» Паскаля. Так же, как и Паскаль со всеми немногими истинно верующими, Л. И. Шестов всем своим существом жаждет источника подлинной силы и мощи, а не пустых слов, каки-

ми бы глубокими или какими бы красивыми они ни казались. И знания он хочет, конечно, не немощного, которое ничего не может, но знания «переставляющего горы», знания, которое прежде всего парализует, а затем и вовсе уничтожает убийственную демоническую власть «слепой необходимости, судьбы, которая не слышит убеждений». Л. И. Шестову нужны слова со властью, нужна мысль со всемогуществом, с «сердцем» и с «разумом». Ему нужно такое всемогущество, которому ведомы и жалость, и гнев, которое смеется, которое плачет, которое ненавидит, а не только познает. Для него неприемлем Спиноза, «убивший Бога», во всяком случае, убивший Бога в своем уме, а сердца философу иметь не полагается. Ведь Спиноза провозгласил девиз философов, не признающих Бога: «Не смеяться, не плакать, не ненавидеть, но только познавать». Для него такое знание только о сущем (эссенциальное знание), но не знание о существующем (экзистенциальное знание), — есть знание, лишенное соли, или, лучше, есть соль, потерявшая силу и выбрасываемая на поприще людям. Для творца книги об «Афинах и Иерусалиме», книги «На весах Иова» знакомы по личному опыту вопли и терзания человека, у которого отнято все то, ради чего стоит существовать.

Для него мало значат эти характерные представители науки, профессорской равно как и стоической философии, да и вообще неверующей философии. «Жало смерти не щадит никого: нужно овладеть им, чтобы направить его против самой судьбы»¹ (В. И.). И когда судьба будет свалена, вместе с ней упадут и те истины, которые ею держались и ей служили. По ту сторону разума и познания, там, где кончается принуждение, «скованный Парменид», причастившись тайне вечно сущего, обретет вновь изначальную свободу и заговорит не как нудимый истиной, а как власть имеющий. Это первозданное ничем не ограниченное соизволение, не вмещающееся ни в какое «знание», есть тот единственный источник, из которого можно зачерпнуть метафизическую истину. Такими истинно царственными глаголами заканчивает Л. И. Шестов своего «Скованного Парменида» (стр. 85–86). Есть только еще один философ — тоже русский, — говорящий с такой же силой и, пожалуй, еще сильнее. Это Н. Ф. Федоров².

Та великая сила, которой дано не только так говорить, но и так делать, есть, конечно, *сила Бога живого* и тех, кого Он захочет, кого Он соблаговолит ею наградить. Здесь начинается тайна этой великой силы, «переставляющей горы» и «воскрешающей мертвых». Сила эта *вера, и только вера*. В зависимости от ее наличия или от ее отсутствия, человек спасается или осуждается (Мк. 16:16).

Вот почему следует считать книгу Л. И. Шестова «*Sola Fide* — Только верую» увенчанием всего творчества этого необыкновенного мыслителя. Книга эта, однако, глубоко трагическая. В ней «на карту поставлены» основные проблемы смысла истории человечества, как

Образа Божия, на примерах таких показательных и кардинальных ценностей, как греческая и средневековая философия, Лютер и Церковь.

Книга Л. И. Шестова «Только верою», формально говоря, — экзегетическая и герменевтическая. Лютер написал перевод и толкование на одно из труднейших мест Св. Писания, именно на послание к Римлянам (3:28): «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона». Перевод Лютера есть одновременно и экзегеза и герменевтика, выводное толкование, ибо он прибавил слово *только*: «только верою». В критических ученых изданиях, например Эбергардта Нестле³, эта экзегетически-герменевтическая прибавка «только» удержана. Надо признать, что она соответствует всему духу послания, — так, во всяком случае, полагают Лютер и Шестов. В сущности, вся книга Л. И. Шестова есть комментарий на это подчеркнутое «только верою» (по латыни *Sola Fide*, хотя в греческом подлиннике этого «только» не имеется). По своей чрезвычайной трудности, как для экзегета, так и для герменевта, это может быть сравнено только с знаменитым текстом послания к Филиппийцам (2:6–8), где идет речь о «кенозисе» (уничижении) Господа Иисуса Христа. По поводу этого места знаменитый академик Н. Н. Глубоковский⁴ свидетельствует: «Нелегко подобрать другой пример, где разногласие экзегетов и догматистов достигало бы такой остроты для принципиального понимания всей христианской теологии»*. Такое второе место найдено Лютером и Шестовым — оно есть текст об оправдании верою (Рим. 3:28). *На этом собственно тексте и произошло радикальное расхождение между Лютером и Католической Церковью, превратившее Реформацию в настоящую церковную революцию и сделавшее Лютера непримиримым противником Папства и Католичества.*

Вся книга Л. И. Шестова есть широко развернутый комментарий, посвященный этому событию, и где автор «*Sola Fide*» во всеоружии своей эрудиции оправдывает богословско-метафизическую установку Лютера, равно как его грандиозное дело, на долгие столетия увековечившее эту трещину между двумя ветвями скриптуральной экзегезы⁵. Это и неудивительно. Ведь здесь шла речь, да и теперь идет речь — быть ли с Афинами и со средневековой философией в союзе против св. ап. Павла, создателя исторического христианства, т. е. быть ли против Иерусалима, или быть в союзе со св. ап. Павлом и пребывать в Иерусалиме против Афин и средневековой философии. Ведь не надо забывать, что, согласно точке зрения Л. И. Шестова, вся средневековая философия, со св. Фомой Аквином во главе и за очень малыми исключениями (вроде Петра Дамиани в X в.), отступила от духа св. Писания, чтобы пойти на поводу у эллина Аристотеля, окончательно отпавшего от Бога (в его библейском понимании). Л. И. Шестов

* Глубоковский Н. Н. Благовестие св. ап. Павла. Кн. 2. СПб., 1910. С. 281.

и Платона в Тимее и Федоне считает лишь наполовину признающим Бога, — что же сказать об Аристотеле, со всею резкостью отмежевавшимся от своего гениального учителя, которому он не мог простить его трансцендентного мира, его мистики. Впрочем, по поводу Платона у Л. И. Шестова заметны колебания. Правда, подобно тому как среди средневековых отступников от библейского Бога, «Бога Авраама, Бога Исаака, Бога Иакова, не философов и ученых», говоря языком Паскаля, он усмотрел себе агнца Петра Дамиани (не говоря уже о некоторых подвижниках святых, как св. Тереза из Авилы, св. Иоанн Крест⁶ и др.), так и среди эллинских так сказать «ветхозаветников» философии он усмотрел себе тоже агнца, находящегося со всей своей братией в резком противоречии с общим духом древнегреческой философии. Этот агнец — глава цинической школы, знаменитый Антисфен⁷, с братией, куда включился и скандально знаменитый Диоген Синопский⁸, прозванный еще в древности «сошедшим с ума Сократом»... сошедшим с того самого ума, который через вкушение пагубного древа совратил человека и вместо познания добра и зла завлек его в «ров погибельный», в смертную бездну. Книга Л. И. Шестова начинается с прославления Антисфена и Диогена Синопского. И это вполне в согласии с духом уже упомянутой книги «Скованный Парменид»...

Л. И. Шестов готовится к своей философии веры, уводя от несвободы, скованности, от принуждения и повиновения к свободному повелению, к тому, чтобы «все свершалось по моему желанию» и чтобы «я говорил как власть имеющий» и действительно был свободным и повелевающим Сыном Божиим, а не рабом у слепой судьбы. По этому случаю («Скованный Парменид», стр. 44) Л. И. Шестов вспоминает евангельскую истину о том, что «Царство Божие берется силой». Обе книги — «Скованный Парменид» и «*Sola Fide* — Только верою» — в сущности, есть учение и повествование о том, какую мощью обладает подлинная вера.

Скажут: это значит бороться с самоочевидностью. Но Платон всю свою жизнь только и делал, что боролся с самоочевидностью. Чтобы одолеть ее, он пошел к тем отдаленным окраинам бытия, куда никто не ходит, где по общему убеждению никакой жизни нет и быть не может, где вообще ничего нет, где властвует смерть. Это тоже, конечно, величайшее дерзновение, последнее бесстыдство, на которое способен человек (там же, стр. 44). Выше Л. И. Шестов вспоминает острое изречение Платона: «Если на все дерзать, не попытаться ли нам быть бесстыдными». Конечно, так можно выразиться только перед лицом последнего отчаяния, когда терять больше нечего, когда человек вступает на путь «пограничных экзистенциальных состояний» (согласно Карлу Ясперсу⁹), когда вступают в полную силу знаменитые пророческие слова Плотина, столь излюбленные Л. И. Шестовым,

именно потому, что они приводят человека к вратам всемогущей веры: «Великая и последняя борьба ожидает человеческие души...»¹⁰

На путь этой борьбы и вступил Лютер, когда сердце и сердечный разум подсказали ему, что без веры никакие дела (то есть в конечном счете «дела закона») не помогут, уже только по той причине, что человек постоянно нарушает закон и по своей греховной немощи не может его не нарушать — и поэтому умирает. Но, «может быть, за ужасами и трудностями смерти кроется что-либо, что нам нужнее, чем легкость и приятность обыденной жизни? Терять уже нечего: к судьбе-необходимости ходили, ее выспрашивали и упрашивали, она не сдвинулась и не сдвинется со своего места... А если сдружиться со смертью, если пройти сквозь игольное ушко последнего, страшного одиночества... надо, собрав все свое мужество, пойти навстречу смерти и у нее попытаться счастья» (там же, стр. 45). И первым долгом расстаться с обычным типом мышления, с его ничем, кроме жалких повторений, не дающего «закона тождества» и его вариантов. «Обычное мышление», мышление человека, «повинующегося» и отступающего перед угрозами, нам не даст ничего. Первый шаг: приучить себя не считаться с «достаточным основанием».

Смерть он принял и со смертью сдружился. Ведь умирание и смерть в корне подрывает власть необходимости, судьбы и всех тех самоочевидных истин, которые этой необходимостью, судьбой держатся. Душа начинает чувствовать, что ей дано не покорствоваться и повиноваться, а водить и повелевать (Федон 64А, цит. по: там же, стр. 46), и в борьбе за это свое право, она не побоялась перелететь за ту роковую черту, где кончаются все ясности и отчетливости и где обитает Вечная Тайна.

Сила Божия в немощи совершается, и мертвые, согласно медитациям Л. И. Шестова, не только «срама не имут», но если они умерли в Боге — блаженны, сильны до всемогущества и наделены знанием «лицом к лицу». Перед лицом Божиим все радикально меняется, особенно для прошедших через врата смертные путем Креста Господня. «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия»¹¹. В разных местах своих посланий ап. Павел возвращается все к этой же истине напоминанием, что обычные пути человеческого познания обязательно погибнут и запустеют перед триединым путем *Веры, Надежды и Любви*, открываемым *Верою*: Ибо написано: «погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну» (Ис. 29). И подобно тому, как в 1Кор. 13 св. ап. Павел поет вдохновенный гимн любви, так он в Евр. 10:38–39 и 11:1–40, а также Евр. 12:1–29; Евр. 11:1 дает знаменитое определение веры, как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом».

Озираясь на духовный путь, пройденный человечеством к XIII веку, когда св. ап. Павел и с ним Слово Божие оказались, по его мнению

(не далекому от истины), вытесненными из умов и, что гораздо хуже, из сердец человеческих, и, притом не Платоном, но Аристотелем, Лев Шестов имел полное право ударить в набат.

Повторяем, все творчество Л. И. Шестова является таким набатом, но особенно книга *Sola Fide* и вводящий в эту книгу гениальнейший очерк «Скованный Парменид».

К. Д. ПОМЕРАНЦЕВ

Мысли о нашем времени. «Sola Fide — только Верю»*

Как это так получается — Шестов пишет об Антисфене и о Сократе, о Лютере и его бунте против католицизма, а, читая книгу, кажется, что она написана о нашем времени, о теперешних днях? Создается впечатление, что древние философы, протестанство и католичество — лишь внешняя форма, прием и что речь идет не о том, что было, а о том, что есть: о самом насущном для человеческой души, о тех неразрешимых вопросах, которые ставит современность перед человеком, о выходе из тех тупиков, в которые все больше и больше заходит современное человечество.

На протяжении почти трехсот страниц Лев Шестов рассказывает, каким образом знание восторжествовало над верой, как в сущности не только богословы и философы, но сами отцы Церкви, старались разъяснить Тайну и подчинить истины Откровения истинам умозрения. Но наше время мало интересуется религией, и можно без большого преувеличения сказать, что Запад, во всяком случае, устроился без религии, а западная наука и философия — за минимальным исключением — религии не касаются и развиваются вне ее. Религия давно перестала быть духовным нервом людей.

И тем не менее книга Льва Шестова написана о нашем времени и о человеке нашего времени. Потому что никогда за всю историю человечества разрыв между верой и знанием, между божественным и человеческим не был таким резким и безнадежным, как теперь. А между тем новейшая математика, физика бесконечно малых величин, кибернетика с ее «компьютерами», психоаналитические теории никогда еще не приближали человека к той области, где одного разумного знания, одного логического мышления уже недостает. Приходится искать другие координаты и другие измерения.

* Шестов Л. *Sola Fide* — только верю. Париж: YMCA-Press, 1967.

Не потому мы живем в таком хаосе, что наука совершает открытия, а техника создает машины, а потому, что знание опередило понимание, практика — теорию, и не существует больше философской системы, подобной, например, гегелевской, сумевшей (для своего времени) заключить все происходящее, все историческое становление в схему умопостигаемых положений. С феноменологией Гуссерля кончилась «большая» философия. Экзистенциалисты и персоналисты уже давно сошли с державного пути «науки наук» и погрязли в дебрях проселочных дорог. Выпустив семь лет назад первый том своей «Критики диалектического разума», Сартр¹ так и не может закончить второго. Он подошел к рубежу, после которого диалектический разум — гордость второй половины XIX и первой трети XX века — оказывается бессильным. Если раньше философия почти всегда предшествовала науке и технике и давала человеку необходимый инструмент для их понимания, теперь места переменялись: наука и техника идут впереди философии, и она бессильна их объяснить.

Рассказывая, как постепенно аристотелизм начал завладевать не только философией, но и религией, Шестов утверждает: «Католичество без аристотелевской философии так же немислимо, как немислимо оно без римского оружия. Чтобы победить непокорных и заставить склониться перед собою народы, католичество был необходим и аристотелевский разум, и римский легион...» И еще: «...если бы встал из гроба Фома Аквинский или святой сатана, папа Григорий VII, они бы не поверили, что современная католическая церковь — это все та же Церковь, на создание и защиту которой они положили столько труда и гения»².

Таким образом для автора «Sola Fide — только верою» борьба Лютера с католицизмом представляется как бунт веры, для которой нет невозможного, против разума, признающего только возможное. Лев Шестов касается самого нерва нашей эпохи, эпохи все больше и больше заходящей в тупик и стоящей перед вопросами, понять которые (не то, что ответить на них) можно, лишь учтя то измерение нашего внутреннего существа, на котором покоится вера и которое не имеет ничего общего с тем, из которого вышли кантовские категории и декартовское *cogito*. Шестов пишет: «Тайна веры остается навеки тайной, и все попытки разума найти способы обращения людей ни к чему не приводят и не могут привести, ибо, нужно думать, самая сущность разумных приемов, самое желание отыскать верный путь к проблематическому и неизведанному исключает возможность и исполнимость поставленной задачи»³.

Современное человечество бьется в неразрешимых противоречиях. Экзистенциалисты Сен-Жермен-де-Пре, битники, прово⁴, выходящие на улицы и вдруг начинающие громить магазины лицеисты Северных стран, не для грабежа — они живут в полном довольстве и им ничего

не надо, — но просто «так», оттого, что некуда девать накопленных сил, — все это доказывает, что существуют положения и состояния, когда разумные увещевания бессильны, потому что сам разум потерял свой авторитет. Да и как можно учить молодежь нравственности и оберегать ее от безрассудства, когда вся современная жизнь безнравственна и безрассудна, когда она сама стала планетарным безумием? Концентрационные лагеря, крематории, атомные бомбы, небывалые по жестокости войны, предательства великими державами малых стран, чуть ли не треть человечества, умирающая от голода, нищеты и болезней, в то время как другая живет в позорной роскоши — все это не руководства для воспитания подрастающих поколений!

«Sola Fide — только верою» — попытка помочь человеку принять бесчеловечный мир, подойти к вере не путями рационального богословия, где «царствует победивший богословие Аристотель», но теми неисповедимыми путями Господними, которые открываются человеку на глубине глубин и к которым подойти может лишь сам человек, своими собственными силами и без посторонней помощи, потому что, писал Яков Бёме, «о божественном человек человеку ничего не может сказать»⁵, и потому, что, поясняет Шестов, «Божественное по существу своему таково, что оно не может найти себе выражения в идее, в принципе, в утверждении, т. е. ни в одной из тех форм, в которые человек должен облечь свои переживания для того, чтобы поделиться ими как истинами с ближними»⁶.

В том-то все и заключается, что божественное иррационально. «У подножия Божества — бездна», — пояснял тот же Яков Бёме и прибавлял, что вне состояния экстаза сам не понимал, что писал.

Если бы современная философия, начиная с Маркса и Ницше, отвергнув божественное в мире, потому что «благий Бог не мог сотворить злого мира» (легчайшее из заключений!), сама бы создала систему, на основании которой можно было бы утвердить конструктивную мораль, она бы еще имела право голоса. Но ни конструктивной системы, ни положительной морали она не создала. Марксизм, утверждая примат общества над личностью, стал ipso facto антигуманизмом. Ницшевский титанизм привел к гитлеризму. Сартровский же экзистенциализм, поставив во главу угла «экзистенцию» каждой отдельной личности и отвергнув всякие нормы и постулаты, тем самым отверг и «эссенцию», т. е. сущность норм и постулатов, отдав таким образом человека во власть спонтанных поступков, побуждения к которым назвал единственной возможной свободой. Персонализм Мунье⁷ и Бердяева, за отсутствием его поддерживающих стропил, не смог вылиться в законченную систему, да и не имел большого отголоска. Что же касается католических богословов, то под угрозой крушения двухтысячелетней твердыни, им приходится цепляться за положения и принципы все меньше и меньше соответствующие духу нашего вре-

мени. У католичества даже не хватило смелости подойти к отдушине, которую ему предлагал Тейяр де Шарден!¹⁸ Такова духовная и интеллектуальная атмосфера нашей эпохи, в которую тоже, как настоящая отдушина, должна быть включена книга Льва Шестова, несмотря на то, что она написана до Первой мировой войны, между 1911 и 1914 годами. Достоевский Карамазов уверял, что весь мир не стоит слезинки ребенка. Сартр признался, что все им написанное не поможет ни одному умирающему от голода. Что же остается делать? — Выходить на улицу и биться головой о мостовую? Логика заставляет сказать — выходить и биться. Биться до тех пор, пока не треснет голова и не вывалится мозг в наказание за то, что не может вместить происходящего.

Вот только мозг ни при чем: в его физической субстанции вмещается лишь то, что создается людьми. То же, что творится Богом, не вмещается ни в какие земные субстанции, ни в какие богословские трактаты и ни в какие философские категории. И тем более не вмещается в них понятие самого Бога, так как всякое понятие Бога будет всегда непонятием Бога, или, говоря словами мусульманских мистиков, — «Бог есть обратное всему тому, что мы о Нем думаем». Пьер Бейль был совершенно прав, когда еще в XVII веке писал, что «если бы отец семейства, король, администратор, капитан корабля и т. д. поступали бы так, как по отношению к своему творению поступает Бог, мы бы выразили им последнее из порицаний»⁹. А в XVII веке люди даже и не представляли себе того, что им готовит XX век! — сто миллионов насильственных смертей и миллиард не знающих ничего, кроме голода и болезней!

Как-то Георгий Адамович сказал про XIX век, что в сравнении с нашим его можно было бы назвать «игрушечным»: перед водородной бомбой, электроническими мозгами, космическими полетами, сталинскими лагерями и гитлеровскими крематориями, все, что знало человечество раньше, — действительно детские игрушки!

Мы не можем понять происходящего, примириться с творящимся, не отказавшись от веками создававшихся и веками накопленных понятий, представлений и определений, особенно когда они касаются основы основ, причины причин, святого святых — Бога. Все они должны быть сданы в архив, в археологический музей, где их будут «выставлять» с другими экспонатами отошедших в века эпох. Человечество вступило в новый эон¹⁰, и он требует новых понятий и новых категорий.

Веками, пишет Шестов, человечество пыталось «прикоснуться к вере щупальцами разума», но каждый раз от такого прикосновения вера гибла. Потому что «вопрос ставится именно так — либо разум, либо вера»¹¹. Пора бы понять, что как бы ни была необъятна сфера, которую охватывает вера, она песчинка в сравнении с той, в которой живет вера. «Бог не понимается, а открывается». Доказать существование Бога, понять его непостижимые неисповедимые — одинаково и кощунство, и безумие. «Дух дышит, где хочет», — и распятый на кресте

разбойник за секунды своего последнего вдоха узнал о Божественной природе Христа в тысячу раз больше, чем прочитавший всех отцов Церкви богослов.

Мы живем на рубеже двух эонов, будущее неодолимым потоком врывается в настоящее, ломая все, что встречает на своем пути. В начале столетия, до Первой мировой войны и русской революции, еще как-то держались тысячелетние шлюзы, хотя уже слышался гул напорающего потока. Теперь шлюзы прорваны и мир увлечен его круговоротом. Захваченное врасплох человечество ищет опоры и помощи, но не находит их нигде. Вот почему в двадцатых и в тридцатых годах столько людей повернулись к коммунизму. В нем они надеялись найти помощь и ответы на встающие вопросы. Ведь писал же Пикассо и повторил же за ним Артур Кестлер, что они «пошли к коммунизму как к источнику чистой воды!»¹². Вспоминая же свою молодость (середину тридцатых годов), видный французский коммунист, с тех пор уже порвавший с компартией Эдгар Морен, утверждал, что молодежь его поколения «записывалась в коммунистическую партию, как в Средние века вступали в религиозный орден»¹³. До них в конце XIX века через марксизм прошли Бердяев, Булгаков и П. Б. Струве.

Но так могло еще быть, пока мир не знал сталинских преступлений или не верил им. С тех же пор как советский коммунизм, то, что теперь прикрывается псевдонимом «марксизма-ленинизма», обернулся к миру «своею азиатской рожей», так уже думать нельзя. Ни за одну свою иллюзию люди не заплатили так дорого, как за иллюзию коммунистическую. За пятьдесят лет своего существования коммунизм стоил человечеству больше ста миллионов жизней. Обещав объединить пролетариат, он его разъединил, посулив рай, он осуществил планетарный концентрационный лагерь.

Если бы у человека не существовало веры, точнее, если бы не существовало в человеческой природе другого духовного начала, кроме начала разумного, и человеческий разум был бы последним критерием и последней инстанцией, можно было бы думать, что существованию человека на земле приходит конец. Не накопили ли Соединенные Штаты и Советский Союз столько термоядерных бомб, что ими можно взорвать всю Землю?

Но в том-то и дело, что разум — не последняя инстанция, и постигаемая им истина — не последняя.

«Вне наших общих принципов, помимо нашего осознающего разума протекают наиболее значительные события нашего существования», — пишет Шестов. А какие же это события, если не те, которые приоткрывают нам последнюю Истину. Истину уже с большой буквы, открывающуюся человеку лишь верой и через веру? Это та Истина — или Тайна? — которая раскрывает смысл нашего существования,

которое лишь тогда будет понято, когда раскроется его связь с Тем, Кому мы обязаны этим существованием, т. е. с Богом.

Все же остальные пути — домыслы и теории, и, по словам апостола, «мерзость перед Господом». И если без хлеба не может прожить человек, то и одного хлеба для жизни недостаточно.

Sola Fide — только верою приближаемся мы к последней Тайне, и лишь приблизившись к Ней, можем спастись.

К. Д. ПОМЕРАНЦЕВ

Великий разумоборец

Как Мефистофель, всем постылый,
Упорным профилем, как черт, —
Рассудок, комик свинойрылый:
К вселенной пленной он простерт...¹

Андрей Белый

Если бы Лев Шестов дожил до наших дней, его наверное зачислили бы в модную категорию *contestataires* «оспаривающих», а его философию окрестили бы «антифилософией», за то, что он оспаривал право Разума на обладание вечными истинами и вместе с Паскалем предпочитал Бога пророков Богу философов. Философская мысль Шестова целиком направлена на разрушение не только классической — от Сократа до Гуссерля, проводя через Фому Аквината, Спинозу, Декарта, Лейбница, Гегеля... — философии, но на потрясение самих ее основ: всемогущего и непреклонного Разума, с его принудительными истинами и узаконенным им добром и злом.

Не было, кажется, в истории человеческой мысли такого яростного разумоборца, такого страстного защитника лютеревского «*sola fide*» («только верою»), каким был автор «Апофеоза бесконечности», «На весах Иова», «Афин и Иерусалима» и т. д. Даже сам Лютер, когда под конец жизни стал не только разрушителем католицизма, но и создателем протестантизма, был вынужден замалчивать большинство того, что открывалось ему в минуты озарения и толкнуло на борьбу с Римской Церковью.

Лев Шестов до конца жизни оставался верен своему «иерусалимскому свету», а в свете афинском видел лишь дьявольское наваждение и тьму, «не дерзающие подняться над автономным знанием и автономной этикой... безмолвно и безвольно склоняющиеся перед открываемыми разумом материальными и идеальными данностями и отдающие им на поток и разграбление “единое на потребу” и которые

не приводят человека к истине, а навеки от истины уведя» («Афины и Иерусалим»).

Потому-то Шестов и «дружил» с «частным мыслителем — Йовом», не склонившимся ни перед какими страданиями, но, наоборот, через страдания вернувшим вдвойне все, что потерял, с апостолом Павлом, который считал «разум человеческий — мерзостью перед Господом», с Плотиним за его «неистовые речи», с Дунсом Скотом, считавшим, что «человеческий интеллект ограничен и может познавать лишь то, что он абстрагирует из данных чувственного знания»², с Николаем Кузанским за его “*Docta ignorantia*” («Ученое незнание») ³, с тем же Лютером за его «только верую», с Паскалем за его «сердце, понимающее то, чего не понимает разум» («*le coeur a ses raisons, que la raison n'a pas*»), с Ницше за его «По ту сторону добра и зла», с Достоевским, открывшим, что «дважды два четыре есть уже не жизнь, а начало смерти», и в последний период своей жизни — с Киркегором за его поход против Гегеля и который стал его настоящей большой любовью.

В Киркегоре Шестов нашел единомышленника и союзника в борьбе с главным своим противником — Разумом, возведенным Гегелем в Абсолютный дух всеведующий и неумолимый. Это он, Абсолютный дух, создал мир железной необходимости, заключил в него человека и заковал его мышление в установленные им законы, перед которыми — утверждал Гегель — «должно оправдать себя даже содержание религий»⁴. Но как раз этого-то не хотели и не могли принять ни Киркегор, ни Шестов, они не хотели никакого Абсолютного духа и Абсолютного судьи, кроме Бога, для которого нет никаких законов и ничего невозможного. Не хотели они ограничиться лишь тем миром, в котором «все существующее разумно». Они жаждали прорваться в мир, лежащий по ту сторону разумности, по ту сторону рождения и смерти, добра и зла. И Лев Шестов с еще большим отчаянием, чем Серен Киркегор!

Но он знал, что «по ту сторону» тот мир не познается, как этот, но открывается, как он открывался древнееврейским пророкам и большим святым. Разум же только загромождает путь к такому «самооткрытию», воздвигая между человеком и тем миром непреодолимую стену общих понятий и общеобязательных истин. С тех пор как наши прародители предпочли древо познания древу жизни, с тех пор воздвигаемая на познании наука и ее двигатель — разум оторвали человека от истоков жизни и ввергли его в земное смертное существование. Не это, наше земное, существование благословил Господь, сказав — «Все хорошо зело», а бессмертную жизнь в раю. Поэтому, чтобы приблизиться к истинной жизни и победить смерть — нужно пройти обратный путь: от разума к жизни. Нужно победить объявивший себя непобедимым Разум.

И вот Лев Шестов вступает в страшную борьбу — в единоборство с Разумом. В единоборство в полном смысле этого слова, потому что

в первой половине нашего века, когда происходила борьба, он действительно был один. Но одиночество его не смущало. Наоборот, лишь прибавляло силы для борьбы. Сам же он писал: «...одиночество, глубже которого не бывает под землей и на дне морском, есть начало и условие приближения к последней тайне» («*Sola fide* — Только верою»). Приблизился ли он к ней? Думаю, что приблизился, но в самую тайну не проник. Почему?

Из-за своего, воистину, огромного ума. Героическая борьба Льва Шестова с Разумом была борьбой с самим собой. Шестов объявил непримиримую войну Разуму, пользуясь оружием своего собственного разума. Опровергая Сократа, Аристотеля, Фому Аквината, Спинозу, Декарта, Канта, Гегеля, Шеллинга (зачем тот позволил своим истинам властвовать даже над Богом?) ... страстно сражаясь против Гуссерля, которого знал лично и любил, Лев Шестов день и ночь — с юношеских лет и до последних дней — только то и делал, что воевал против самого себя и опровергал себя.

В каком-то смысле драма Льва Шестова была той же, что и драма Льва Толстого. Толстой тоже всю жизнь рвался к последней с большой буквы Истине (или тайне?), но какая-то сила мешала ему сделать последний шаг: он познал и страстно полюбил Иисуса, но прорваться к Христу не смог (или не решился?). Шестов всеми силами рвался к тайне Божественной Истины, но на последний шаг у него не хватило сил. Слишком огромен был его разум, не справилась с ним его воля.

Борьба за Божью Истину против «истины философов» есть борьба против Разума, а борьба против Разума есть борьба против Смерти: «вкусите от древа познания — смертью умрете». Это борьба за человеческое бессмертие, борьба за веру. Это стяжание веры, стяжание Святого Духа. Царство же Святого Духа, «Царство Божие, силой берется». Быть может, самой большой «силой», самым большим усилием над самим собой, какое должен был сделать Шестов, это — отказаться от своего ума. Но это легко сказать, но возможно ли осуществить? Шестов шел единственным возможным для него, для философа, путем — путем философии.

Таков был его жизненный путь, его дело в этом мире, его судьба. Быть может, на другом пути — религиозной аскезы или мистицизма — он достиг бы катарсиса, приобщения к Тайне. Но что знали бы мы о нем? Не существовало бы изумительной шестовской философии, не зародилось бы сомнения в тысячах и тысячах сердец, что их умозрительные истины, которые они называют «вечными и общеобязательными», не так уж вечны и совсем не общеобязательны, что родились они вместе с человеческим разумом, который для своего выражения принужден пользоваться заключенным в пространство и время человеческим мозгом и который, естественно, не может разумно помыслить ничего, что выходит за пределы пространства и времени.

Что же касается общеобязательности, то само собой разумеется, что в пространственно-временном «смертном континууме» (мое выражение), который сам-то образовался в результате вкушения от древа познания (т. е. грехопадения и низвержения человека из плана духовного в план материальный), они — эти истины — не только общеобязательны, но и принудительны: попробуйте их не признавать и им не подчиняться! Вот только существуют другие континуумы, другие планы и другие царства, на которые не распространяются ни их принуждения, ни их власть.

В эпоху грубого материализма и воинствующего безбожия Лев Шестов дал нам, его скромным последователям и ученикам, изумительное оружие для защиты человеческого достоинства и Божьего присутствия в мире и в человеке. Бердяев упрекал Шестова за «аристократичность» его философии, за ее малодоступность. И действительно, Лев Шестов требует от своих читателей огромной, чуть ли не такой, как его собственная, эрудиции. В наше время как будто нужно обращаться к массам, к низам, а не только к интеллектуальной элите. Безусловно. Но тот, кто обращается к массе, должен обращаться к ней во всеоружии знания и современной философской мысли. Для них и выступил со своей философской проповедью Лев Шестов. И в этом заключалась не только его философская, но и его социальная миссия. Потому что в современном мире социальное неотделимо от философского.

Ю. Б. МАРГОЛИН

Антифилософ

1

Лев Исакович Шварцман, в течение 40 лет писавший под именем Льва Шестова (первая книга его, «Шекспир и его критик Брандес», вышла в 1898 году; умер он 20 ноября 1938 года), занимает особое место в истории русской философской мысли. Отметим, прежде всего, что это был не только оригинальный мыслитель и ученый неакадемического типа, шедший своей дорогой, не изучавший философии под чьим-либо систематическим руководством, ум самостоятельный и вольный, блестящий и увлекательный писатель, книги которого будущие поколения в России оценят как долго скрытый от них клад. Стилль Льва Шестова непринужденный, почти разговорный, хотя он и предполагает у читателя высокий уровень образования, вплоть до знакомства в подлиннике с теми философами, о которых он пишет, имеет одно удивительное свойство: можно открыть любую его книгу

в любом месте и читать — все равно откуда, — и сразу увлечет, потянет за собой читателя сильный, напряженный ток мысли. Притом, если знаешь Шестова, всегда это будет одна и та же основная мысль, — но высказанная иначе, повернутая под другим углом, в применении к другому автору. Нужно было большое искусство и из ряда вон выходящая настойчивость, чтобы так — 40 лет подряд — варьировать одну и ту же тему. Повторения при этом были неизбежны, но они, как лейтмотив в музыкальном произведении, служили архитектонике целого. Шестов не боялся подчеркивать и повторять то, что считал «трудно усваиваемым» для сознания современников. Шестов вообще не считал своей задачей кого-либо убеждать или доказывать свою правоту. Он утверждал право не считаться с логической последовательностью и законом противоречия, провозглашал свою правду «всем вопреки».

Классифицировать Шестова трудно — он не укладывается в обычные рубрики. Н. Бердяев в статье, перепечатанной в виде предисловия к вышедшему в 1964 году собранию статей Шестова (Умозрение и откровение. Париж, ИМКА-Пресс), назвал его «философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была делом жизни и смерти»¹. С этим позволительно не согласиться. Шестов не был философом в общепринятом смысле — ни академическим, ни экзистенциальным, в смысле Гегеля, современных экзистенциалистов, или любого из разбираемых им авторов. Он не шел с течением философской мысли, а парил над ним — всегда и неизменно шел против него. Он верил в Бога, а не в философию, но и религиозным мыслителем не был. Существенно для этого писателя то, что он не писал о религии, религиозное не было предметом его мысли, и он не был связан границами и догматами какой бы то ни было исторической религии — несмотря на свое почитание Священного Писания и других священных писаний.

Он писал против философии, и в этом смысле являет единственный в своем роде пример — решительного, принципиального и профессионального *антифилософа*. С Киркегором, которого он узнал только в старости, сближает его, что он был, как и тот, «частный мыслитель», но он не принадлежал ни к какому исповеданию, и смерть застала его за чтением «Системы Веданты», на раскрытой главе о «Мудрости Браммы». Шестов не жаловал «христианствующих философов и философствующих богословов» (см. Умозрение и откровение, стр. 61), и этого они ему не прощали, даже личные его друзья, как Н. Бердяев и С. Булгаков. Он не создал школы, не имел учеников, кроме (в последние годы) несчастного Бенжамена Фондана, румынского еврея, погибшего в гитлеровской газокамере. Современники в лучшем случае ему «сочувствовали» и оказывали уважение, но сохраняя дистанцию. Шестов — блестящий философский публицист, эссеист, критик и обличитель философии, но книги его не философия, они «о философии» и «вокруг философии» — по существу и по форме, по замыслу и выпол-

нению. В этом своем качестве они вторичны, — и никогда бы не создались, не будь тех авторов и тех систем и утверждений, от которых они оттолкнулись и обсуждению которых посвящены.

Это страстный полемист и воитель, книги его — лирический монолог и лобовая атака. В первой же своей книге он атакует и ниспровергает Георга Брандеса. В книгах о Достоевском, Ницше, Толстом показано, что правдой и единственно важным в их творчестве было не то, что они проповедовали и чему учили, а трагедия человеческого существования, которую они пережили, но выхода из нее не нашли. «Ответы» их — лепет Алеши, образы Зосимы и князя Мышкина, «сверхчеловечество», «вечное возвращение», мораль — Шестов считает «мнимыми ответами», жалкими увертками. Так начался беспрецедентный поход Шестова против философии и философов. Соловьев — «все сделал, чтобы погасить живую и оригинальную русскую мысль» («Умозрение и откровение», стр. 35), он «глух и слеп ко всему» (там же, стр. 63) и даже, «нимало того не подозревая, служил делу... Антихриста» (там же, стр. 90). У Розанова «естественная связь явлений была пределом, за который никогда не перелетела его мысль». Есть у Шестова что сказать «вопреки Буберу» (стр. 122). Он обличает Спинозу во лжи (в «Антологии русской философской мысли...» С. Франка, см. стр. 165–168). «Философы менее правдивы, чем невежественные женщины», — говорит он. «Правдивый Спиноза с неслыханной доселе силой и вдохновением возвестил людям ложь», «безобразную ложь», Лейбниц надел «лицемерную личину», а Кант «предал Бога».

Столь резкая полемичность не осталась без ответа. Над писаниями Шестова пожимали плечами «христианствующие философы и философствующие богословы». Образец этого найдем в «Антологии из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века» С. Л. Франка. Там Шестову уделено место наряду с такими мыслителями, как Л. Толстой, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, о. П. Флоренский и С. Булгаков... И он — единственный, о ком профессор Франк высказался в краткой справке, предшествующей каждому приведенному автору, явно осудительно: он отказывает ему в подлинно-религиозном сознании, даже, в сущности, в вере в Бога, говоря: «Иррациональное существо жизни он иногда называет Богом, но от всякого подлинно-религиозного сознания его позиция отличается тем, что для него трагизм человеческой жизни остается и должен остаться безысходным».

Философ Франк явно несправедлив к антифилософу Шестову, который, не будучи религиозным мыслителем типа Франка, все же верил в Бога, а не просто в «иррациональное существо жизни», и не «безысходность» утверждал, а тщету человеческого разума. Кстати, в списке главных трудов Шестова в «Антологии» пропущен «Апофеоз беспочвенности» 1905 года, т. е. именно тот «Опыт адогматического мышления», где Шестов очень резко выразил свое неприятие всяче-

ского идеализма. Для Франка история философии была историей идей. Антифилософ Шестов в «Апофеозе беспочвенности» проклял всяческие идеи. «Идея» была для него «Молохом», питающимся человеческой кровью, источником всех несчастий на земле. Стремление примирить веру с разумом — вмонтировать Бога в систему идей — приводило его в ярость.

2

Здесь мы подходим к основному тезису антифилософии Шестова: этот человек произнес хулу на разум, на знание и науку величайшие, какие только известны в истории культуры. В этой безудержности отрицания, раздражавшей его противников и оставлявшей неудовлетворенными его читателей, что-то было недоговорено, что-то оставалось открытым. Всю жизнь он боролся с «самодержавием Разума», равно теоретического и практического. В стремлении Платона и Плотина к «Чистому Разуму» усматривал «чисто человеческую слабость». Идеализм, пишет Шестов, «подобен восточной деспотии: снаружи все блестяще, красиво, вечно, а внутри — ужасы» (Достоевский и Ницше, стр. 58 берлинского издания 1922 года). Но что, собственно, понимал Шестов под ненавистным Разумом?

«Ratio, — говорит он в своей статье о Соловьеве, — есть те “законы”, неизвестно когда и откуда пришедшие, власть которых держится тем, что никто не смеет их спросить, почему им дано господствовать неограниченно над людьми и мирозданием».

Это относится и к данным науки, и к аксиомам морали, и к догматам религии — ко всякому вообще рациональному осмыслению мира. Заметим, что нет противоречия в том, что Шестов всю жизнь облекал свою борьбу с тем, что он называл «всевластием Разума», в форму мысли. Мысль есть субъективный акт человеческого дерзания, а Разум — объективная связь и закономерность вещей, «логос» — идеальная структура сущего. Шестов восстал против принудительности навязываемых человеку философами «истин», против окончательности нашего человеческого знания, против притязания человека на абсолютную истину. Именно этим — неистовым исповеданием Бога, который может и бывшее сделать небывшим, и опрокинуть все наши «абсолютные истины», он оттолкнул от себя не только «философствующих богословов», теологов, но и всех вообще, кто принимает, по Евангелию, что «в начале было Слово». Нет, в начале было — творение из ничего. Бог выше мысли теологов, притязающих на «власть “Ключей”» — католическую и не только католическую.

И если можно было Богу создать нечто из ничего, то можно Богу и обратить все кошмары бытия в ничто, а наибольший кошмар — его логичность, клетка, созданная рациональным мышлением. Шестов

мыслил мифами. Основным мифом Библии было для него изгнание из рая. Адам вкусил яблоко познания — познания добра и зла, — и с этого начались все несчастья. Шестов восстал против Адама. Все его книги — говоря образно — попытка выплюнуть яблоко и мольба к Богу о возвращении в рай до грехопадения. Это звучит фантастически. Шестов осмелился спросить «законы, неизвестно когда и откуда пришедшие», кто им дал право неограниченно господствовать над людьми и мирозданием? На этот вопрос, как и следовало ожидать, ответа не последовало.

В своем восстании против эллинской мудрости, против положительного знания, против Разума, якобы неумолимого и беспощадного к человеку, Шестов напоминает Дон-Кихота, борющегося с ветряными мельницами. «Самодержавие Разума» привиделось ему на переломе XIX и XX века, накануне величайшего безумия, охватившего мир. Если не возлагать ответственности за все страдания человечества на науку и схоластику, на увлечения и преувеличения школьной философии, которые всегда оставались уделом немногих и замкнутых в себе кругов специалистов, — придется сказать, что такого Разума, против которого повел войну Шестов, никогда и не существовало. Скорее, можно говорить о беспомощности и недостаточности человеческого разума, а не о его «всевластии».

Величайшим философом Лев Шестов считал библейского Иова, презревшего мнимые утешения моралистов, положившегося не на разум, а на чудо: на то, что все случившееся с ним Бог может просто зачеркнуть — сделать *небывшим*. Это безумие, ибо даже и в христианстве величайшее чудо и граница упования есть *воскрешение*, а не обращение вспять акта творения. В последовательном развитии своей мысли Шестов дошел до «борьбы с самоочевидностями». Последним основанием разума является очевидность: *facultas intuendi* — так определял разум в XVIII веке ученик Лейбница Христиан Вольф². Но Шестов смеется над «самоочевидностями» — ибо очевидное для человека не обязывает веры. Верой преодолевается очевидность, — она ищет спасения, а не логической достоверности. Заметим в скобках, что он и книгу Иова понял по-своему. Он вычитал в ней, что Бог вернул страдальцу не только здоровье и имущество, но и убитых детей! Этого нет в книге Иова, там говорится, что он разбогател вдвое и Бог дал ему новых детей, — но этого мало Шестову, он настаивает, что смерть детей и все страдания по воле Бога оказались (или в последнем счете окажутся?) просто несуществовавшими. Так хочет вера, ибо для Шестова то, что раз имело место в прошлом, неискупимо и невознаградимо иначе.

Для него эллинская идея «всеединства», которой все заранее оправдано высшей гармонией, ненавистна как еще одна уловка развратного разума, попытка уклониться от существа проблемы. Философия в течение тысячелетий стремится примирить веру и разум или,

по крайней мере, разграничить их, как это сделал Кант, показав, что там, где кончается компетенция разума, вера отвечает на основные запросы человеческого незнания. Но этого мало Шестову. Для него несовместимы вера и разум, и он утверждает веру в противоположность разуму. Кантовская «вера в границах разума» для него самообман, он не устает повторять, что Откровение не только не нуждается в Умозрении, но и исключает его, враждебно ему. Мало верить в согласии с разумом, — надо верить вопреки разуму. Нет моста между Афинами и Иерусалимом!

Нигде так не выясняется сущность шестовской проповеди, как в его конфронтации с антиподом — Гуссерлем, основателем современной феноменологии, которому так обязан русский интуитивизм. В статье «Memento mori», которая стала известна Гуссерлю во французском переводе, Шестов обрушился на него со всем красноречием и пылом своей полемики, — и Гуссерля заинтересовал этот неожиданный противник. Они встретились, и сам Шестов рассказал об этой встрече. Конечно, они не могли убедить друг друга. «У нас разгорелся горячий спор, — рассказывает Шестов, — по вопросу, что такое философия. Я сказал, что философия есть великая и последняя борьба — он мне резко ответил: *Nein, Philosophie ist Besinnung*». — Нельзя короче и острее продемонстрировать глубину расхождения, как если бы говорили на разных языках о двух разных вещах. Шестов видел в философии Гуссерля (и в каждой достойной этого имени философии) — борьбу. Борьба есть драматическое действие, выражение помогающей жизни, — «праксис». Философия — бунт! Философия — неприятие всяких очевидностей! И в своей статье о Гуссерле он переводит слово *Besinnung* — «рефлексия». Точен ли перевод? Во введении к книге «Афины и Иерусалим» Шестов повторяет (стр. 19): «Философия есть не любопытствующая оглядка, не *Besinnung*, а великая борьба».

3

Итак, «любопытствующая оглядка» против «великой борьбы». Но и то и другое неверно. *Besinnung*, как определение философии, не есть ни «оглядка», ни просто «размышление» (*Betrachtung*), — это предельная активность ищущей мысли, направленной на все предстоящее ей — в крайнем охвате всего открытого ей, со всем содержанием наук и жизни, стремлений и достижений, всего нашего знания и незнания. Не «любопытство» движущий импульс философии, а динамика и внутренняя необходимость, присущая мысли. «Великой борьбой» Шестова была не борьба с бытийственной структурой мироздания — поскольку она нам доступна — ни мысли, ни книги его не могли иметь на нее влияния, — а с философами. Противопоставляя Откровению — умозрение, и во всех формах умозрения открывая

«человеческое пристрастие», он сам оставался в границах умозрения и собственного человеческого пристрастия. И если бы не было существенного родства нашего антифилософа с теми, против кого он восстал, то не могло бы быть и этой трогательной черты Шестова как мыслителя — его любви, уважения, даже преклонения пред теми великанами человеческой мысли, которых он яростно разоблачал. Ибо Шестов любил своих антиподов — Спинозу, Канта, Гуссерля, любил так, как не любили их и вернейшие ученики их. Он прожил всю жизнь в обаянии этой *Philosophia Perennis* (перевод?), которой объявил войну и без которой не мог обойтись. Лицом к стану философов и спиной ко всем алтарям — такова была его позиция, и если он под старость называл ее «религиозно-философской», то парадокс заключался в том, что она была — внерелигиозно-антифилософской. Со всем своим глубокомыслием и прозорливостью он оказался в опасном соседстве с антиинтеллектуальным поветрием своего времени, и лишь сейчас, со всем страшным опытом последних десятилетий, мы видим это опасное соседство.

Поражает безмерное отчаяние, из которого исходил этот человек. «Знание порабощает человека». — «Мир — мрачное и страшное подземелье». «Нельзя покорно принимать бытие со всеми его ужасами». Он цитирует Киркегора: «Только дошедший до отчаяния ужас пробуждает в человеке его высшее существо». Можно ли считать Шестова экзистенциалистом? Он был против Ясперса, Хайдеггера, и, разумеется, ничего общего нет у него с атеизмом Сартра. Все это — аналитики, рассматривающие «человеческую реальность» как она есть. Шестов не занимался человеческой реальностью «всемства», он концентрировался на исключениях. Единственной реальностью для него была реальность человеческого вопля и безумной надежды на то, что «Богу все возможно». Чтобы уяснить, как ставил Шестов проблему человеческого существования, приведем следующее место из беседы с Гуссерлем (Умозрение и откровение, стр. 305):

«В 399 году до Р. Х. отравили Сократа... точно ли в мире есть такая сила, такая власть, которой дано окончательно и навсегда принудить нас согласиться с тем, что Сократа отравили? — Для Аристотеля такой вопрос как явно бессмысленный не существовал. Он был убежден, что “истина” — Сократа отравили — равно навеки защищена от всяких человеческих и Божеских возражений. Цикута не различает между собакой и Сократом, и мы, принужденные самой истиной, обязаны тоже не делать никакого различия между Сократом и собакой, даже бешеной собакой...»

Это очевидное *non sequitur*, и согласиться в этом случае не значит «примириться». Но дело не в особенностях стиля, а в том, что хочет сказать Шестов. Как освободиться от истины, что Сократ был отравлен по приговору суда в 399 году? Богу все возможно, и он может отменить,

обратить в ничто, в небытие, также и отравление Сократа. Так сводится вера, исповедуемая Шестовым, к надежде на то, что невозможное возможно и что действительность не обязывает верующего считать ее когда-либо имевшей место. «Задача философии в том, чтобы вырваться из власти разумного мышления и найти в себе смелость (только отчаяние и дает человеку такую смелость) искать истину в том, что все привыкли считать парадоксом и абсурдом». И еще сильнее: «Противопоставить усмотрениям разума “крики” Иова, “плач” Иеремии, громы пророков и апокалипсиса? Это, скажу еще раз, несомненно, “безумие”. Но разве ужасы жизни, открывающиеся тому, кто принужден взглянуть им прямо в глаза, — не безумие? Разве Иов со своим страшным опытом, Иеремия, плачущий о судьбе своего народа, или даже Плотин, вспоминающий об убитых юношах и обесчещенных девушках, — находятся еще в пределах разумного? Мы стоим между двумя “безумиями”. Между безумием разума, для которого обнаруживаемые им истины об ужасах реального бытия есть истины последние и окончательные, для всех обязательные, вечные истины, — и безумием киркегоровского Абсурда, который решается начать борьбу, когда по свидетельству нашего разума и его очевидностей борьба невозможна, ибо она обречена на позорную неудачу. С кем идти — с представителями эллинского симпозиона или с Иовом и пророками, — какому безумию отдать предпочтение?» (Умозрение и откровение, стр. 321).

Это сказано так патетически взволнованно, что почти циническим кажется ответить простонародной поговоркой: «На Бога надейся, а сам не плошай».

4

Откуда же взялось у человека, прожившего всю свою жизнь в мирнейших, благополучнейших условиях, материально обеспеченного, спокойно занимавшегося в предреволюционной России, потом в Берлине, Париже, чтением, мыслями, писанием книг, это безграничное отчаяние, это воззрение на жизнь как на кошмар, этот ужас пред бытием, которое давит неумолимо до того, что единственный исход — это отказать ему в признании, отбросить свидетельство действительности, ибо Бог может всю ее аннулировать? Откуда взялось это представление о том, что знание убивает свободу, а разум поработачет? Где корни, где источники этой «великой борьбы», которая, в конце концов, свелась к литературе, кабинету и сочинению книг для немногих посвященных?

В недоумении мы спрашиваем себя — разум ли осудил на гибель Иова? Или этические учения повинны в несчастиях человечества? Откуда взялось у Шестова это кипение, горение и неистовство?

Откуда это настаивание на том, что философия, «истинная философия», как он иронически выражается, лишает человека всякой

надежды на спасение от кошмарной действительности, или отказывает ему в праве на веру во всемогущего Бога, когда эта вера рождается в смятенном и отчаявшемся сердце?

Отчасти — только отчасти — мы найдем ответ в атмосфере перелома века, в тревоге, овладевшей умами в предреволюционной России, когда начался «великий трус» и «переоценка ценностей», когда могла писать Зинаида Гиппиус — «хочу того, чего нет на свете», а Блок — «и невозможное возможно», когда рождались «мистические анархизмы» и «мистические эмпиризмы», богоискательство и «творимые легенды». В это время родился и «Апофеоз беспочвенности», как вызов, брошенный всем благополучным обладателям абсолютных истин и всем «в очевидности получающим свое полное и окончательное удовлетворение», как писал враг очевидностей Шестов. — «Покоя нет — покой нам только снится» — есть родство у поэта Блока и нарушителя покоя, который Спинозе и Канту ставил в вину их величавое спокойствие пред тайной Вечности. Шестов был сыном своего времени. «Беспочвенность» он осуществил трижды в своей жизни: оторвавшись от солидной укорененности еврейского купеческого дома, настолько укорененного в быту и традиции, что много лет спустя, когда брат Льва Шестова, ныне еще благополучно здравствующий в Тель-Авиве профессор консерватории Александр Шварцман, прибыл в Израиль, простодушные выходцы из Киева приветствовали его как сына известного Исаака Шварцмана, основателя киевской фирмы, а о брате его, пишущем книги, никто из них и понятия не имел. И позже, выпав трагически из русской действительности, уйдя в эмиграцию, где, несмотря на годы творчества и жизни в Париже, не появилось во французской прессе даже упоминания о его смерти, когда он умер в ноябре 1938 года («только русские газеты дали сообщение», пишет Г. Ловцкий в своих воспоминаниях). И третий — самый болезненный отрыв — выразился в его «войне против самоочевидности», в оспаривании всех авторитетов и философских течений его времени, результатом чего была роковая «непонятость» и отщепенство в стане философов. После войны, разгрома Европы, беспрецедентной моральной и материальной катастрофы, трагедии, превысившей и «Книгу Иова» и опыт Ницше и Достоевского, Шестов стал ближе пониманию переживших. Тогда, в 1950 году, была даже сделана попытка — в Граце — создать «Шестовское общество» по образцу «Кант» или «Ницше-Гезельшафт». Оно выпустило две небольшие книжки для своих членов и распалось через несколько лет. Оценить творчество Шестова в полной мере могут лишь те, у кого почва ушла из-под ног, — осужденные и отверженные, безутешные и отчаявшиеся до конца не только на псевдонаучных утопиях, но и во всякой вообще мудрости мира сего. Что же остается, и где в конце концов ключ к этой странной и страстной антифилософии?

Похоже, что писавшие о Шестове как о религиозном мыслителе упустили одно простое, но много объясняющее обстоятельство: никакая беспочвенность не может быть абсолютной, и никакой бунт не может уничтожить глубочайших исторических связей. Шестов греков и римлян читал в оригинале, а языка Библии не знал, но в своем типе мышления и жизнеощущения остался старозаветным евреем, как сто поколений его предков. Еврейское мессианское сознание он не только сохранил в себе, но и противопоставил всей «афинской» мудрости университетов и академий — так остро, как не могли бы это сделать неученые простые евреи, занимавшиеся коммерцией и ежедневной борьбой за существование, — а между тем любой, самый бесхитрый из них, из глухого местечка, понял и принял бы сразу этот протест против недолжности и безысходности мира, против очевидности, которая неправа и которой противопологалась вера в то, что Богу все возможно. Это отклонение всех умственных роскошей и изощренностей, всех великолепий западной и всякой цивилизации во имя «Бога Авраама, Исаака и Иакова» — эхо которого звучит, кстати, и у другого русского еврея, М. О. Гершензона, в «Переписке из двух углов» — есть историческая традиция беспочвенного народа, привыкшего стоять лицом к лицу с Богом. Автор «Апофеоза беспочвенности», «Афин и Иерусалима», «Власти ключей» писал свое имя Шестов, а верил как Шварцман, как деды и предки верили.

В этом секрет его силы и тайный источник его вдохновения и непримиримости — ныне, быть может, в исторической перспективе более близких и понятных поколению, пережившему ужасы гитлеризма и сталинизма.

Он любил давать своим произведениям патетические названия — «В фаларийском быке», «Скованный Парменид». Для характеристики творчества Шестова в целом подошло бы название «В газовой камере». Он видел все человечество в положении загнанных в камеру смерти и отказывался принять реальность газовой камеры. Великая борьба Шестова была борьбой против реальности газовой камеры, — и единственным местом, где его антифилософия подходит к условиям места и положению человека, могла бы быть газовая камера, если бы заключенные в ней опозоренные и замученные люди еще были в состоянии мыслить. Мы, живые, об этом ничего не знаем. Мы не знаем, о чем думали, что чувствовали жертвы в ожидании смерти, когда закрывались за ними наглухо двери камеры и оставалась только надежда на чудо, на нереальность того, что с ними делают. «Богу все возможно» — даже и то, что все это окажется сном и неправдой. Если это «экзистенциализм» — то в довольно своеобразном, еврейском, библейском варианте: *de profundis clamavi*.

Мы, познавшие и прошедшие ужасы, до которых Шестов, к счастью своему, не дожид, не можем принять ни шестовского отрица-

ния разума, ни его представления о всемогущем, якобы, разуме, налагающем путы и обессиливающим человека. Мы знаем, на какое чудовище Абсурда восстала свободная мысль человека, единственное оружие его в борьбе с темными силами. Ожидание чуда не есть философия — не есть даже вера! — ибо можно ждать чуда, не веря в него, единственно в силу невыносимости того, что происходит с человеком. Так ждали в газовой камере верующие и неверующие — что случится то, что превышает человеческий разум. «Великая борьба» философии для нас не заключается в одном писании книг, истина, которую ищет философия, поверяется делом. Мы не можем проповедовать «своеволия», как делал Шестов, писавший в догитлеровскую эпоху. Не разум, а неразумие, пренебрежение «интеллектом» и своеволие привели к газовым камерам и насилию над человеком. Нет ничего опаснее провозглашения Абсурда в качестве путеводной звезды — мы видели и ныне видим в наши дни снова и снова, как легко поддается человек соблазну Абсурда. Мы стали скромнее в своих притязаниях и осторожнее в своих отрицаниях. Не импонирует вера, не поверяемая разумом, и не импонирует разум, лишенный меры своих сил.

Все еще остается в силе пушкинский призыв:

Да здравствуют музы, да здравствует разум!
Ты, солнце святое, гори!
Как эта лампада бледнеет
Пред ясным восходом зари,
Так ложная мудрость мерцает и тлеет
Пред солнцем бессмертным ума.

Сила и значение Льва Шестова в том, что он ставит человека на перепутье между экстатическим, иррациональным импульсом многих «ложных мудростей» и солнцем бессмертным ума. Приходится нам философствовать не в отвлечении от реальностей жизни, а под угрозой и в обличи врага. Умерли ли те заключенные в газовые камеры, или выход открылся им чудом? Ответить на этот вопрос не поможет «Книга Иова». Если весь мир — «мрачное и страшное подземелье» и «Богу все возможно», то тут, действительно, никакая философия не поможет, и остается плач истязуемых и надежда на чудо — в газовой камере. Но если мы хотим разрушить газовые камеры и не допустить до положения, когда ничего не остается, кроме вопля истязуемых к Богу, — то без «солнца бессмертного ума» не обойтись.

Н. Д. ТАТИЩЕВ**Лев Шестов**

Дарии Федоровне Татищевой

Тема Льва Шестова — это сверхчеловеческая мощь и загадочная поэзия Библии, особенно книг Ветхого Завета.

Мир погружен во зло и в страдания. Почему так вышло — рассудком понять нельзя. Книга Бытия говорит, что зло и страдание явились после того, как человек вкусил плод от дерева познания добра и зла: не просто от знания, а от способности распознавать добро и зло, или от начала морализации. Так что первородный грех основан на логическом (познание) морализме, что и отдалило человека от Бога.

Детей учат, что грех явился с непослушания, но Библия говорит другое. Не за спор или бунт против Бога первый человек оказался изгнанным из райского сада. Мы подходим к чему-то уже совсем загадочному: оказывается, Бог хочет, чтобы человек спорил и даже боролся с Ним, за допущение Им зла и страдания. Первым получает благословение Авраам, который препирался, пытаясь спасти от разрушения грешные города. Также Иов, который настаивал перед своими морализаторскими утешителями, что он наказан несправедливо, неизвестно за что. Потом Иаков, который уже не только словами всю ночь боролся с Богом:

«И остался Иаков один. И боролся Некто с ним до появления зари. И, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его, и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал: отпусти Меня, ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль (Богоборец), ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь... И благословил его там» (Быт. 32).

Все эти люди хотели получить ответ на вполне законный вопрос: зачем столько страданий? Библия одобряет эти споры, но не дает ответа, не освобождает человека от его поисков, только намекает, что здесь область, не поддающаяся истолкованию разума.

Шестов не забывает, что Ветхий Завет одобряет войны Израиля с чужими племенами, когда Израиль разрушал города огнем и мечом. Но Шестов старается принять это как аллегории, притчи: речь идет не столько о городах, сколько о неподдающихся исправлению душах, которые превращаются в пустыни. Но Шестов нигде не говорит, будто все в Библии одинаково ценно. Как у Бердяева, тема размышлений Шестова была загадка свободы, освобождения души.

Шестов старался проникнуть в эту тайну не путем философии. По его мнению, философы («Афины»), если иногда подходили к иррациональному пониманию, сразу пугались и возвращались на привычные

пути познания — к логике и к морали. Это случилось с Сократом, с Аристотелем, со Спинозой, с Кантом, со всеми до наших дней. Много раз повторяет Шестов: надо освободиться от законнической морали и вообще от всяких доказательств. «Мои пути не ваши пути, и Мои законы не ваши законы», — говорит Писание («Иерусалим»).

Библия писалась не учеными-богословами, а величайшими на земле поэтами. Но и впоследствии поэты уровня Шекспира и Пушкина больше, чем философы, знали о жизни и смерти. Не Кант, а Достоевский первый дал подлинную критику разума — в рассказах «Записки из подполья», «Сон смешного человека», «Кроткая», и на многих страницах больших романов. Когда душа поэта приближается к месту, где перед ней в сиянии раскрывается космос, некая сила останавливает ее на самой границе и возвращает на землю, чтобы он мог рассказать, в умышленно приблизительных словах (иначе невозможно), о том, что ему открылось в тумане Млечных Путей. В четырех словах, вот что он оттуда вынес: «никогда не подчиняйся необходимости». Это то же, что ночная борьба Иакова.

Было бы хорошо, если в школах начали бы, наконец, учиться открывать истину у больших поэтов, которые все, прямо или косвенно, связаны с библейским откровением. Хорошо рано задумываться над жизнью и угадывать про освобождающую роль жизни и об очищающей смерти. Лишь пройдя в нужное время через ворота смерти, освобожденная душа становится готовой к новой жизни. Пушкин был один из немногих в ту эпоху, кому это было приоткрыто. Шестов несколько раз повторяет, что Сократ возродился в Спинозе — не в переносном смысле, а в самом буквальном.

«Учитесь главному в Священном Писании, потом у Пушкина, у Лермонтова, у Толстого, у Достоевского, у Чехова», — читаем мы в последней и лучшей книге Шестова «Афины и Иерусалим». Вот на странице 256 строки о Чехове: «Памяти тишайшего писателя. В последних произведениях Чехова чувствуешь, что люди плохо слышат тебя, что нужно бы говорить громче, кричать. А кричать — противно. И говоришь все тише и тише, скоро можно будет и совсем замолкнуть».

Как-то, гуляя по залам Лувра, Шестов говорил: «История Авраама, Исаака, Иакова, Иосифа — семейная хроника четырех поколений. В ней не дано отвлеченного понимания жизни, но огненное понимание всем существом человека».

Здесь узнают, как творить, делать Жизнь, как не надо только размышлять о ней. Мы по-настоящему узнаем где, когда и для чего мы живем. Сперва книга Бытия — сотворение жизни и хроника одной семьи пастухов, заканчивающаяся началом пленения в цивилизованном Египте. Потом Исход из этого плена и подготовка к новым пленениям и исходам. Дальше мы вместе с пророками приближаемся к пониманию бессмертия души и воскресения. Завершение дано в Новом Завете — жизнь и дело Христа и апостолов».

* * *

Шестов был противником обучения догматам. «На некоторых учеников притязания разума производят неотразимое впечатление: если ум требует себе покорности — что ж, значит, имеет на то право. Но иных требования разума (“Афины”) удручают. В житии Авраамия Смоленского рассказывается, что ученики “унывали” от учителей. И о Сергии Радонежском передают, что он от учителя “томим был”. Ведь учителя только и живут от милостей разума. Ученики же, которых принуждают покоряться несуществующему всемогуществу, унывают и томятся» (О втором измерении мышления).

Вспоминаю, что в моей гимназии было то же самое на уроках катехизиса. Мы стыдились законопослушного доктринерства: все что угодно ближе к религиозной истине, чем дисциплина митрополита Филарета — который, однако, был современником Преподобного Серафима и Пушкина.

Бог не есть Бог логики, а Бог благой силы, святой воли. Ему нужно довериться, а не проверять Его нашей моралью, как учил отец философии Сократ. Те из людей, кто понял это, тем самым стали причастны свободе. Мы видим, что Шекспир и Пушкин часто доходили до свободы, но не имеет смысла доказывать это, потому что те, кто узнал свободу, поймут о чем идет речь: речь идет о свободе от законнической морали.

«Люди больше не верят ни Пушкину, ни святым. Разум заморозил их — разум хочет быть творцом и единственным творцом всего» (Афины и Иерусалим, последние страницы). «Библейские люди стыдились и боялись своего разума. Когда-то люди понимали, что путь в обетованную землю не открывается тому, кто, как пушкинский Сальери, проверяет алгеброй гармонию и, вообще, тому, кто “проверяет”. Стало быть, проверка, оглядка на свет знания — не ведет к лучшему, как нас учили и сейчас учат думать.

Настоящая истина может обходиться без согласия людей, она равнодушна к признанию и к доказательствам. И “наша совесть”, совесть, которая учит “покоряться и примиряться”, есть только загримированный и переодетый страх» — (страх перед смертью, которой нет, это разум придумал, что мы смертны).

Библейская вера не есть повиновение, как считают учителя, скопанные унынием. Даже своеволие лучше необходимости, потому что оно все же не толчетса на месте.

«В чем смысл истории?» — спрашивал Бердяев. Шестов отвечает Бердяеву — они были друзья и мыслители, близкие по духу. Они иногда совместно выступали и о главном никогда не спорили: «Не надо спрашивать о смысле. Существуют народы большой жизненной энергии, это связано с верой. Такой народ выдержал и татар, и крепостное право, и Сталина... Способность меняться (сейчас русские меняются)

не значит гибнуть, если эта перемена не в главном, не в глубине веры, т. е. доверия к Богу... Кантовское “ты должен” лежит в областях, куда луч веры не доходит». Бог не знает добра и зла. Бог все творит. И Адам до грехопадения был причастен божественному всемогуществу и только после падения попал под власть знания, и в тот момент утратил драгоценнейший дар — свободу. Ибо свобода не в возможности выбора между добром и злом, как мы обречены теперь думать. СВОБОДА ЕСТЬ СИЛА И ВЛАСТЬ НЕ ДОПУСКАТЬ ЗЛО В МИР. Утрата первоначальной невинности породила тревогу, уныние и страх. Страх перед чем? Перед ничем. Смерть, понимаемая как небытие, не существует. По Библии страх и стыд пришли не от неведения, а от знания.

«Наша воля поработана, она парализована, она в глубоком обмороке, она почти мертва. Знание отдало человека во власть несотворенных ложных истин, эмансипировавшихся от Бога. В этом страшное и роковое последствие времени, истории. Пробудиться от сна духа, который уже стал подобен смерти, сам человек не может. Но он может понять, что все возможно Богу, для Бога нет ничего невозможного, в том числе ВОЗМОЖНО БЫВШЕЕ СДЕЛАТЬ НЕ БЫВШИМ».

Этот текст часто встречается у Шестова, здесь выписываю из статьи Шестова о Бердяеве. Это можно пояснить так: «Вам казалось, что вы лишились свободы, на самом деле это был только дурной сон». Мы можем проснуться. В пробуждении наше спасение. Здесь, по Шестову, основа всего Священного Писания.

«Иисус сказал ему: Прозри! Вера твоя спасла тебя». (Лк. 18:42)*.

В. Н. ИЛЬИН

Л. И. Шестов. «Апофеоз беспочвенности»

В этом месяце исполняется годовщина со смерти нашего долголетнего сотрудника профессора Владимира Николаевича Ильина. «Русская Мысль» отмечает ее статьей покойного о творчестве Льва Шестова.

Очень рано — в студенческие годы как самого Л. И. Шестова, так и пишущего ныне эти строки В. Н. Ильина — появился блистательный первенец великого русского философа и богослова-метафизика Л. И. Шестова.

* Только что переиздана книга Льва Шестова *Sur la balance de Job*. Paris: Flammarion, 1971.

В ту же эпоху автор «Апофеоза беспочвенности» на шумел своей великолепной книгой «Шекспир и его критик Георг Брандес», где Шестов разделался тонко и остро с Г. Брандесом, северным Белинским, вполне заслужившим такой разделки, как и его русский дублет.

Заметим тут в скобках, что Георгу Брандесу было мало хулы на Шекспира, ему понадобилась еще хула на другого великого драматурга, тоже единственного в своем роде, — на Генрика Ибсена в «Пер Гюнте», где Георг Брандес ничего не понял, как и в других пьесах творца «Призраков», зато он нашел гений в таком на редкость бездарном глупце, как Бьернстерне Бьернсоне¹, которого Ибсен осмеял в «Союзе молодежи» и в других пьесах.

Л. И. Шестов уже в раннем, почти отроческом возрасте вполне обнаружил свой гений, который оказался не из тех, которые можно заманить в свои сети либерально-сентиментальной и гуманной размазней с розовыми переливами.

Одна из самых трудных философско-метафизических тем и проблем — это проблема так называемого обоснования («Begründung») и «исходного принципа». Здесь сколько не ходи, ни до каких линий, «где, как нам кажется, небо сходится с землей»², — не дойдешь.

Автор ставит вопрос: «...каким... путем может быть достигнуто единство и цельность в сочинении?» (стр. 11).

Вопрос этот имеет общий и насущный смысл не только для оправдания афористически паскалевско-ницшевской манеры автора. «Я убедился, что... нужно вновь разобрать по камням наполовину уже выстроенное здание и, рискуя возбудить против себя негодование читателей и в особенности критики, которая, разумеется, в разрушении традиционной формы не захочет увидеть ничего, кроме странной причуды, представить работу в виде ряда внешним образом не связанных мыслей. Нет идеи, нет идей, нет последовательности, есть противоречия, но ведь именно этого я и добивался...» (там же). «Беспочвенность, даже апофеоз беспочвенности, — может ли тут быть разговор о внешней законченности, когда вся моя задача и состояла именно в том, чтобы раз навсегда избавиться от всяких начал и концов, таким непонятным упорством навязываемых нам всевозможными основателями великих и не великих философских систем».

С иронической улыбкой, полной яду, говорит по этому поводу Л. И. Шестов: «Современный законодатель мысли устанавливает неизблемый принцип: уметь кончать. Но попробуйте допросить его: что дает ему право с такой уверенностью провозглашать свой закон — и вы услышите, что у него, в сущности, ничего, кроме “доказательств по аналогии”, нет за душой. Дом без крыши никуда не годится — размышления без начал и концов должны быть отвергнуты... Да и ведь вообще доказательства по аналогии — самые бедные и неубедительные доказательства, собственно говоря, даже и не доказательства» (там же, стр. 12).

Едко, сокрушающе, что и говорить! Кроме того, в наше время никто и не пишет философских систем в прежнем смысле — всякая попытка написать теперь что-либо подобное была бы принята за пародию и, во всяком случае, вызвала бы недоумение и даже веселое настроение.

И все же, подобное притязание на системность, или же даже на систему, появляется и в наше время — стоит вспомнить основные произведения таких корифеев метафизики нашего времени, как сочинения по феноменологии (феноменологической методологии), как работы Гуссерля или же гуссерлианцев, как Макс Шелер, Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс, даже Жан-Поля Сартра с примыкающими к нему, чтобы убедиться в том, что обоснования — подлинные или фиктивные — все же существуют.

Кроме того — «король умер, да здравствует король», — и если не новый король, то кто-нибудь из королевского дома. Ведь великолепные афоризмы Л. И. Шестова сплошь и рядом напоминают небольшие системы как по содержанию, так и по форме. Да и могло ли это быть иначе? И вообще, без этого минимума законченности, как в смысле начал, так и в смысле концов, — можно ли было бы хотя бы в грамматическом отношении вообще написать осмысленную фразу — ведь мы же не собираемся утверждать, что Л. И. Шестов когда-нибудь или где-нибудь собирался «эпатировать публику» явно бессмысленным набором фонетических изъятий.

Даже Л. И. Шестову — серьезному, гениальному мыслителю — не дано было избежать в своем творчестве такой существеннейшей части философской метафизики, как необходимость, так или иначе, но оценивать все то, что предстоит его сознанию.

Вот почему о Л. И. Шестове можно и должно сказать, что он очень отчетливый, морфологически ясный мыслитель с очень определенными оценками и переживаниями приемлемого и неприемлемого, любезного и отвратительного, здесь содержится то, что можно назвать эсхатологией начал и концов, не говоря уже о том, что вся апокалиптика содержится именно тут...

Мы еще прибавим три основные ценности, которые всегда объединяли глубоко дружеской связью, напоминающей связь сиамских близнецов, Н. А. Бердяева и Л. И. Шестова. Я имею в виду личность, свободу и творчество.

Правда, его аксиологическая расценка творчества дышит глубоким пессимизмом, она отравлена неисцелимою горечью. Здесь-то окончательно выясняется, что безо всякой системы все существо Л. И. Шестова напоено смертной горечью отравленной и разбитой жизни.

«Восторги творчества»: Пустые слова, придуманные людьми, никогда не имевшими случая на личном опыте судить о том, что такое творчество, добывавшими свое суждение путем умозаключения: если творение доставляет нам такое великое наслаждение, то что же должен

был испытывать сам творец На самом деле, творец обыкновенно испытывает одни огорчения. Всякое творение есть обыкновенно творение из ничего. В лучшем случае перед нами безобразный, бессмысленный, большей частью упорный твердый материал, с трудом поддающийся обработке. Да и неизвестно, как его обрабатывать. Каждый раз в голову приходит новая мысль, и каждый раз новую мысль, на мгновение показавшуюся блестящей и очаровательной, нужно отбрасывать, как негодный хлам. Творчество есть непрерывный переход от одной неудачи к другой» (там же, стр. 68).

И хорошо, прибавим мы от себя все это, и отчетливо осознается:

...с холодным вниманием вокруг —
и убедисься, что и жизнь и творчество
Такая пустая и глупая шутка...³

Но тут приходит в голову общая трагедия миротворческого, космогонического процесса — вплоть до той великой катастрофы, которую можно назвать «неудачей Бога» и которая заключается в том, что одни богословы именуют падением Денницы, другие (например, Св. Григорий Нисский⁴, «изобретением зла» или «спором Бога с дьяволом за обладание Иовом», «крестной богооставленностью») и мало ли еще какими поистине ужасными словами, и где совсем не до литературно-метафизической и даже не до «божественной игры в творчество» А. Н. Скрябина в его Третьей симфонии⁵.

Согласно Юнгу (см. его замечательную книгу — «Ответ Иову»), Бог, вместо ответа (хотя были и «ответы»), разделил судьбу Иова, в чем, собственно говоря, и сущность христианства. Выходит так, что Бог не смог, или не захотел, отклонить удары, направленные на Иова (которые Он же Сам вызвал), но зато Сам взошел на тот же Крест, который был уготован Иову в этом ужасающем и до последней степени соблазнительном «скандальном» процессе, в «диалектике» Бога и Иова (т. е. человека), да еще в лучшем его экземпляре. Выходит также и то, что Бог, задумав миротворение, знал, на что Он шел... Но тут встает многообразный призрак свободы, и все заволакивается непроницаемой пеленой того, что гностик Василид называл «великим неведением» (ге мегалэ агнойя)...⁶ И вот философ, богослов, метафизик (и «творец» в этих областях) шатается как пьяный, и того и гляди упадет, и кто подаст ему руку... ведь речь идет о том, чтобы обнаружить величие, силу и свободу человека... Ну а если вместо великолепных и блестящих вещей обнаружатся — и как это часто случалось, случается и будет случаться — ничтожество, слабость и рабство, обнаружится какой-нибудь ленин в нем — тогда что?

Или вместо «Наполеона Бельведерского» (по выражению одной советской «специалистки» из разворованного Эрмитажа) выглянет красавец Брежнев, тогда что?..

Да, Л. И. Шестов прав: «Общее состояние творящего — неопределенность, неизвестность, неуверенность в завтрашнем дне, издерганность» (там же).

Правда, после провала решительно всех «наличностей», и даже когда из-за умножения беззакония иссякает любовь и нет сил произнести великое «Верую, Господи, помоги моему неверию», когда слова молитвы замирают на оледенелых устах и глаза становятся слепы для узрения чуда (может быть, оно имело место, а может быть, его не было в помине), остается еще одна добродетель, входящая в великую Триаду Веры, Надежды и Любви, — остается — Надежда, или, выражаясь сильнее, — упование...

По всем вероятностям, все в мире — и в творчестве — им и держится. Великая беда в том, что «чем серьезнее, значительнее и оригинальнее взятая на себя человеком задача, тем мучительнее его самочувствие» (Л. И. Шестов, цит. соч. стр. 68). Эта ужасная «обратная пропорциональность» такова, что весьма скоро может наступить такое состояние, когда в предсмертном борении страдальцу остается только крестный вопль о богооставленности:

Боже мой, Боже мой, зачем ты меня оставил?

И трудное утешение бесспорно великого А. С. Хомякова в том, что «с нами Бог оставленный Богом»⁷.

...Трудно страдать без почвы. Но Л. И. Шестов выбрал себе этого рода разновидность крестной муки. Впоследствии, в таких работах, как «Афины и Иерусалим», «На весах Иова», «Киркегаард», «Скопанный Парменид» (не считая «Гефсиманской ночи»), Л. И. Шестов показал, что это именно так.

В. К. ЗЕЛИНСКИЙ

Великий молчальник

Se moquer de la philosophie,
C'est vraiment philosopher.

*Pascal**

Язычник (христианину): «Скажи, брат, если ты чтить Бога, который есть истина, а мы не намерены чтить Бога, который не есть Бог в истине, то какая разница между вами и нами?»

Ник. Кузанский. «О сокровенном Боге».

* «Смеяться над философией — значит поистине философствовать». Паскаль.

Вот, Он убивает меня; но я буду надеяться!..

Книга Иова, 13:15

I

Знание — откуда оно, к чему? Задаться таким вопросом для Шестова — все равно что спросить: с чего началось грехопадение человека?

С непослушания — говорят одни. С прелюбодеяния — говорят другие. С гордыни и обольщения — соглашаются все. Поддавшись наущению змея, Адам и Ева преступили прямой запрет Божий. Ибо тот, кто был *хитрее всех зверей полевых**, сказал жене: когда съедите плоды с древа познания, *откроются глаза наши, и вы будете как боги, знающие добро и зло***. Тысячелетиями мы, люди, читаем эти строки, толкуем их так и сяк и как будто не видим самого простого, того, что написано — что в самом похищении знания тайлось начало греха. *И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, что оно приятно для глаза и вожделенно, потому что дает знание...****

Вкусив знания, мы и стали грешниками; оказавшись изгнанными из рая, мы принялись познавать; природу с ее законами, самих себя с нашим познанием и, наконец, Бога с Его свойствами. Познание выросло из удаленности, удивленности, сиротства и тотчас же превратилось в самоцель. С незапамятных времен мы знаем, что хорошо само по себе и что само по себе плохо, знаем суверенное добро и вечное, неизменное зло. И эти наши знания, даже самые благочестивые из них, стали *как боги*, захватили мир в свое владение, опутали его своими необходимостями, посмели распорядиться самим Творцом, обуславливая Его волю нашей мудростью и нашим милосердием, создав для Него и для людей нерушимый твердый порядок, которому все обязаны свободно и радостно повиноваться... «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит?» — мучается Иван Карамазов. Шестов даже и не спрашивает: для чего? Он знает. Познание для него — проклятье рода человеческого. «Чертово добро и зло», «самоочевидные истины», «торжествующие идеалы» — они, как идолы, которым люди готовы всегда служить и жертвовать всем, что имеют. Примириться с тем, что однажды утраченного никогда не вернуть, — разве это не жертва идолу?

«Змей не обманул человека, — повторяет он с горькой торжественностью. — Плоды с дерева познания добра и зла, т. е. разум, все черпающий из самого себя, стал принципом философии на все времена. “Критика разума”, заключающаяся в предостережении против дерева познания, от которого должны прийти в мир все беды, заменена «не-

* Быт. 3:1.

** Быт. 3:5.

*** Быт. 3:6.

доверием к недоверию», и Бог был изгнан из сотворенного им мира, и власть Его полностью перешла к разуму, который, хоть он мира и не сотворил, предложил человеку в неограниченном количестве именно те плоды, от которых Творец его предостерегал. Надо думать, что именно «неограниченность» более всего соблазнила человека. В том мире, где плоды с дерева познания стали не только принципом всей последующей философии, но уже стремились превратиться в принцип самого бытия, мыслящему человечеству грезилась возможность величайших побед и завоеваний»*.

Мы вступаем в область странного мышления, загадочной философии. Загадочно не то, что провозглашено здесь, хотя и само «учение Шестова» необычно, провоцирующее и как бы всегда недосказано, не выявлено до конца. Загадочно притяжение самой этой философии, и, может быть, не философии вовсе, а «художественного исследования» самых последних гадательных, темных вещей, когда-то от нас ускользнувших, сокрывшихся от человеческого зрения, ослепленного разумом. Не вправе ли мы назвать Шестова одним из первых художников среди всей плеяды русских религиозных философов, благословенных, каждый по-своему, собственной жизнью слова? И все же шестовский дар в чем-то особый. Его мысль не ищет никакого словесного «успеха» для себя (речь его строга, добротна, безыскусна, порой даже утомительна своей охлажденной правильностью), но мысль эта не может, не хочет, не умеет быть попросту мыслью. Она не излагает себя, не себя изображает, она стремится что-то подспудное собою выразить, исполнить, она всегда облекается в некий сюжет, интеллектуальную интригу, драму, повесть с завязкой и развязкой, даже если все пространство этой повести замыкается недолгим размышлением, наброском, вариацией, этюдом. Но главное, облекается она в чужую душу, чужую тоску, чужое прозрение, и только там чувствует себя как дома.

Отсюда берет свое начало философский жанр, органически шестовский — жанр скитаний, «странствования по душам». Он — и «очарованный странник» русской философии и нигде не уживающийся скиталец, не имеющий ни града, ни даже собственного философского очага, у которого можно было бы согреться, почти не строящий «учения» — того, что можно было бы легко изложить, уложить, сопоставить, отмечая влияния и заимствования, он — страстный наблюдатель, едва ли не обитатель чужих духовных миров, упорно запирающий свой собственный, он — сочинитель притч, первопроходец нерассказанных биографий, открыватель тайников, гранильщик афоризмов, он — собрат и спутник душ, через которые — отраженным светом — может пробиться и отблеск правды о нем самом. Но чтобы заполучить эту

* Шестов Л. И. Афины и Иерусалим. Париж, 1951. С. 91.

правду или хоть какую-то доступную нам частицу ее, следует отправиться обратно — тем уже протоптанным, тем «странническим» путем, которым он сам когда-то отправлялся за душами своих философских героев. Его маршрут — то, в чем, собственно, выявляет себя «учение Шестова», — продуман и четок, даже и при всех кружениях своих, но цель его странствований притягательна и странна. Мы вступаем в область философии, посвященной, нет, скорее, замороженно предавшейся исследованию, может быть, одной-единственной проблемы, одной тайны — падшего знания. Тайны человеческого познания добра и зла, а также неодолимого соблазна и отравленных плодов этого познания. Тайны змиева искушения: *будете как боги*. Наконец и тайны самого искusstителя, коему мы отдали себя в добровольное рабство — разума.

II

Лев Шестов родился в 1866 году в Киеве и умер в конце 1938 года в эмиграции, в Париже. Но и задолго, за десятки лет до того времени, когда людям его склада стало нечем дышать на родине, Шестову пришлось прожить долгие годы за границей, в основном в Швейцарии, у подножья Альп. Жизнь его протекала, в общем-то, в стороне от «роковых минут» и «высоких зрелищ» его эпохи, всего лишь — на фоне их. Лично он не был в эти зрелища особенно вовлечен, всецело интересуясь тем, что выходит за пределы истории, что стоит по ту сторону человеческих правд, свершений, схваток. Но именно таким людям, что слышат порой самые отдаленные, почти неразличимые толчки, но как будто не воспринимают землетрясений, изредка удается уловить в своем времени нечто неисследимое для других.

До настоящего времени вышло двенадцать философских книг Шестова, последняя — почти через тридцать лет после его смерти*. Время от времени ранее неизвестные его статьи, дневники, записки публикуются до сих пор¹. Но мало есть авторов, о которых с большим основанием можно было бы утверждать, что все их работы складываются по сути в одну — с единой настойчивой, исподволь нарастающей темой. На протяжении всего шестовского пути нас сопровождают одни и те же «вечные спутники», одни и те же вечные оппоненты (часто те и другие в одном лице). Он не умел и не хотел отвлекаться от своей самой важной, значительнейшей темы, от великой и последней борьбы.

* «Шекспир и его критик Брандес» (1898), «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Нитше» (1900), «Достоевский и Нитше» (1903), «Апофеоз беспочвенности» (1905), «Начала и концы» (1908), «Великие кануны» (1912), «Potestas Clavium» (1923), «На весах Иова» (1929), «Киркегард и экзистенциальная философия» (1939), «Афины и Иерусалим» (1951), «Умозрение и Откровение» (1964), «Sola Fide» (1966).

И эти слова здесь — не расхожая риторическая фигура. Это точное повторение двух самых строгих и выношенных его формулировок, двух самых шестовских, хотя и платиновских изначально, его определений философии. Философия по Плотину есть *to timiotaton* — буквально то, что более всего ценится, что читается превыше всего, значительнейшее, единое на потребу. «Великая и последняя борьба ожидает души», — то и дело повторяет за Платином Шестов. Так, в последней статье своей, названной «Памяти великого философа» и посвященной Гуссерлю, Шестов вспоминает о самом важном и остром споре с ним: «Перед тем у нас разгорелся горячий спор по вопросу — что такое философия? Я сказал, что философия есть великая и последняя борьба — он мне резко ответил: *Nein, Philosophie ist Besinnung*»*.

Этот спор он ведет на протяжении всей жизни, начиная с того момента, как для него «распалась связь времени» — трагического потрясения его молодости, истоки которого остались неизвестными, и кончая предсмертной болезнью, когда он писал о Гуссерле, незадолго до того умершем. И более чем за сорок лет он так и не был не то, что кончен, но хотя бы смягчен, отстранен, остужен этот спор. Но вместе с тем сам он — спор с философией-рефлексией, с философией — созерцательным размышлением — постоянно оттенял и очеркивал то, как философ понимает собственную задачу. Здесь, в этом споре, подспудно совершалось и самопознание философа — не утешительное самопознание «наедение с собой», с восхождением на снежные вершины бесстрастия и всеведения, — но непосредственное, даже вопреки воле мыслителя, выявление предмета его философствований, его темы, его правды, его «исходной заботы» («*Ultimate concern*», как говорит Тиллих, про «значительнейшего», как говорят Плотин и Шестов, — и в силу этого такое определение-самопознание тотчас ставит нас в самый центр шестовской мысли. Не только то, что есть философия сама по себе, но и то, что есть в ней самой, то, что раскрывается из мысли, то, что исследуется ею, то, что обещается, манит, пробивается издалека, и даже то, что не дается в руки, — суть «значительнейшее» и «великая и последняя борьба»).

Борьба — с кем, во имя чего? И что — «значительнейшее»? Собственно, ответить на эти два вопроса — значит исполнить едва ли посильную задачу: разом сказать все о Шестове. Но здесь, в этих вопросах, — пульс его мысли. Как подступиться к ним? Окольный путь в данном случае может оказаться короче прямого; ведь философия Шестова всего естественней чувствует себя в притчах, проще всего пересказывается в «историях». Именно в иносказаниях его мысль обретает гибкость и сочность, в намеках и легендах получает для себя нестесненный простор.

* Шестов Л. И. Умозрение и Откровение. Париж, 1964.

«Ангел смерти, — рассказывает он, — 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, явившись за душой, ангел убеждается, что пришел слишком рано, и тогда, оставляя душу для земной жизни, он незаметно оставляет ей еще пару глаз из бесчисленных собственных. И человек начинает жить, одаренный теперь уже новым — «иным» зрением, помимо того, которым он владел раньше. «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». Однако «иное зрение» в обыденной жизни побеждается старым, тем, что имеет в своем распоряжении и слух, и осязание, и разум, и коллективный опыт человечества, и освященный традициями авторитет. И все же новое зрение иногда вырывается из плена старого, разрывает его коросту, разбивает его стены — стены видимого, надежного, плотно сколоченного мира, на которых во времена «подпольного» героя» Достоевского неизменно писалось, что «дважды два — четыре», а ныне та надпись почти стерлась и на месте ее намалевано, что «свобода есть осознанная необходимость», «материя первична» и прочее, что по смыслу как будто противоположное, а в духе одно, — а за ними, за теми стенами, открываются вдруг видения фантастические, «незаконные», ибо по законам, здесь написанным, их нельзя не осудить как нелепости, галлюцинации, а то и худшее что-нибудь. Не обязательно священное или романтическое безумие развязывается новым зрением — чаще «то безумие, за которое сажают в желтый дом»*.

Философски или эстетически Шестову вовсе не нужно это зрение оправдать. Оправдать было бы очень просто — взять лишь несколько ходовых метафор, оставляющих приятный звон в читательских ушах. Нет, он готов его как угодно унижить, лишит почти всякой славы земной и тем бесславием еще раздражить. «Я самый гадкий, самый смешной... самый глупый», — надрывается любимый им герой «Записок из подполья». Но не то ли говорят о себе и святые? — спрашивает Шестов. Новые глаза открывали им нечто такое, что ветхий человек, в них живущий, должен был ужасать их своей греховностью. Так «начинается борьба между двумя зрением — естественным и неестественным, — борьба, исход которой также кажется проблематичен и таинственен, как и ее начало...»**.

На обычном, принятом, философском языке это называется борьбой с рационализмом. Когда Шестов становится объектом критического

* Шестов Л. И. На весах Иова. Париж, 1929. С. 29.

** Там же.

внимания — что случается не так уж часто, — он, конечно же, объявляется иррационалистом, а исходя из этого — абсурдистом и фидеистом, экзистенциалистом и индивидуалистом, словом, втискивается в одну из тех «общих идей», с которыми он сам до изнеможения боролся. Но все эти определения не точны и в конечном счете не истинны просто потому, что недостаточно радикальны. Шестов даже не иррационалист; он — человек, раздирающий коросту ветхого зрения, без конца бьющийся головой об стену. Можно ли назвать это философией? Именовать ли такое экзистенциализмом, индивидуализмом, солипсизмом или трагикомической одержимостью? И считать ли нам «великой борьбой» то, что сам Шестов не в силах остановиться, отвлечься, отдохнуть, пробиться наконец, чтобы самому уйти в тот открывшийся новому зрению мир, о котором он столько рассказывает и куда так зовет и манит... Не знаю, существовал ли больший однодум в истории философии; все «странствования» его складываются в одно нескончаемое скитанье, все драмы с их завязками и развязками пугающе похожи друг на друга. Однако все эти развязки как бы временны, условны, ненадежны... «Странное дело, — пишет о. Василий Зеньковский, — после торжественных похорон рационализма в одной книге, он снова возвращается в следующей книге к критике рационализма, как бы ожившего за это время. Но все это объясняется тем, что, разрушив в себе один слой рационалистических положений, Шестов натывается в себе на новый, более глубокий, слой того же рационализма»*.

Но не только от книги к книге, но и от раздела к разделу, от размышления к размышлению, от одного афоризма к другому Шестов, в отличие, скажем, от Ницше, стилем и пафосом мышления которого он, видимо, был захвачен, повторяет в сравнительно немногих вариациях одну и ту же тему, то утверждая, то призывая, то спрашивая:

«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?»**

«Нужно не усыплять себя “объяснениями”, хотя бы метафизическими, загадок бытия, нужно будить и будить себя. Для того же, чтобы пробудиться, нужно мучительно почувствовать на себе оковы сна и нужно догадаться, что именно разум, который мы привыкли считать освобождающим и пробуждающим, — и держит нас в состоянии сонного оцепенения»***.

«И метод, и логика, и разум — все это средства, скрывающие от нас действительность. Нужен подъем души, нужна именно способность

* Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1950. Т. II. С. 324–325.

** Шестов Л. И. На весах Иова. С. 75.

*** Шестов Л. И. Potestas Clavium. Берлин, 1923. С. 127.

избавиться от метода, от всякого контроля, налагаемого на нас “логикой”. Нужен порыв, восхищение»*.

И вот еще: «Она (человеческая душа) рвется на простор от домашних пенатов, изготовленных искусными руками знаменитых философов. Ей часто об этом некогда и думать. Она не умеет дать себе отчета в том, что разум, превративший свой бедный опыт в учение о жизни, обманул ее. Ей вдруг дары разума — покой, тишина, приятство — становятся противны. Она хочет того, чего разуму и не снилось. По общему, выработанному для всех, шаблону она жить уже не может. Всякое знание ее тяготит — именно потому, что оно есть знание, т. е. обобщенная скудость. Она не хочет знать, не хочет понимать, чтобы не связывать себя. Разум — сирена: он умеет о себе и о своих тайнах рассказать, будто его учения не связывают, а освобождают. Он только и говорит о свободе. И обещает, обещает, обещает. Обещает все, кроме того, что ему не дано постичь, даже заподозреть»**.

Итак, борьба с рационализмом? Можно привести еще сотни цитат — проклятий, издевок, недоумений, намеков, наскоков, выпадов, вздохов, разоблачений, сдавленных воплей, — их интонации могут быть различными, но цель неизменно одна: развенчание разума. Шестов убежден — и это убеждение, видимо, навсегда засело в нем с молодости, — что мир, по крайней мере, цивилизованный, только и делает, что боготворит разум и все провозглашенные им «вечные истины». Нужно помнить о времени, когда это убеждение сложилось, — мирное угасание XIX столетия, эпоха позитивизма, неокантианства, рационалистического самодовольства европейских университетов. Еще не кончился век, уверенный в своих знаниях, незыблемых принципах, в испытанных, упитанных добродетелях, век, ступавший по твердой земле и потому породивший среди прочего и пресловутый «аморализм» Ницше, и шестовский «апофеоз беспочвенности», что в иные эпохи могут легко обернуться гротеском. Ну а Шестов — он и через тридцать лет все как будто еще задыхается в атмосфере Конта, Спенсера, Наторпа и Ренана, все еще дразнит их и подкалывает (хотя едва ли и помяная их к тому времени уже идиллические, музейные имена), все еще посылает до смешного серьезный вызов канувшему веку, тот вызов, что явным образом окрашивает тон его мысли. И никакие «самоочевидности» первой половины века двадцатого, от очной ставки с которыми и ему не удалось уберечься, не только не разубедили его, а, напротив, еще более убедили его в главном: мир фанатически поклоняется разуму. И он оказался прав — как раз вопреки очевидности. Другое дело, что разум может испытать ряд неожиданных метаморфоз, что почтенные «идеалы» могут водить карнавалы, переменив маски

* Шестов Л. И. *Sola fide*. Париж, 1966. С. 61–62.

** Шестов Л. И. *Potestas Clavium*. С. 64.

профессоров на вампиров, что «вечные истины» перевернулись бы в своем хрустальном гробу, едва взглянув на своих прямых и законных наследников. Это уже иная тема в истории суверенности человеческого разума — тема его диалектических приключений, и Шестов ее не касается. Он метит глубже и уже, его несменяемая мишень — разум как единственный критерий истинности для неба и земли, единственный законодатель, владыка и судия.

Не рассудок, нет, не какой-нибудь здравый смысл, который так привыкли попирать ногами отвлеченные философы, взбираясь на высоты Большого Диалектического Разума, ибо в разделении этом уже открывается королевская дорога какому-нибудь надменному и захватническому Познанию во главе с Мировым Духом или Законами Истории, нет, разум в лучшем и наифилософском смысле слова является главным врагом Шестова; а рассудок — что ж? — с ним он даже готов назло разуму и помириться. Он, ничуть не стесняясь и даже демонстративно, мирится с ним, когда происходившие вокруг него великие исторические события казались ему явным помешательством. Впрочем — перефразируем здесь Камю, — можно быть завзятым противником разума, но не обязательно быть дураком. Шестов, следует подчеркнуть это, вступает в борьбу не только с «плохими», но и с наилучшими традициями западной философии (оставаясь внутри нее), с философией как таковой в буквальном, древнем и благородном смысле слова — любви к мудрости.

«Какой профессиональный философ — назовите хоть одного — совершенно один против всех смог бы, подобно ему, без колебаний и ожиданий и с такой великолепной уверенностью ввязаться в битву, явным образом проигранную?» — не без пафоса спрашивает Луи Альтюссер в своей книжке о Ленине*. И действительно, Ленин и Шестов — два мыслителя (едва ли когда интересовавшиеся друг другом, едва ли и читавшие друг друга всерьез), что начинают свой бой на противоположных флангах с противоположными целями, но каждый — один против всех, не считаясь с философскими приличиями, идя напролом. Ленин и Шестов, при всем различии их культур, — две «крайности» русской, может быть, и мировой мысли, не ведавшие друг о друге в философии, но странным образом сопряженные в своем отношении к разуму. Один, не побоявшийся воплотить собою — делом своим и собственной эмпирической личностью — исторически необходимое движение Мирового Разума (пусть и слегка в русифицированном варианте) в сторону тотального подчинения мира некой, якобы ему присущей, Закономерности, ни разу даже не усомнившийся в полноте, адекватности и окончательности такого воплощения; другой — решившийся из неведомой глубины, из опыта «смертного» зренья и неизреченной

* *Althusser L. Lenine et la philosophie. P., 1969. P. 36.*

свободы бросить разуму проклятие во всех его повседневных или всемирно-исторических, или трансцендентных принуждениях — жест с философской точки зрения шокирующий и абсурдный.

Ибо что такое традиционно разум согласно этой точке зрения? Не что человеческое, и весьма человеческое, т. е. частное, ограниченное, но полезное в практической сфере; философы, избегающие крайностей материализма и спиритуализма, откроют законы его познания, подсчитают категории, возвысят его над рассудком, опишут обстоятельства, при которых пригоден разум и при которых лучше воспользоваться интуицией и «моральным чувством». Но Ленин и Шестов ощущают разум иначе — как то, что выходит за пределы «умствований» или мнений, как то, что стоит за ними и их определяет, как то, что объективно: присуще миру, познаваемому людьми. По-разному понимались ими «объективное» и «всеобщее», естественно, по-разному толковался и «разум», так что у нас нет даже одного языка для описания общих для них философских реалий. Может быть, уместно в академическом плане представить Шестова русским Киркегором-антигегелем, но Ленин-то здесь причем? Ибо тот действовал в «разуме», но воспринимал его совсем не по-гегелевски, не как Судьбоносную Необходимость, которую перстом начертано осуществить, не как покорение реальности фантому абстракций (в какую ярость привело бы его подобное предположение!), но просто как задания текущей политики, как неизбежную диалектику классовой борьбы, как совершенно предопределенную историей замену старого новым. Шестов же о разуме со стороны *мыслил*, всем существом своим переживая ту внемерную, ту религиозную драму, которая в разуме скрыта. Именно здесь — в сокровитности, вне каких-либо преходящих вещей, совершалась его философская борьба. Но с рационализмом ли?

С рационализмом классически боролся, скажем, Бергсон, мыслитель гораздо более богатый и в глазах современников увлекательный. Но все его богатства — интуиция, динамика, длительность, *elan vital*, примат воли над сознанием — Шестову ни к чему, и в бергсоновской победе над рационализмом он легко угадывает еще одну апологию «общих понятий». Нет, его собственная — «великая и последняя» — борьба разрушает все замаскированные опоры, отвергает все утешения и даже на интуиции и сокровенном иррациональном «я» отказывается помириться.

III

«Мне кажется, что мир спит», — читает он в «Короле Лире». «Пока душа в теле, — приводит Шестов слова Плотина, — она спит глубоким сном».

«...Во сне мы так же мало подозреваем, что находимся во власти заворожившей нас посторонней силы, как и наяву. Подозрение является,

или начинает являться, лишь тогда, когда мы начинаем чувствовать, что овладевшая нами сила враждебна нам, когда сон превращается в кошмар. И тогда нам приходит на ум та нелепая и бессмысленная идея — все ведь бессмысленное и нелепое узнается по тому признаку, что оно заключает в себе внутреннее противоречие, — что эта действительность не есть подлинная действительность, а только сонное видение, обман, иллюзия»*.

Философия Шестова — сказали мы — проще всего пересказывается в «историях». Возьмем очерк «На Страшном Суде» — о последних произведениях Льва Толстого. Герой неоконченного рассказа «Записки Сумасшедшего», богатый помещик, отправляется покупать имение и рад, что оно достается ему почти даром и ему будет выгодно купить его. Но вдруг по дороге во время ночевки в гостинице им без всякой видимой причины овладевает невыразимая тоска. Вокруг ничего не изменилось, но все, как по волшебству, изменилось внутри. То были покой и уверенность, теперь — неодолимый, непонятный страх. Точно также «отправляются за имением» и другие герои Толстого: Иван Ильич ездит в суд и в гости, отец Сергей, бывший князь Степан Касатский, совершает монашеские подвиги, говорит наставления, принимает богомольцев со всей России, даже удивляет праведностью Европу, а Василий Андреевич Брехунов строит свои амбары и кабаки, талантливо торгует и обсчитывает работников — каждый в своей колее, на своих проторенных дорогах делает по известному распорядку то, что считается людьми нужным, значительным или полезным. И все они до рокового переломного момента, как, впрочем, и сам Толстой, когда он писал «Казачков», «Войну и мир», «Анну Каренину», — все они глубоко убеждены, что «их сон, их жизнь и их “общий мир” есть единственная, последняя и окончательная реальность»**. И они этой реальностью загипнотизированы и ничего не ведают о том, что живут под властью посторонней силы. И вот они пробуждаются...

Их будят ослепительные, но мгновенные «откровения смерти», страх, боль, ужас, сознание немощи, на дне которых вдруг — благодатные озарения. Позади — тяжелый, крепкий сон жизни; суды, успехи, гости, построенные амбары, купленные имения, написанные романы — все накопленное, все праведное, все «удивлявшее Европу», впереди же... Тьма? свет? пустота? спасение? Иван Ильич и Брехунов умирают, отец Сергей бежит от своего монашества, старчества, гордыни, чтобы кончить когда-нибудь жизнь «на заимке у богатого мужика». Там — смерть, обрыв, здесь — художественно отчеркнутое смирение, завесу которого нам уже не дозволено приподнять, здесь — растворение в покаянном толстовском добре (которому в молодости Шестов

* Шестов Л. И. Афины и Иерусалим. С. 97.

** Шестов Л. И. На весах Иова. С. 102.

посвятил целую книгу), т. е. опять-таки возвращение к разуму! — погружение в сон. Кажется, что вся его философия располагается словно на узкой кромке между миром здешним, где господствуют старое зрение, вечные истины, законы аристотелевской логики, тяжелые сны, и тем миром, к которому пробуждаются, куда выходят из темной платоновской пещеры, освобождаясь от уз. Его интересует именно это освобождение, пусть через бегство, пусть даже через смерть. Не сном, но и не явью захвачена шестовская философия, не сном, но пробуждением — от внезапного ли толчка, неожиданной встряски, потрясения, экстаза, боли, смерти. Но пробуждение — недолго длится. Долог сон, цепко схваченный логикой и обыденным зрением, и на нем можно выстроить множество прочных и ладных философий, не разгадана действительность, что начинается за его порогом, но и там можно как-то задержаться («экстазы», видения), но краток и мимолетен момент перехода из одной реальности в другую, перехода, который Шестов одолевает на протяжении всей жизни, всегда лишь сопровождаая на нем своих философских героев.

Он, кстати, совершенно не «эстетический» читатель; ему дела нет до известной дистанции, до литературной условности, он занят только правдой сердца художника — не художественной правдой, а правдой человеческой, той подспудной внутренней правдой, что лишь в условности облекается. И Толстому — так видит его Шестов — надлежит эту правду исполнить; то, что угадывалось, прозревалось им в Иване Ильиче, отце Сергии, Брехунове, происходит и с ним самим. Он (Толстой), как один из сыновей в знаменитой евангельской притче, всю жизнь говорил тому, что звало и будило его: «Не пойду». Пойду — за разумом, всегда самому себе равным, за обязательным нравственным законом, за собственным толстовским писанием. Говорил: «Не пойду» — и в конце концов идет, уходит от Ясной Поляны, от славы, от мудрости, от учительства, даже не уходит — бежит «за несколько до смерти, без всякой нужды, без всякой “причины”, без “достаточного основания”, без всякой нужды, сам не зная, куда...»*. «Иду, иду!» — радостно, умиленно говорило все существо его. И он <Брехунов> чувствует, что он свободен и ничто уж больше не держит его».

Возьмем Плотина, столь далекого и от Толстого, и от его «героев, но в глазах Шестова совершающего очень похожий путь. Философия Плотина, — говорит он, — которую он сам определил одним словом — *to timiotaton* (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...»**. Зло

* Шестов Л. И. Умозрение и Откровение. С. 169.

** Шестов Л. И. На весах Иова. С. 333.

по Плотину-Шестову в колдовстве разума, заморозившего мир, зло в том, что душа спит. И те, кому было обещано какое-то пробуждение, всеми силами пытаются стряхнуть с себя сон. Но ведь сама борьба происходит во сне, и сон находит для себя разумные доводы и «достаточные основания», на которых философы возводят свои системы. То, что Плотин учил об этике, о космологии, натурфилософии, то, как он строил свою теодицею, то, чему вообще учат философы, как о них рассказывают затем учебники, чувствуется, интересуется Шестова едва ли больше, чем вынесенные Иваном Ильичем приговоры и выстроенные Брехуновым амбары и кабаки. Он весь — в сокровенной (иной раз только им и воспринимаемой) борьбе, он целиком сосредоточен на том изначальном решении, что принимается философом — в пользу ли разума, самоочевидных истин, мира, околдованного необходимостью, автономного добра, теодицеи и этики («искусства творить «естественные чудеса»), идеальных сущностей, сотворенного разумом Бога (наивысшая идеальная сущность), кошмара видимой действительности, темной пещеры, где на стене написано «дважды два — четыре», или в пользу...?

С пронзительной, оскорбительной ясностью ставится этот вопрос в шестовском «завещании о Гуссерле» — «Памяти великого философа». «И вот, когда я сказал ему, повторяя почти дословно то, что потом было написано в «Скованном Пармениде»: «В 399 году отравили Сократа. После Сократа остался его ученик Платон, который, ‘принуждаемый самой истиной’ (выражение Аристотеля) не мог говорить, не мог не думать, что Сократа отравили. Но во всех его писаниях слышится только один вопрос: точно ли в мире есть такая сила, такая власть, которой дано окончательно и навсегда принудить нас согласиться с тем, что Сократа отравили? Для Аристотеля такой вопрос, как явно бессмысленный, совершенно не существовал. Он был убежден, что ‘истина’ — собаку отравили, равно как и ‘истина’ — Сократа отравили, равно навеки защищены от всяких человеческих и божественных возражений. Цикута не различает между собакой и Сократом, и мы, принуждаемые самой истиной, обязаны тоже не делать никакого различия между Сократом и собакой, даже бешеной собакой”. — Когда я это ему сказал, я ждал, что его взорвет от негодования»*.

Или — навсегда отравили Сократа (то, что Сократ, в отличие от собаки, не убежал от смерти и сам поднес цикуту ко рту — дела для Шестова не меняет) и сама неподвижная окаменевшая истина насильно нас принуждает согласиться с этим, или — мы не примем ее насилия, бросимся с размаху на эту каменную очевидность, будем колотиться об нее головой, — вот как ставится им знаменитый вопрос: или-или? Именно от этой стены начинается философия Шестова, и сюда же,

* Шестов Л. И. Умозрение и Откровение. С. 305.

после «странствований», она и приводит. Или признаем мы неоспоримость и каменность этой стены, или отважимся считать ее наваждением? Не то, что конкретно познают философы и на чем строится затем их земное величие, интересуется его, а то, с какой силой, с какой глубиной и вдохновением ставят они вопрос о значимости познания. Хотя бы только ставят. Ибо решают его, в итоге, все одинаково. Даже немногие избранники — и Шестов со знакомым чувством торжествующей безнадежности констатирует это, — даже Ницше, Киркегор, Достоевский бегут от своих видений и абсурдов под кров общепользуемых разумных и темных истин — назад, в пещеру.

Ну а там, наверху? Там, за стеной, где кончается власть общеобязательного? Там, за «откровением смерти», за бегством, за обрывом, за последним прозрением — что ждет нас там? Какая неведомая воля, какое пристанище? «Бежим в дорогое отечество! — повторяет Шестов за Платином. — Отечество наше там, откуда мы пришли, там же и отец наш!»

Но сам он никуда не бежит — ни за Платином, ни за Толстым, ни за Достоевским. Потому ли, что некуда? Потому ли, что не знает пути? Потому ли, что не умеет — не может сбросить с себя пути необходимости, бремя оглядок, балласт мудрости? Или все это — внешнее, лишь маскирующее собой суть? Всякий раз, когда вместе с ним мы делаем этот рывок к «преодолению самоочевидностей», мы наталкиваемся на что-то недоговоренное и мучительное в Шестове — вечное обещание рая, непрестанное отстранение того, что мешает, борьба с теми, кто стоит на пути, «великая и последняя борьба» с самим собой и с грехопадением познания в себе самом, зов, порыв, усилие (такое усилие, что почти физически передается читателю) — и ни с места, скованное молчание. Там, куда зовет Шестов, Шестова нет. И мир по-прежнему заморожен стеной, его отгородившей, и он нисколько не верит, что ему удастся пробудить его своими зовами и порывами.

Пойдем ли мы, о чем он совершенно серьезно спрашивает? Или в 339 году до Рождества Христова афиняне осудили и отравили Сократа — да, да, того самого Сократа, того великого праведника, на долю которого выпала страшная честь повторить собою и делом своим — познанием — грех прародителя Адама и возвести этот грех на высоты умозрения, откуда дьявол (если поклонитесь ему) обещал предоставить весь мир, или мы одолеем это злое колдовство, разведем чары мудрости, научимся мыслить так, как если бы «Сократа не отравили», ибо «отравленный Сократ есть бессмыслица, и, стало быть, Сократа не отравили»*, ибо мертвый Сократ — это вовсе не то, что мертвая собака, и пусть уж лучше неоспоримое знание об этом будет мертвым, а Сократ пусть будет живой. Но, стойте, раз уж на то по-

* Шестов Л. И. Афины и Иерусалим. С. 268.

шло, почему бы и собаке не жить? Разве не найдется существа, для которого всего важнее жизнь именно этой собаки? Не побоялся же и Бердяев признаться, что не представляет себе вечности без своего любимого кота Мура! Но вопрос не в Сократе и не в каком-либо дорогом существе, а в том, примиримся ли мы с тем, с чем нельзя примириться, сможем ли мы не для утешения, а реально считать эту гибель, это безвозвратное уничтожение всего близкого и невосполнимого небывшим? Сможем ли мы сделать небывшим забвение, утрату, преступление, ужас, смерть?

Но взглянемся в самую глубину этого вопрошания — сам Шестов заимствует его у Достоевского. Герой его, Ипполит, рассказывает о виденной им картине: снятие с креста. Христос на ней — обезображенный труп. Природа бессмысленно поглотила и раздробила это бесценное Существо, Которое одно стоило всея природы и всех ее законов, которая и создавалась, может быть, единственно для одного только появления этого Существа. Самая глубокая, самая заветная и вместе с тем самая трепетная и тревожная мысль Достоевского выразилась в этом рассказе, настаивает Шестов. «В который уже раз стоит он, забыв и себя и все на свете, перед чашками 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 *to timiotaton* и с затаенным дыханием ждет: какая перетянет»*.

Шестов, как и герой Достоевского, в муке застывает перед этой картиной. Он вспоминает слова Паскаля:

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

IV

И вправду, точнее всего он мог выразить себя чужими словами. Уместно ли говорить здесь о даре перевоплощения? Или о высокой стыдливости? Или прямо о том, что не во что было облечь ему собственную философию — она вечно в чужих одеждах? Так почему же его шестовская истина не может выразить себя иначе, кроме как обнажая мысль других?

Вспомним еще раз Толстого — все его герои: и тот, от имени которого написаны «Записки Сумасшедшего», и Иван Ильич, и отец Сергей, и Брехунов, — испытывают то, что в двадцатом веке было названо «пограничными ситуациями», но о «пограничных ситуациях» учит не Шестов, а Ясперс. Шестов о них не учит, он через них проходит,

* Шестов Л. И. На весах Иова. С. 71.

** «Иисус будет в агонии до конца мира, в это время не следует спать».

словно вкладывая в них то, что пережил *сам*. Существование этих людей, и можно сказать, людей вообще, воспринимается им под знаком какого-то давящего и смутного осуждения, оно устремлено в никуда, погружено в повседневность, в бессмыслицу, в озабоченность, в успокаивающую всеобщую безликость, в обольщения и иллюзии (и здесь, по Шестову, даже толстовский подвижник не является исключением), но об этой иллюзорной безликой всеобщности и бытия-к-смерти учит не Шестов, а Хайдеггер. Шестов не учит, но сильнее, чем кто-либо другой, тяготится всем этим и рвется к пробуждению. И даже об абсурде повседневного существования недвусмысленно говорит не Шестов, а Камю. Шестов не излагает и не проповедует, он как будто предпочитает беседу с глазу на глаз со своим читателем на языке, понятном лишь им двоим. И даже о том последнем опыте, о смертном зрении, открывающемся в переломную благодатную или страшную минуту, о том, для чего Ясперс выковал термин *Existenzerhellung* — «просветление экзистенции», почему же столь скупко говорит об этом учение Шестова? Разве не мог он — писавший о Страшном Суде с таким подлинным, затаенным знанием — ввести свой опыт в понятия, развернуть в структуры и фигуры мысли или хотя бы в общедоступные философские образы, могущие убедить, способные легко привиться чужим душам, гармонически вписаться в пейзаж культуры?

Вопрос, конечно же, не имеет смысла — как можно спрашивать у мыслителя о том, чего у него нет? Но ведь все это у него было, было и нечто большее, оставшееся за строкой, не вырвавшееся к слову, словно сжатое молчанием. Для Шестова слово изобретено для здешней жизни, оно приковывает человека к преходящему, не пускает к самому важному. Но тогда откуда у нас поэзия, Библия и молитвы? По странности забыв, что все *это* произошло еще до грехопадения, он пишет: «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»*. Так пусть не будет имен и первоизданное останется безымянным, не стертym в совместном владении, для каждого своим, непередаваемым? Философия Шестова отказывается делать то, к чему как раз призван философ: именовать новые вещи, открываемые познанием. Философия Шестова вообще отказывается познавать. Познавать для нее — значит судить, т. е. выносить приговоры по внешним, не имеющим отношения к самому важному признакам. Она отказывается познавать даже себя. «По заповедям Бога, познавать себя вовсе не нужно, даже и нельзя»**. Но философия, коль скоро она мыслит, видимо, все же не может исполнить эту шестовскую заповедь. Она, пусть и в прикровенной форме, постоянно задается

* Шестов Л. И. На весах Иова. С. 200.

** Там же. С. 197.

вопросом: откуда она? ради познания какой истины существует? почему истина мыслится ею так, а не иначе? и наконец, может ли она передать ее другим?

«Может ли душа смертного, пробуждающаяся даже от сна и уверовавшая в то, что она имеет высшее предназначение, объяснить другим, что с ней происходит?»*

И много раз Шестов отвечает и разъясняет себе и другим. «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 — убивает Тайну»**.

«Она (истина) задыхается в тяжких объятиях “самоочевидностей”, дающих достоверность нашему знанию...»***.

Но коль скоро именно такая — истина-тайна, которую разделить ни с кем нельзя — только и досталась во владение, то как же было ею и одному-то владеть? Даже приобщившись к ней в «исступлении», как можно было ее сохранить, сделать своей, писать с нею книги? И сколь нелегким делом было, должно быть, мыслить о ней, искать для нее необщие слова, видеть ее во сне и не просыпаться... Но здесь все большую определенность получает наша догадка, что само пребывание в этой нерешенности, в этом трудном пробуждении на полпути меж тяжелым сном и чаемой явью было и шестовской истиной, и непередаваемой тайной. И что в самой муке о ней — муке о том, что не дается слову, но мятется в сердце — и таилось «значительнейшее». Но невыразимость истины теряет свою подлинную цену, как только она замыкается на себе самой, становится «невыразимостью ради невыразимости», а не ради той истины, которая не в силах, но все же непременно должна в ней сказаться. Что перетягивает: истина, которую невозможно сказать, или к себе самой обращенная «несказанность» истины? Я убежден, что подлинность философии Шестова взвешивается именно на этих весах.

* Шестов Л. И. Плотин // Вестник РХД. 1977 № 1 (120). С. 115.

** Шестов Л. И. На весах Иова. С. 80–81.

*** Там же. С. 79.

Или это еще одна, словами Шопенгауэра, «профессорская философия профессоров философии» (и некоторые причуды добавляют к ней лишь ту остроту, что так по вкусу двадцатому веку), философия, которую можно излагать и квалифицировать и делать объектом критических штудий, или это есть действительно «великая борьба» за неподдельную истину, та борьба, философскую нерешенность которой едва ли можно будет прикрыть каким-нибудь «скептицизмом» или «агностицизмом». В чем же больше выявляет себя шестовская истина — в борьбе ли за себя или же в учении о своей непознаваемости?

«Самоочевидное» склоняет нас ко второму решению. Разве шестовская истина не сознает себя? Сознает — значит судит (и оправдывает), сознает — значит судит других (и осуждает). Пусть она и казнит себя самосознанием, и все же не отменяет своих приговоров. Более того: напряженно вглядываясь в своего противника, она сама — как бы незаметно и естественно — вбивает в себя некоторые наиболее ненавистные его черты. «В сущности шестовская мысль очень деспотична», — сказал Бердяев в рецензии на одну из последних его книг. То, что Шестов в борьбе с разумом пользуется вольно его услугами, — это замечает всякий (да и скрыть невозможно), но хуже всего то, что его собственная, неуловимая, ускользающая даже от него самого, истина тотчас каменеет, как только оборачивается, чтобы взглянуть на себя. И это реальная, давящая окаменелость: философ словно окован невидимой им истиной, заморожен ее тайной, не в силах и взгляда отвести от незримого. Иногда кажется, что дело не в истине вовсе, а в каком-то застывшем изваянии ее. «Его (Шестова) положительная философия бедна и коротка, — говорится в той же рецензии, — она могла бы вписаться на полстранице»*.

Бердяевский приговор здесь сух и суров, но, увы, возможно, и справедлив — с профессиональной, с посторонней, с критической точки зрения. Полстраницы было бы для «положительной философии» достаточно, а может, и меньше. И все же для нее не хватило двенадцати больших книг, и «самое важное» — то, в чем обитает его истина — так и осталось недонесенным. «Единое на потребу» так положительной философией и не стало. «Значительнейшее» укрылось где-то за знанием, за видимой бедностью, за скованной немотой. Многое, слишком многое уместилось в шестовской недоговоренности, то, что его познанием так и не было выявлено и «положительной философией» донесено. «Он сам становится проблемой философии», — заметил в другой раз Бердяев в статье, написанной после смерти Шестова**.

* Бердяев Н. А. Лев Шестов и Киркегард // Современные записки. 1936. № 62. С. 376.

** Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова // Шестов Л. И. Умозрение и Откровение. С. 10.

Однако это проблема не была проблемой его собственной философии, эта загадка — для нас. Он был слишком вовлечен в свою нескончаемую борьбу, чтобы задаться вопросом о самой этой вовлеченности, как это делают другие, и не философствовал о себе самом. То, что его бесконечно интересует, вообще выходит за границы философии, и шестовская борьба направлена и против этих границ, и против философии как таковой. Ибо то, к чему философия в шестовском понимании призвана — вместить «значительнейшее», выразить его собою, — в конечном счете оказывается невозможным. И сам Шестов знает об этом. Именно поэтому положительная философия ему «не удается», он ее не строит, не занят ею, он всецело обращен к тому, что не осязается мыслью и стоит за ней. Его борьба — не за накопленное философское имущество, это борьба за то, что ему не принадлежит или, в лучшем случае, за то, что невозможно передать — истину и тайну. Но при этом такая борьба обнажает внутренние пределы и задачи самой философии, ее мощь и бессилие, ее скрытые возможности и противоречия. Ее учительная бедность оттеняет собою меру ее подлинного богатства. Ее религиозная мука и незавершенность сосредотачивает собой всю подспудную напряженность и контрастность верующего мышления.

V

Духовная встреча с Киркегором, в котором Шестов на склоне лет узнал своего двойника, помогла ему ставить старые проблемы яснее и радикальнее. «Либо мышление Авраама, Иова, пророков и апостолов, — цитирует он в последних книгах, — либо мышление Сократа»*. «Если этическое есть высшее, Авраам погиб»**.

Либо философия греческого симпозиона — поясняет Шестов, — имеющая истоком своим удивление, философия, стремящаяся к пониманию, к суду над вещами, приговаривающая их жить в оковах необходимости, простирающейся на действия самого Бога, либо философия, движимая отчаяньем, разрывающая оковы и приходящая к вере. Либо она учит о неизбежности зла, и мудрому человеку следует лишь научиться терпению, либо она отказывается от признания каких бы то ни было прав за злом (в том числе и права называться неизбежным) и дерзает бунтом своим это зло уничтожить, сделать его просто небывшим. Разум или вера, покорность или дерзновение, вопль, бунт, безумие или этика? «Вера значит именно это — потерять разум, чтобы обрести Бога»***. Потерять, стряхнуть с себя разум, который по Шестову служит лишь «князю мира сего», — значит обрести

* Шестов Л. И. Киркегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 60.

** Шестов Л. И. Умозрение и Откровение. С. 247.

*** Шестов Л. И. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 74.

то невозможное, то абсурдное, что делает человека господином самой необходимости. Вера — не этика — возвращает Аврааму Исаака. Вера, а не наставления друзей, возвращает Иову все, что было им утрачено. «Нужно чисто человеческое мужество, чтобы отречься от конечного ради вечного, — повторяет он Киркегора. — Но нужно парадоксальное и смиренное мужество, чтобы в силу Абсурда владеть всем конечным. Это и есть мужество веры»*.

«Конечное» — это и есть наш мир со всеми его ужасами и оковами, перед лицом которых философы всегда призывали сохранять бестрепетную невозмутимость. «Конечное» — это и есть отравленный Сократ, утраты и болезни Иова, убитые сыновья, погибшая родина. Примем ли мы равнодушную неизбежность всего этого — ту истину с сердцем истукана — что, мол, так бывает, было всегда, будет и впредь? Послушаем ли мы мудрецов, которые во все века прилежно учили нас сохранять спокойствие даже в фаларийском быке, где человека сжигают на медленном огне, а вопли его доносятся к палачам в виде улаждающей музыки?

«Мы стоим между двумя “безумиями”, — говорит Шестов. — Между безумием разума, для которого обнаруживаемые им “истины” об ужасах реального бытия есть истины последние, окончательные, для всех обязательные, вечные истины, и безумием киркегардовского “Абсурда”, который решается начать борьбу тогда, когда, по свидетельству нашего разума и его очевидностей, борьба невозможна, ибо она обречена на позорную неудачу! С кем идти — с представителями эллинского симпозиона, или с Иовом и пророками — какому безумию отдать предпочтение?»**

В этом и заключается для него основной вопрос философии — какому безумию отдать предпочтение? Безумию философии умозрительной или спекулятивной, для которой все то, что есть, облекается в доспехи окончательного, всеобщего и разумного, или безумию философии экзистенциальной, неистово эти доспехи срывающей? «Там, где философия спекулятивная видит конец всяких возможностей и безвольно складывает руки, там философия экзистенциальная начинает великую и последнюю борьбу. Философия не есть рефлексия (Besinnung), “допрашивающая” действительность и ищущая истины в непосредственных данных сознания, она есть преодоление того, что кажется нашему разуму непреодолимым»***.

Нужно ли говорить, что «экзистенциальная философия» в шестовском понимании далека от того, что принято называть экзистенциализмом в собирательном или неопределенном смысле, или, более

* Там же. С. 17.

** Шестов Л. И. Умозрение и Откровение. С. 320–321.

*** Там же. С. 321.

строго, — понимая под ним ряд учений конкретных мыслителей? Экзистенциализм — могучее дерево с глубокими корнями, выросшее в ухоженном саду европейской философии, и мне кажется, неправы те, кто располагают учение Шестова на одной из его ветвей*. Скорее оно похоже на колючий странный кустарник, упорно и дико растущий на песке — здесь не найти ни прохлады, ни тени, ни отдыха. Экзистенциализм отстаивает права личности, ее сокровенность, ее решимость, ее противостояние безликости; экзистенциализм (в популярном смысле) озабочен состоянием души в ее внутренней самозащите перед тем, что ей враждебно и внешне. Он мастерски разоблачает это внешнее и враждебное, он умеет видеть его там, где раньше его и в голову не приходило искать — внутри самой личности — в ее «отчуждении», в ее мышлении, в ее речи, в ее совместном существовании с другими, в ее вовлеченности в историю; но как бы далеко не заходил экзистенциализм в разделении «подлинного» и «неподлинного» в глубине человека, он так или иначе кончает какой-либо формой рафинированного стоицизма.

Шестов же не о внутренней «подлинности» прежде всего печется, он посягает уже на внешнее, он «внутреннее» в человеке — его веру, его безумие, его произвол — хочет сделать мерилом, хочет сделать повелителем внешнего, и на меньшем он не помирится. Такое — по словам Аристотеля — можно лишь говорить, но нельзя действительно мыслить. Ведь и самые дерзновенные мыслители — Платон, Плотин, Августин, Лютер, Ницше, Достоевский, даже и Киркегор — в конце концов предавали свое дерзновение ради покорности и уходили от «неистовых речей» к речам назидательным. Шестовского экзамена по экзистенциальной философии не выдерживает никто. Стоит ли говорить еще раз, что Шестов первый же на нем проваливается, что и его философия грешит назиданием-умозрением уже в силу того, что ненавистные ей «самоочевидные истины» оледенили ее взор, ибо поистине она не может от них оторваться, глаз на минуту отвести? Стоит ли говорить, что сама экзистенциальная философия, такая, какой он ее видит, остается чистой и неиспользованной возможностью, а стало быть, умозрительной утопией, философской мечтой? Что она — экзистенциальная философия — экзистенциальна, «безумна» именно там, где всякая философия как раз кончается? Что сам Шестов остается экзистенциальным философом именно в своих размышлениях о чужой — брезжащей для него экзистенциальной философии, пусть даже это будет «философия» Иова или Авраама? Что невозможная возможность философии последовательно экзистенциальной существует

* См., например: *Meunier E.* Introduction aux existentialismes. Paris, 1947; *Асмус В. Ф.* Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (Лев Шестов как адепт и критик) // Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978.

именно как вызов философии умозрительной, вызов, сам по себе исполненный философского смысла, но все же от умозрения целиком зависящий?

Но к чему гоняться за несведенными концами, в них ли суть? Всякая философия в конечном счете исполняет волю пославшего ее духа, человеческого или иного. Всякая философия, сколь бы она ни была суха и отвлеченна, запечатлевает в себе душу философа, и это относится к нерешенности основных философских вопросов, к противоречиям, к трудности, ко всему. И когда философия бежит от умозрений, от традиций, от себя самой наконец (на подмостках шестовской мысли это всего ярче и драматичней изображается бегством Серена Киркегора от государственного философа Гегеля к «частному мыслителю» Иову), то достигнув своей цели — убежав от самой себя, — она совершает акт самопожертвования ради того, что признается ею бесконечно более важным и значительным. Шестов отсекает от своей и от чужой экзистенциальной философии, никого при этом не милуя и не идя ни на какие компромиссы, все то, что, по его мнению, заражено умозрением и покорностью разуму, и мы видим, как от философии в конце концов ничего не остается, она исчезает, чтобы уступить место вере. Вере, не обремененной никакой разумностью, не отягощенной никаким авторитетом, никаким знанием, никакой разделяемой хоть несколькими традицией, вере-безумию, вере-произволу. Вере столь свободной от какого бы то ни было интеллектуального или религиозного облачения, столь чистой и столь бесплотной, что она может быть определена, опять-таки в границах умозрений, — путем редукции умозрений.

«Он искал веры, но не выразил самой веры», — сказал о нем Бердяев*. И в этом — Шестов. Здесь, может быть, и таится та его «великая неудача» или то «крушение» (Scheitern) философии, в котором, по мысли Ясперса, открывается человеческое величие и человеческая ограниченность ее творца. Ибо Шестов на собственном пути и по-прежнему один против всех взялся за дело, которое, вообще, едва ли под силу философии, такой, как она сложилась на Западе, именно такой, с какою он сам боролся выразить собою библейскую веру и библейское Откровение и оказался сокрушенным. «Ибо то, что мы называем философией, — пишет один современный философ, — греческое дело греческим словом уже само подразумевает “науку”, и это греческое дело представляет собою одну из фаз — нет, не одну из фаз, а решающую фазу в истории человечества, благодаря которой “Западная Европа” отошла от мифологии предрассветной рани человечества и восточной иератики и встала на путь, устремленный к знанию...»**

* Бердяев Н. А. Русская идея. Париж, 1971. С. 237.

** Gadamer H. G. Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie // UNIVERSITAS — Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur. Jahrgang 27. Heft

«Достиг ли этот путь своей цели и не покончено ли с философией?» — спрашивает Гадамер. И не входит ли в «замысел», предлежавший этому пути, чтобы философия именно так и кончалась: самозакланием знания? Или же это еще один признак «заката Европы», когда философия с покоренной ею вершины бросается вниз головой? Когда она бежит и от государственных, и даже от экзистенциальных философов назад — к «предрассветной рани и восточной иератике»? Однако и в бегстве своем она остается скованной старыми умозрениями. Приближаясь, почти прикасаясь к «значительнейшему», философия оказывается не в силах вобрать его в себя или самой в него влиться, потому что «значительнейшее» по ее предпосылкам вообще не может быть облечено в материю мысли. И потому мысль эта вечно должна метаться между отчаяньем и верой, между слепотой и надеждой, между «Да» и «Нет», тщетно пытаясь соединить их в нечто неразрывное, истинное, святое...

«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 Ницше, Спинозой, Паскалем, Лютером, бл. Августином, даже с ап. Павлом?»*

Но «странствуя по душам» и пробуждаясь с ними, Шестов так никогда и не вверяет себя тому «предпоследнему знанию», что было в них рождено. Не идет он ни за Спинозой, ни за Паскалем, ни за Ницше, ни за апостолом Павлом. И собственное его «предпоследнее знание» как бы всегда останавливается и застывает на пороге чужого пробуждения. О чем же оно?

О Боге?

VI

Чтобы рассказать о яви, нужно стряхнуть с себя сон. Кажется, что Шестов так отчаянно борется с философией именно для того, чтобы навсегда покинуть ее. Но говорить о Боге можно лишь словами, сопричастными Его Слову.

Карл Барт, один из великих богословов, сопоставляя философию с богословием, говорил, что философ проходит путь от творения к Творцу, от человека к Богу, а затем возвращается назад к творению и человеку, но уже озаренным сверху. Богослов же совершает обратный путь, начиная его с Творца. Но оба они, несмотря на различие

5. Stuttgart, 1972. S. 494.

* Шестов Л. И. На весах Иова. С. 143.

направлений их мысли и способов выражения, отвечают на обращение к ним единой и неделимой Истины*. И все же противоречие между путями их мышления неразрешимо. То, что философ, исходя из творения, именует «трансцендентным», «непостижимым» или, скажем, «значительнейшим», подразумевая здесь религиозно окрашенную Высшую Идею (или Нечто, лежащее за порогом каких бы то ни было идей), мыслится богословом в рамках разделяемого Церковью Откровения. «Богослов, — говорит Барт, — не стыдясь своей философской наивности, должен заявить прямо и безоговорочно, что единая и неделимая истина его — Христос, и это определенно указывает ему путь мышления и словесного выражения и потому отрезает для него философский путь. Речь идет не об идее Христа, но о Христе Иисусе из Назарета, что жил при Августе и Тиберии, умер и воскрес, чтобы больше никогда не умирать, но не как прекрасное (может быть, самое прекрасное) средство выражения мыслей, не как символ, не как шифр, избранный для обозначения истины, а как истинный Бог и истинный Человек, как олицетворение установленного Богом союза между Ним и человеком».

Но случается также, когда богослов и философ как бы меняются местами: богослов изменяет своему пути и становится втайне философом, криптофилософом, как называет его Барт, или когда бежит со своего пути философ, бежит тайком от других и, может быть, от себя, когда не именуя и не осмысливая до конца той Истины, которая служит ему точкой отсчета, он идет от нее к творению, когда, оставаясь философом, он незаметно от себя делается криптобогословом. Он начинает судить о творении с высоты той Истины, которая сама для него остается закрытой вторичными, умозрительными именами, и тогда суд его — коль скоро философ предельно честен, искренен и захвачен Истиной — обращается на самого себя и на собственное мышление. И поскольку эта Истина жива, поскольку она требовательно обращена ко всякому человеку, в том числе и к философу, тот суд или кризис, о котором идет речь, обретает в нем огромную глубину и серьезность. Конечно же, философия всегда может найти пути, чтобы миновать его, вернуться окончательно к тварному и только в нем укрепиться в беспомощности о Творце, как может и она, потянувшись к Откровению, принять Христа в собственном доме и, как Марфа, деятельно служить Ему. Но бывает так, что она остается на полдороге, застывает в пробуждении своем, и тогда кризис-суд становится ее постоянной невыразимой реальностью. Суд, в котором пленная мысль судит себя и корчится в муке, пробиваясь к «значительнейшему», будучи не в силах передать его собою.

* См.: *Barth K. Philosophie und Theologie // Philosophie und christliche Existenz. Basel und Stuttgart, 1960.*

Услышим ли мы иносказание? «Страшный Суд, которым мучилось Средневековье и о котором так основательно забыла современность, во все не есть выдумка корыстных и невежественных монахов. Страшный Суд — величайшая реальность. В минуты прозрения — редкие, правда, — 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, может быть, не решено. И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора»*.

Шестова со стороны нередко принимали за глашатая библейского иррационализма. «Положительные мыслители», его критиковавшие, охотно возводили его в ранг выразителя ветхозаветного мирозерцания. Ведь сам он так часто, с таким жаром и вызовом утверждал: учитеесь у Библии, люди мыслили там совсем не так, как наши мудрецы и философы. «Если же мы обратимся к Писанию...» — многозначительно говорит он, закончив разбор какого-нибудь философского учения, и мы чувствуем, как бедный разум уже дрожит. Так последуем его призыву, задумаемся над Библией. Ветхозаветная праведность и ветхозаветная мудрость основываются на глубочайшем доверии к открытому на Синае Закону, каждая заповедь которого, сколь ничтожной бы ни казалась она постороннему, связана с идеей целостной регуляции человеческого существования, тела, души, духа. (Правда, когда Шестов вспоминает о насмешке Вольтера: «...лучше бы Бог научил евреев о бессмертии души, чем учить их aller à la selle»**, — в тоне его звучит явственно: Вольтеру ли учить Бога? — в нем просыпается иудей.) Но «религиозная философия» иудея заключается прежде всего в познании Закона, в проникновении в скрытый замысел каждого формального предписания, в усмотрении невидимой взаимосвязи всех его заповедей, т. е. в постижении той Мудрости, которая изначально была вложена в Закон его Создателем. Эта мудрость пронизывает собою все творение, она хранится где-то в сокровенном ведении Божиим, и человек на пути неукоснительного исполнения закона и праведного познания может к какой-то частице ее приобщиться.

«Откуда же исходит премудрость (говорит Иов) и где место разума?

Сокрыта она от очей всего живущего и от птиц небесных утаена.

Аваддон² и смерть говорят: ушами нашими слышали мы слух о ней.

Бог знает путь ее, и Он ведает место ее.

Ибо Он прозирает до концов земли И видит под всем небом.

Когда Он ветру полагал вес и располагал воду по мере,

когда назначал устав дождю и путь для молнии громоносной, тогда Он видел ее и явил ее,

* Шестов Л. И. На весах Иова. С. 145.

** Шестов Л. И. Афины и Иерусалим. С. 60.

Приготовил ее и еще испытал ее и сказал человеку: вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум.
(Иов 28:20–28)

И это говорится в одной из самых близких, самых важных для него книг — в книге Иова. А сколько слов о премудрости, сколько увещаний, обращенных к разуму, можем мы почерпнуть из других книг Ветхого Завета! А Евангелие Христово — разве не обращено оно также и к разуму человека? Но где в Писании найдем мы столь надрывно-категорическое: «Когда разум обессиливает, когда истина умирает, когда свет гаснет — только тогда слова Откровения становятся доступны человеку»*?

И если Шестов без конца воюет с умозрительной эллинской мудростью, это вовсе не значит, что Библия на его стороне. Рассорившись с Афинами и бежав от них, он не нашел приюта в Иерусалиме — ни в старом, ни в новом. Тот союз между Откровением и познанием — в форме ли отношений между Господином и рабом или отношений между Отцом и сыном, союз, которым крепятся и иудаизм, и христианство, — его как раз и отпугивает. Бог его не «испытывает премудрости» и как будто бессилен что-либо возвестить разуму. Ведь разум держит нас в рабстве у самого себя, познание столь греховно, что не в силах вывести нас к Богу. Но уготуют ли нам путь к Нему экстазы, порывы, «неистовые речи»? А вера, не тронутая знанием, выведет ли нас к Отцу? Без Него же, Того, Кто может миловать и спасать, испытывать скорбями и отвечать молитвам, для чего нам и запредельные отечества?

Знал ли такие вопросы Шестов? Не мог не знать. Знал и поневоле прятал их в бесконечных, но всегда захватывающих разоблачениях разума, в намеках, умолчаниях, спорах. Есть и вправду что-то затягивающее в самом кружении его мысли, в ее дерзновении и деспотизме, и оттого все истинные его читатели следуют за Шестовым из книги в книгу, хотя и давно знают, куда он их поведет. Ибо они, эти книги, что-то всегда обещают, несут в себе как будто «пролегомены» к какой-то небывалой будущей религиозной философии, которую автор до времени скрывает. Должно быть, поэтому о. Василий Зеньковский, и, видимо, не он один, предполагал, что Шестов из какой-то стыдливости не открывал своей истинной веры. Поэтому, может быть, другой православный богослов — Оливье Клеман — сказал однажды, что философия Шестова могла бы стать достойным введением к тому, что называют хорошим богословием. И оба они ненароком касаются его религиозной тайны. Тайны, о которую бьется и которую мучится его мысль, той тайны, что затрагивает и нас, читателей, ибо поистине на нее падает какой-то отблеск правды самой значительной для людей — правды о Боге Живом.

* Шестов Л. И. Умозрение и Откровение. С. 63.

Но какой язык человеческий способен эту правду вместить? — мог бы спросить Шестов. В какой из сосудов можно заключить невместимое? В ответ ему можно было бы повторить слова царя Соломона, которыми он молился при освящении Храма. «Поистине Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил (имени Твоему). Но призри на молитву раба Твоего... услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем» (3Цар. 8). С той молитвой создается не только храм, но и всякий живой, пусть и слабый, робкий религиозный опыт. От этих слов берет начало и язык, которым Церковь говорит о Боге, и тот разум, коим она познает Его. И дерзновения и доверия в них больше, чем в каких-либо экстазах. Но Шестов не слышит их. Чудо претворения того, что воздвигнуто человеческими руками или достигнуто человеческим познанием, в обитель Бога Живого прошло для него незамеченным. Бог его бездомен.

«Мой Бог — невидимый, — мог бы вспомнить он слова Гершензона в “Переписке из двух углов” —...Он — моя жизнь, мое движение, моя свобода, мое подлинное хотение»*. Но в его опыте присутствия Божьего нет той умягчающей теплоты, той эмоциональной интимности религии, которую чувствовал Гершензон. «Господь — свет мой и спасение мое» — хотел бы воскликнуть Шестов за псалмопевцем, если бы не был *нем*. Но это — стенающая немота. Это многочисленная немота изнемогающего под тяжестью умозрений автора философских книг. И пугающая, загадочная немота вдруг умолкнувшего юродивого. Он сам не в силах справиться с ней, разбить стены ее «неистовыми речами». И она-то для него «тяжелее песка морского».

«Смотрите, как бьется в тенетах наш друг Шестов, — писал М. О. Гершензон Вячеславу Иванову. — Сколько раз мы говорили с вами о нем с любовью! Он ли не прозрел пустоту умозрений, мертвящий догматизм идей и систем? Он ли не алчет свободы? Его тоскующий дух беспомощно рвется вон; то силится распутать узлы догматического мышления, спеленавшего человечество, то с увлечением рассказывает о минутных прорывах, удавшихся тому или другому...»

Может быть, тайным богословием его было само смятение? А мучка, не нашедшая слов, должна звучать для нас проповедью? «Сего, Неведомого, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам», — говорит апостол Павел в афинском ареопаге. И Шестов обращается к грекам и к наследникам греков, ко всему ареопагу европейской философии, но странная обличительная проповедь его внезапно разрешается воплем Иова: «Если бы взвешена была горесть моя, и вместе страдание мое на весы положили, то ныне было бы оно песка морского тяжелее».

* Иванов Вяч. И., Гершензон М. О. Переписка из двух углов. Пб., 1921. С. 50.

VII

Что же взвешивается на этих весах — скорбь человека и песок морей? Но к тяжести песка (неумолимой природе, слепой неизбежности) Шестов добавляет еще и те полновесные рассуждения, утешения и упреки, которыми сочувствующие друзья отвечали иступленному Иову. Будем внимательны к этому спору, ведь он происходит в святилище шестовской философии. И каждый раз завершается он все более жестким и вызывающим отказом от тех высоких метафизических утешений, которые друзья Иова накопили за тысячи лет умозрительных и благочестивых размышлений. Конечно, нельзя сравнивать их с наследниками Сократа и Аристотеля, с которыми только и спорит Шестов, но ведь и те, и другие хотели всего лишь утешить, примирить, приобщить к бессильной этической мудрости. «И разве друзья Иова, на которых он так ополчался, провозглашали что-нибудь другое, чем бессильную любовь? Они не могли помочь Иову — и предлагали ему то, что было в их распоряжении — слова милосердия. Только когда Иов явно обнаружил свою “закоренелость”, свое “упорство” и отверг их “моральные” и “метафизические” утешения, они, справедливо увидевши в этом “бунт” и “мятеж” против этического, обрушились на него со своими упреками...»*

Но если бы спорили только этика с верой! В Книге Иова спорят — бросаются на весы — две человеческих, проникнутых верой правды. Было ли замечено, что отвергнутые Богом речи друзей складываются в одну из самых «возвышенных» религиозных философий, которая сама по себе составила бы честь всякому мудрецу? Но дело было совсем не в том, какие доводы оказались сильнее. Доводы вовсе были здесь ненужны. И оправдывать Бога — искать «объективный», объяснимый источник горестей Иова — тоже было не нужно. «Всякое “объяснение” его несчастья для Иова лишь умножение скорби. Не нужно никакого объяснения, никаких ответов. Не нужно и утешений»**. И Господь отказывается от тех высоких оправданий, которые друзья Иова представляют в Его защиту.

Ибо не доводы и не вопли взвешиваются здесь на весах, но исповедания сердец. В споре Иова с друзьями каждый обнаруживает то сокровенное, самое важное, что связывает его с Богом. Иов исповедует здесь такую близость к Нему, такое сердечное ведение Его, что меркнет в его стенании речистая набожность рассудительных его друзей. И само его богохульство — в глазах друзей речи Иова и были богохульством — звучит перед Богом как иступленное славословие. «Вот Он убивает

* Шестов Л. И. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 110.

** Шестов Л. И. Афины и Иерусалим. С. 234.

меня, но душа моя не перестает уповать на Него!» И в ответ на призывы к покаянной покорности Иов твердит:

«А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его. Истаевают сердце мое в груди моей!»
(Иов 19:25–27.)

Но именно эти — самые важные — слова неопишуемой, неистовой надежды Иова — сокровенны у Шестова. Иов знает, что есть, жива, существует за словами традиций, утешений, упреков воля и сила Божия, которая превратила его во прах и может вернуть ему все утраченное одним произволением. Самый вопль его есть свидетельство о безмерной власти Бога. Само требование суда есть исповедание Его милующей справедливости. Ибо тошен Иову суд человеческий, притязающий судить от имени Бога, суд заповеданной мудрости, суд осмотрительного разума, суд всего человечески должного и нравственного. Над преданиями, над мудростью, над всем заповеданным и положенным — Бог свободен.

Вот что втайне проповедует Шестов, вот что прорывается через долгие его монологи и скитанья по душам: Бог свободен, свободен неслыханно, непредвиденно и перед собственным творением, и перед сотворенными людьми вечными истинами и метафизическими утешениями, и перед безликой необходимостью, открываемой разумом, и перед этикой, склоняющей к покорности. Бог свободен перед законом, в том числе и собственным, перед всякой религией, перед всем, что человек может понять, чем он может овладеть, что может ввести в круг своих понятий и ощущений. Бог свободен от всего, к чему человек может прикоснуться и что он может помыслить. И только перед таким Богом — Богом Иова может смертный человек сделаться «рыцарем веры, владеющим всем конечным».

А иначе — «нам придется вновь вернуться к эллинскому представлению о Боге, возможности которого ограничены самой структурой бытия? И Бог чем-то связан, и над Богом наш разум открывает начало или начала, независимые от Него, Им несотворенные, которые полагают предел Его воле и принуждают довольствоваться возможным? Перед лицом этих начал Бог так же бессилен, как и смертные; у Него есть только любовь и милосердие, которые сделать ничего не могут»*.

Но мы слышим здесь лишь вопрошание и недоумение Шестова, ибо собственные его «неистовые речи» немы. Но они в самом вопросе: или Единое эллинского симпозиона, «утешающая» Трансценденция чело-

* Шестов Л. И. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 113.

веческих религий, или Бог, способный вернуть детей Иову и бывшее сделать небывшим. Либо Афины с их этикой и наукой, либо Иерусалим с верой и воплями? Так спрашивает видимая — «скованная» — философия Шестова. Скованная именно тем, что так беспощадно и проницательно выслеживает и разоблачает в других: необходимостью рассуждать там, где следовало бы взывать и неистовать. Он окован своей философией точно так, как Парменид, по словам Аристотеля, был окован принуждающей его истиной.

Но откуда эта скованность и замолченная проповедь о свободе Божьей? Спросим еще раз: откуда прикровенность, затаенность, двойственность всех вопросов, всех шестовских прорывов к «значительнейшему», за которым — Бог, а «Бог — значит — все возможно»? Откуда эта неутомимость и страстность, эта «заведенность» в разоблачении разума и этики вместо того, чтобы открыто и взаправду искать Бога, который выше этики, выше добра — к чему призывал Шестов в одной из ранних книг?*

Как будто разрушая стены своей темницы, вкладывая в это дело каждый раз столько труда, сноровки, мастерства, упорства, воли и наконец разума, он, проделав брешь, не выходит на свободу, столь превозносимую издали, а возвращается назад, чтобы пробиваться снова в другом месте. Как будто главная нерешенность именно там и начинается, где гаснет разум и пробивается свет, где все человеческое теряет опору и произвол Бога вступает в свои права. Замечает ли Шестов, что освободив Бога от человеческого познания и представлений о нравственности, сделав само существование Его недоступным и нерешенным, он как бы «с другого конца» повторяет столь отталкивающую его мысль Спинозы: воля и разум Бога имеют столько же общего с волей и разумом человека, сколько общего имеет Созвездие Пса с псом, лающим животным? Бердяев в уже цитированной здесь рецензии на шестовскую книгу о Киркегоре сказал, быть может, самые безжалостные слова об авторе: «Мысль Шестова носит особенно трагический характер, потому что Бог, для которого все возможно, который выше всякой необходимости и всех общеобязательных истин, остается условной гипотезой, Бог постулируется для спасения от власти разума и морали, подобно тому как Кантом Он постулировался для спасения морали»**.

Чем могла бы ответить на эти слова философия Шестова? На территории аргументов он побеждаем, как был бы побежден и Иов, если бы принялся философствовать по совету его друзей. Бог для него, самое важное, неопишемая свобода — лишь «условная гипотеза». Но приговоренный умозрением, он должен был завопить: «Можно ли назвать

* Шестов Л. И. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше. СПб., 1900.

** Бердяев Н. А. Лев Шестов и Киркегард // Современные записки. 1936. № 62. С. 377–378.

Бога “постулатом”?» Бог владеет всеми человеческими постулатами, Бог Живой, как бы Он ни был явлен, как бы Он ни был назван, обитает в душах людей и стоит у истока той «великой борьбы», что всегда идет за Него! И этот вопль, как подавленное славословие, также звучит в философии Шестова.

Вопль и умозрение спорят здесь между собой. И побеждают друг друга. Да и впряме ли мы назвать спором это яростное противоборство ради «значительнейшего», где обе стороны изнемогают? Мы видим ясный знак смертельного изнеможения: философия валится наземь. Она зачеркивает саму себя. То дело, к которому философия по самой сути своей призвана, которым она только и в силах заниматься, ею же самой признается греховным, трусливым, суетным. «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, *to timiotaton*, 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*.

Противоборство шестовской мысли выступает здесь во всем напряжении, во всей муке. Подлинная вера его, желая стряхнуть с себя всякое умозрение, оказывается в плену у него. Ибо он вовсе не ищет «философской веры», успокаивающейся на «шифрах Божества», он хочет веры библейской, веры в Бога Живого, огражденного от него стеной разумения, самим словом о Боге: «есть». И мука его о вере, стенание веры самой есть тяжкое бремя, а не предмет экзистенциальной философии. Об этом не философствуют, не рассуждают. Говорят о другом — вторичном и преломленном. Шестов не имел «обнаженных», дерзких, вызывающих слов Иова, чтобы сказать о своем бремени — а как бы хотел иметь! — и в этом главное его страдание. И оно-то как раз безгласно, немо. Но именно немота его придает шестовской философии ее непроявленную, настоящую силу. Сила эта могла бы мгновенно исчезнуть, как только все «необычайное и гадательное» получило бы некое автономное существование, мистически обособилось бы и «устроилось» и стало бы себя выставлять: «Необычайное!», «Гадательное!», «Увлекательное!» — но нигде этого не происходит, и сила шестовской

* Шестов Л. И. На весах Иова. С. 89–90.

мысли не ослабевают никогда. «Гадательное» закрывает у него Того, Кто есть. Но Шестов в какой-то доле прав, когда говорит: «Сказавший: “Бог существует” — теряет Бога. Сказавший: “Бог существует” — остается в плоскости умозрения. Вера не начинается с утверждения: Бог есть. Она говорит: “Верую во Единого Бога Отца...” Она выявляет себя прежде всего в обращении и Имени»

«Проблема Бога обнаруживает противоречие внутри самой философии, — читаем мы в книге Жана Даньелу. — Ибо цель философии — доказать существование Бога, но она может сделать это лишь признав свою беспомощность»*. В философском утверждении: «Бог есть» основное ударение падает на слово «есть», слово «Бог» частично теряет тот смысл, который узнает в нем вера. Оно заволакивается туманом чего-то «гадательного». Но «гадательное», «необычайное» — всего лишь «тусклые стекла» веры. И вот Шестов с каким-то рассчитанным безумием, с тем безумием, которое всегда таится в его строгой речи, бросается на эти стекла, чтобы разбить их.

Не это ли безумие, отстоявшееся, отрезвевшее (Шестов всегда трезв, и тогда, когда говорит об экстазах), не отчаянное, но отчаявшееся безумие проскальзывает и в его учении о вере (за которым скрывается еще учение о свободе Божьей)? Вера есть экзистенциальный прорыв из царства скованности в царство свободы, где все вдруг (обязательно — вдруг!) становится возможным. Возможно все, кроме того, чтобы вера открывала людям истинного Бога и соединяла Бога с людьми и людей друг с другом. В книге о Киркегоре Шестов говорит его устами: «Веру нельзя опосредствовать через общее; это значило бы отменить ее. В этом и есть парадокс веры, и один человек в этом не может понять другого... Человек может только стать рыцарем веры, если он всецело возьмет на себя парадокс, — иначе он никогда рыцарем веры не станет. Товарищество в этих делах невысказано».

Но парадокс веры прежде всего в том, что человек — не рыцарь, нет, но персть земная — может встретить Бога Истинного, узнать в Нем Создателя и Отца, молиться Ему, взывать к Нему, парадокс веры в том, что единым безуильным и благодатным порывом ее он может разрушить те стены, которые, отгородившись от Бога, он сам возвел вокруг себя, что немим зовом сердца может он позвать, и ему ответят, и он услышит ответ; парадокс веры есть реальность веры, банальность веры и только. Именно притязание на абсолютное, а значит, и абстрактно-рассудочное, а стало быть, и слишком человеческое «полное» одиночество, этот парадокс снимает, переводит его в ранг философских антиномий, запирает в умозрительной клетке. Ибо в умозрении, когда оно живет лишь собой или борьбой с самим собой, сказывается лишь внутренняя замкнутость человека; умозрение иссыкает, становится

* *Danielou J. Dieu et nous. Paris, 1956. P. 62.*

праздным в диалоге, в вопрошании и ответе, в живой связи «я» и «Ты». То, что всего удивительней, начинается как раз там, где одиночество, такое философское, такое мирское одиночество, уступает себя тайне, разделяемой многими и соединяющей людей наиболее глубоко, когда самое сокровенное и личное становится всеобщим, братским, насущным, здешним. Самое таинственное более всего и открыто, откровенно, но постижение этого дается труднее всего: парадоксальное единство бьющей в глаза открытости и непроницаемой тайны. И это единство, неместимое разумом, есть Христос.

Одинокий же «рыцарь веры», не заводит ли в тупик ее? Ибо суть веры — не человеческий, пусть даже сверхчеловеческий порыв, но Тот, Кто открывается этой вере, Тот, Кто слышит ее и отвечает ей. Суть веры — не убеждение в истинности чего-то и не выход в нечто запредельное, а Тот, Кто эту веру собой зажигает. Все остальное — умозрения, те или эти. Каждому — свой абсурд, великая нерешенность, скорбная загадка, где один не в силах понять другого, но у всех — Бог Единый, и чем больше Он открывается людям, тем больше связывает их (разных людей, мудрецов и простаков, рыцарей и поденщиков) глубочайшим взаимопониманием. Суть веры, может быть, в том, что она в конечном счете едина (хотя и по-разному явлена, выражена, раскрыта), ибо обращена к единому Богу, в Которого веруют, и в том еще, что каждого вера ставит перед лицом Творца мира, и для каждого Он есть неповторимое, другим неведомое «Ты».

Верующие, люди вообще — не только святые, не одни лишь рыцари, но и мытари веры, но и калеки веры, — что бы ни говорили, знают одного Бога, Бога, явленного в Сыне Божьем, Распятом и Воскресшем и в каждой душе человеческой запечатлевшем Свое Лицо. Разные души, конечно, задуманы и исполнены по-разному, у всех своя судьба и своя история, все по-разному видят, по-разному слышат, по-разному удерживают в себе то, что было им послано, и по-разному то, что запечатлелось им, исповедуют или от него отрекаются, и все же в душе человечества, на последней ее глубине — а то и гораздо ближе, ощути- мей — у всех один ХРИСТОС, подлинный и недробимый ни на какие человеческие Его восприятия и опыты разных сердец. Тот Христос, о Котором говорят все веры и все проповеди Царства Божия, пусть и не понимая друг друга, и Тот, о Котором рассказывают Евангелия, Тот, Кто прозревается и предугадывается всякой душой.

И оттого парадокс «одиночества веры» — а он неоспоримо существует в ней — восполняется парадоксом еще более глубоким и неожиданным — парадоксом «товарищества в вере», братства в вере, парадоксом соборности. Отчаянье веры отступает перед ликованием веры, коль скоро она дает нам Живого Христа. И не в одних лишь дальних нехоженных закоулках обитает она, где только и ищет ее Шестов, — вера живет и в общих молитвах, в храмах, распахнутых для

всех. Но там для него — всеобщность, обыденность, вечные истины, Великий Инквизитор из легенды Достоевского. Вот как заканчивает он свою книгу о Киркегоре: «Его неистовые, исступленные, безудержные, полные надрыва писания и речи только об этом и говорят нам: глас вопиющего в пустыне об ужасах Ничто, поработивших падшего человека! Безумная борьба за возможность, она же есть и безумный порыв от бога философов к Богу Авраама, Богу Исаака, Богу Иакова». И память подсказывает следующие, столь же хрестоматийные строчки в паскалевском мемориале, которые Шестов вспомнить отказывается, которые он не цитирует никогда:

Certitude, Certitude, Sentiment. Joie, Paix.
Dieu de Jésus-Christ.

VIII

Шестовский порыв от «бога философов», его «безумная борьба за возможность» оставляют нас в конечном счете лишь с немотой и тоской. Но эта бедность и немота — поистине богаты они могучим воплем Иова, ничем не владеющего, кроме самого этого вопля. Философия Шестова, состоящая лишь из споров и отречений, — это, может быть, тоже вопль, но задушенный, сдавленный в умозрениях, и все же достигший неба из-под глыб философской культуры. Вопль разрушенного и погребенного Иерусалима, вопль чаемого им Иерусалима Небесного, пристанища обетованной свободы, против торжествующих, против утешающих, против усыпляющих Афин. Он не допускает и мысли о каком-либо синтезе вопля и разума, он как будто намеренно не замечает нерукотворного храма христианской догматики — может быть, самого великого из человеческих творений, созданного соизволением Святого Духа и примирившего Откровение с умозрением, Афины с Иерусалимом, — и все же в его отказе от всякого греческого наследия, в его замолченном, недоуменном, облеченном в строгую философию вопле до нас отдаленно доносится весть о Христе.

Вопль этот не в силах ни поколебать этот храм, ни оторвать нас от веры в ее «разумной», греческой, умозрительной оправе; скорее, напротив, своими порывами и парадоксами такая философия придает ей какую-то иную, новую значимость. Шестов делает веру чем-то немислимо трудным, недостижимым, неисполняемым, и при чтении его книг нас тревожит догадка, что так оно и есть. «Иго Мое благо, — сказал Иисус, — и бремя Мое легко». Мышление Шестова совершает невероятные, подвижнические усилия ради приобретения этой легкости, и порой кажется, что трудится он и за нас — за тех, кого называют верующими. Ибо есть благое иго Христа, но есть и обыденная, дешевая

легкость «верующего безверия». Слишком легким нехристовой легкостью, почти невесомым, незначащим бывает для нас, христиан, иго веры. Изнурительный, «в поте лица» духовный труд Шестова может показаться нам бесцельным, мученически натужным, а вся его жизнь представится лишь талантливим битьем головы об стену. Поистине труд его был Сизифов (и недаром молодому Камю, интерпретирующему миф о Сизифе, вспоминался Шестов) — такими усилиями, такими ухищрениями бороться с разумом, как будто не было ничего важнее в жизни, вновь и вновь приниматься за эту борьбу и при этом догадываться, нет, твердо, умозрительно сознавать, что поверженный ныне разум завтра опять окажется победителем. Так философия, уничтожая себя, каждый раз принося себя в жертву, трудится ради веры, истинной веры в истинного Бога, она повергает разум наземь, разбивает каменные стены очевидности и в открывшейся брешу видит лишь абсурд, Абсурд.

Запечатлевается ли в Абсурде Лик Божий? Или это один из псевдонимов Имени Его? Посмотрите, как осторожно и вместе с тем судорожно мыслитель подбирает эти псевдонимы: «Бог — это произвол», «Бог — это воплощенный каприз», «Бог — значит все возможно» — словно закрывает под руку попавшимися словами великую загадку, великую муку, великое обещание. Он не замечает, что вместо одних закрытых горизонтов он предлагает другие, «только иначе разрисованные и раскрашенные»*. Ибо никакие слова человеческие не могут выразить сущность Бога, не могут служить заменой тому, что Самим Богом сказано о Себе — в рождении Сына, в Его распятии, Воскресении и нисхождении Святого Духа. И «все возможно» становится лишь тогда, когда свобода Бога из запредельной абстракции делается воплощенной реальностью, когда Бог первый совершает нечто невозможное и непредвиденное — становится Человеком и освобождает людей от проклятья и рабства. И эту свободу и тайну Бога невозможно похитить одним безумным рывком экзистенциальной философии, как нельзя победить первородный грех «неистовыми речами», как и нельзя (здесь Шестов прав) выманить ее логикой «онтологического доказательства», как и нельзя подсмотреть ее через увеличительные стекла всяких систем и умозрений; но к ней можно попросту прийти, разделить ее, принять ее из рук Божьих, ей поверить и ее исповедовать.

Но в руках человеческих — тайна Бога может ли всегда оставаться той же тайной? Может ли она не померкнуть в глазах, которым делается больно от сияния, не стать в человеческом владении земной, «разумной», необжигающей? Мы все — верующие своих исповеданий — остаемся нередко «фарисеями» своей веры, богачами своей веры, владельцами не нами собранного достоинства, гордецами самодостаточ-

* Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. СПб., 1912. С. 39.

ных истин. Житницы наши полны и откровениями, и умозрениями и мы уверены, что истины хватит на наш век. Но «истина, — свидетельствует из своего подполья и одиночества Шестов, — есть истина лишь потому и постольку, поскольку ее распинают»*. И не для того ли Бог посылает нам иногда «мытарей веры», бедняков веры — немых и юродивых, призванных не учить, не проповедовать, не «исполнять», но воплотить собою это непостижимое, не разгадываемое и им самим, мытарем, самораспятие истины? Не есть ли это самораспятие-самозаклание всякого знания о Боге, эта невозможность знания-обладания, эта сдавленная немота о Боге — одно из непонятных, но подлинных изображений Его тайны среди людей. «Я стал нем, не открываю уст моих, потому что Ты соделал это» (Псал. 38:10). Не посылает ли Он юродивых, чтобы напомнить, что «с Богом устроиться» еще менее возможно, чем «устроиться» без Бога?*** Не посылает ли Он испытания некоторым избранникам, как некогда Он послал их Иову, — в том числе испытание «незнания», разделенности, немоты?

Философия Шестова, как бы ни была она выношена, стройна, упорядочена, заключает в себе стенание и юродство. Она есть отречение от мудрости человеческой усилиями той же мудрости — ради «безумия перед Господом». И это вовсе не поэтическое безумие; «душа, выброшенная за нормальные пределы, никогда не может отделаться от безумного страха, что бы нам ни передавали об экстатических восторгах»***. И вправду: вывернутая наизнанку логика, причудливые жесты, односложная, упрямо повторяющаяся речь, непонятные восторги, нелепые страхи. Но это юродство — вокруг тайны Божией, вокруг последней неразгаданности Бога, вокруг свободы Бога, вокруг Имени Бога, а стало быть — и «Христа ради». Он — мытарь веры среди нас, «великий и загадочный молчальник и столпник», как он сам назвал еще одного своего двойника — Кириллова из «Бесов». Он — мученик «предпоследнего знания», мученик неразрешившейся мысли, мученик и свидетель того «необычайного и гадательного», той радости, того света, что вошли в мир с тех пор, как Господь родился в Вифлееме.

* Шестов Л. И. На весах Иова. С. 170.

** Там же. С. 92.

*** Там же. С. 49.

КОММЕНТАРИИ

Тексты, собранные в настоящей антологии, представляют рецепцию идей, сюжетов, а также интеллектуальных, культурных и экзистенциальных контекстов философии Льва Шестова. Том выстроен строго хронологически и охватывает период от рецензии Ю. И. Айхенвальда на первую книгу Льва Шестова (1899) до статьи В. К. Зелинского 1979 г. В книге собраны практически все известные русскоязычные рецензии и отклики на работы Льва Шестова, опубликованные за это время в самых различных изданиях*.

Книга содержит два ряда примечаний: авторские (постраничные подстрочные примечания) и комментаторские (в конце издания вместе с библиографическим аппаратом). Библиография по авторам не претендует на полноту, но скорее напоминает об основных трудах.

Угловые скобки (купоны и вставки) принадлежат составителю. Все остальные скобки либо авторов, либо редакторов журналов, в которых тексты публиковались впервые. Орфография по возможности сохранена (в частности, сохранено авторское написание фамилий Кьеркегор, Нитше, Гейдеггер и др.). Пунктуация приближена к современной. Курсивом в текстах выделены подчеркнутые фразы. Цитаты по возможности сверены по оригиналам (неточное цитирование указано в примечаниях). Все иностранные выражения собраны в отдельный словарь.

В примечаниях также указываются краткие сведения об авторе (если они имеются в научном обиходе), расшифровываются встречающиеся имена, атрибутируются цитаты, по возможности реконструируются контексты (а за частую и подтексты) опубликованных рецензий.

Составитель благодарит Н. С. Автономову, В. Л. Махлина, Б. И. Пружинина, Н. Н. Трубникову за консультации при подготовке комментариев, а также Р. Ю. Сабанчеева и И. О. Щедрина за научно-библиографическую работу, С. А. Демидову, А. Г. Шушкину и И. О. Щедрина за работу над указателем имен.

* В дальнейшем предполагается подготовить том «Лев Шестов: pro et contra. Европейский контекст», где будут опубликованы рецензии и отклики европейских философов. Уже собранный материал позволяет утверждать, что второй том будет не менее дискуссионным и познавательным, объемным, чем первый. Ведь Шестов был русским философом с европейской известностью.

I
1899–1909

<Ю. И. Айхенвальд>

Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес

Печатается по изданию: Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 2 (47). С. 188–190.

Айхенвальд Юлий Исаевич (1872–1928) — русский литературный критик, переводчик. Родился в Балте, закончил Ришельевскую гимназию в Одессе, где его отец был назначен раввином. Айхенвальд окончил Новороссийский университет, написал диссертацию о Локке и Лейбнице; переехав в Москву, стал секретарем философского общества и сотрудником журнала «Вопросы философии и психологии». Опубликовал ряд философских работ. Перевел все основные сочинения Шопенгауэра. В 1922 г. выслан на «философском пароходе». Погиб в результате несчастного случая, попав под трамвай.

Соч.: «Этюды о западных писателях» (М., 1910), «Отдельные страницы» (М., 1910–1911), «Посмертные произведения Толстого» (М., 1912), «Спор о Белинском» (М., 1914), «Пушкин» (М., 1908) и др.

См. о нем: Венгеров С. А. Критик-импрессионист // Речь. 26 июля 1909; Кранихфельд В. О критике и критиках // Современный мир. № 8. М., 1911; Грифцов Б. А. Метод Айхенвальда // Русская мысль. 1913. № 11; Иванов-Разумник Р. В. Правда или кривда // Заветы. 1913. № 12.; Ляцкий Е. А. Господин Айхенвальд около Белинского // Современник. 1914. № 1; Юрченко Т. Г. Айхенвальд // Большая российская энциклопедия. 2005. Т. 1. С. 317.

¹ *Эту книгу открывает направленный против датского критика эпитет из Ницше: Ich hasse die lesenden Mussiggänger.* — «Я ненавижу читающих бездельников» (нем.). Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. Ю. М. Антоновского // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 28.

² *Известный труд Брандеса о гениальном драматурге, очевидно, послужил г. Шестову только внешним поводом для изложения своего общепhilosophического мирозерцания.* — Брандес (Brandes) Георг Моррис Коэн (1842–1927) — датский литературовед, публицист, теоретик натурализма. Вошел в литературу в 1860-е гг. Автор ряда работ о выдающихся представителях мировой литературы, в том числе о В. Шекспире (Т. 1–3, 1895–1896).

³ *«Целые годы призрак <...> смысл и значение».* — Здесь и далее Ю. И. Айхенвальд цитирует книгу Л. Шестова по рецензируемому изданию.

⁴ *Взгляд на Шекспира как на сторонника механистического мировоззрения имеет своего основателя в Тэне...* — Тэн Ипполит Адольф (Taine 1828–1893) — французский философ-позитивист, эстетик, писатель, историк, психолог. Создатель культурно-исторической школы в искусствознании. Важнейшие труды: «Histoire de la littérature anglaise» (1864), «Philosophie de l'art» (1865–1869), «De l'intelligence» (1870).

Р. Гебгард

Гамлет

Печатается по изданию: Театр и искусство. 1899. № 38. С. 648–650; № 39. С. 667–671.

Гебгард Р. — автор статей о Шекспире.

Соч.: Мысли о жизни и смерти в драмах Шекспира // Вестник Европы. 1908. № 10.

¹ *...Прекрасна была жизнь Брута; в нем стихи <...> это / Был человек. <...> Да, он был человек во всем значении слова. / Мне не найти подобного ему.* — Гебгард цитирует реплику Антония из пьесы «Юлий Цезарь» Шекспира. См.: Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. Собр. соч. СПб.: Шиповник, [Б. г.] Т. 1. С. 96.

² «*Великое дело возложено на человека, которому не дано от природы сил к совершению его*», сказал некогда Гёте. — Имеется в виду: Гёте И. В. Годы учения Вильгельма Мейстера. Цит. по: Шекспир В. Гамлет, принц датский / Пер. с англ. Н. А. Полевого. Изд. 2-е. СПб., 1837. С. X–XI. Ср.: «Великое деяние, тяготеющее над душой, которой такое деяние не по силам» (Гёте И. В. Годы учения Вильгельма Мейстера // Гёте И. В. Сочинения. В 10 т. М.: Художественная литература, 1978. Т. 7. С. 199).

³ *К этому мнению всецело присоединяется и знаменитый толкователь шекспировских драм Гервинус... — Гервинус (Gervinus) Георг (1805–1871) — немецкий историк; профессор в Геттингене. В 1837 г. протестовал против нарушения ганноверской конституции, с 1844 г. — профессор в Гейдельберге. Его «История XIX века» и книга о Шекспире (4-е изд., 1872) переведены на рус. яз.*

⁴ «*В герое нет плана, но в пьесе есть план*», — сказал Гёте. — «У героя плана нет, зато вся пьеса поставлена по плану» (Гёте И. В. Годы учения Вильгельма Мейстера // Гёте И. В. Соч. В 10 т. М.: Художественная литература, 1978. Т. 7. С. 206–207).

⁵ *Гёте говорит, что на Гамлета его покойным отцом возложена «великая задача».* — Имеется в виду: Гёте И. В. Годы учения Вильгельма Мейстера. Цит. по: Шекспир В. Гамлет, принц датский / Пер. с англ. Н. А. Полевого. Изд. 2-е. СПб., 1837.

З. А. Венгерова

Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес

Печатается по изданию: Образование. СПб., 1900. № 1. С. 69–73.

Венгерова Зинаида Афанасьевна (1867–1941) — русская писательница, переводчик и литературный критик. Сестра Изабеллы и Семена Венгеровых. Автор нескольких предисловий к собраниям сочинений Шиллера и Шекспира под редакцией брата и множество статей в настоящем Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. З. А. Венгеровой принадлежит перевод прозаической части «Генриха IV», Н. М. Минскому — стихотворной.

Соч.: Литературные характеристики (СПб., 1897, 1904). См. о ней: Иванова Е. В. Венгерова Зинаида Афанасьевна // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989. Т. 1. С. 413.

¹ *Еще менее приближается он к французским критикам, сводящим, как например Мезьер, критику Шекспира к характеристике различных общественных типов, встречающихся у него.* — Мезьер Альфред Жан Франсуа (1826–1915) — французский писатель и политический деятель, член Французской академии, профессор Сорбонны. Автор трудов: «Shakespeare, ses œuvres et ses critiques» (1861), «Prédécesseurs et contemporains de Shakespeare» (1863) и др.

² *Одна из исторических заслуг Брандеса заключается в том, что он первый в Европе заговорил о Ницше.* — Об отношении Ницше и Брандеса см.: Эбаноидзе И. «Речь не о книгах, а о жизни...». Переписка Фридриха Ницше с Готфридом Келлером, Георгом Брандесом и Августом Стриндбергом / Пер. с нем., вступ. ст. и прим. И. Эбаноидзе // Новый мир. 1999. № 4. С. 130–162. В одном из писем Брандес спрашивал у Ницше дозволения прочесть цикл лекций о его философии. Лекции Брандеса в Копенгагенском университете прошли блестяще. В конце 1888 г. статья Брандеса о Ницше появилась в немецком переводе. См.: Brandes G. Friedrich Nietzsche: Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus // Brandes G. Menschen und Werke: Essays. Frankfurt am Main: Rütten and Loening, 1895. S. 137–213.

³ *Типическим образцом этого первого периода является комедия «Как вам угодно»...* — Имеется в виду пьеса Шекспира «As You Like It» (другой перевод: «Как вам это понравится»).

<Н. К. Михайловский>

Георг Брандес. Шекспир, его жизнь и произведения.

Том 1; Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес

Печатается по изданию: Русское богатство. 1900. № 1. С. 103–104.

Михайловский Николай Константинович (1842–1904) — русский публицист, социолог, литературный критик, литературовед, переводчик; теоретик народничества. В литературной критике считается продолжателем Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова. В литературно-критических работах анализировал творчество Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Г. И. Успенского, В. М. Гаршина, Максима Горького, З. Н. Гиппиус и других писателей. Значительный общественный резонанс получили статьи «Десница и шуйца Льва Толстого» и «Жестокий талант» (о Ф. М. Достоевском).

Соч.: Полное собрание сочинений. В 6 т. 1-е изд. СПб., 1879–1883 (3-е изд. В 10 т., СПб., 1909–1913, ред. Е. Е. Колосов); Наиболее важные статьи Михайловского в этом издании: Т. I. Что такое прогресс, Теория Дарвина и общественная наука; Т. II. Герои и толпа; Т. V. Жестокий талант, Гл. И. Успенский, Щедрин, Герой безвременья (о Лермонтове); Т. VII. Воспоминания; Литература и жизнь. СПб., 1892; Литературные воспоминания и современная смута. В 2 т. СПб., 1900–1901; Отклики. В 2 т. Пб., 1904; Последние сочинения. В 2 т. Пб., 1905.

См. о нем: *Иванов-Разумник Р. В.* Литература и общественность. (1904–1909). СПб., 1910; *Овсянко-Куликовский Д.* История русской интеллигенции. СПб., 1911. Ч. 2; *Колосов Е.* Очерки мировоззрения Н. К. Михайловского (Теория разделения труда как основа научной социологии). СПб., 1912; *Горев Б. И.* Н. К. Михайловский. М., 1931; *Бялый Г. А.* Н. К. Михайловский // История русской критики. М.; Л., 1958. Т. 2.

Н. К. Михайловский

Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше Л. Шестова

Печатается по изданию: Русское богатство. 1900. № 2. С. 155–167.

¹ *потому что они гробы повапленные, потому что под яркими «вапами»...* — Гробы повапленные (от старославянского «повапить», покрасить) — библейское выражение, означающее лицемера. В Евангелии от Матфея (Мф 23: 27) Христос использует выражение для характеристики книжников и фарисеев. Повапленный (вап, вап или вапа (от греч. вафа — окраска) (книжн.)). Покрашенный, только в перен. выражении: гроб повапленный — о человеке, очень дурном, но умело прикидывающемся очень хорошим (от евангельского сравнения лицемеров с «гробами повапленными, которые красивы снаружи, а внутри полны мертвых костей и всякой мерзости»).

² *...термин «Wille zur Macht», жажда власти, столь часто встречающийся в сочинениях Ницше.* — Ницше планировал написать книгу с названием «Воля к власти», о чем упоминается в конце произведения «К генеалогии морали», но позднее оставил этот замысел в пользу книги «Опыт переоценки всех ценностей», которую не успел завершить. Черновики книги послужили материалом для книг «Сумерки идолов» и «Антихрист» (обе написаны в 1888 г.). См. также примеч. 2 к статье Бердяева «Трагедия и обыденность...».

³ *...правда, таким, которому только в избранных, в Uebermensch'ax...* — Сверхчеловек (нем. Übermensch) — образ, введенный философом Фридрихом Ницше в произведении «Так говорил Заратустра» для обозначения существа, которое по своему могуществу должно превзойти современного человека.

⁴ *Возражая Рилью... — Риль (Riehl) Алоиз (1844–1924) — немецкий философ, профессор философии в Граце, Фрейбурге, Киле и Галле. Осн. труды: «Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft» (Lpz., 1876–1887), «Ueber wissenschaftliche und unwissenschaftliche Philosophie» (Freiburg, 1883), «Einführung in die Philosophie der Gegenwart» (1903) и др.*

⁵ *...изучал Шопенгауэра, вел дружбу с Вагнером...* — Шопенгауэр (Schopenhauer) Артур (1788–1860) — немецкий философ. Учился в Гёттингене и Берлине, защитил диссертацию о законе достаточного основания в Йенском университете. В возрасте 30 лет завершил основной труд «Мир как воля и представление» (1819). Но книга не была принята читателями. Успех Шопенгауэра связан с конкурсной работой «О свободе человеческой воли» (1839), за которую он получил премию Королевского норвежского научного общества. С 1851 г. труды Шопенгауэра приобретают все возрастающую известность. — Вагнер (Wagner) Рихард (1813–1883) — немецкий композитор, дирижер, автор 16 томов научно-публицистических произведений по вопросам синтеза искусств и искусства интерпретации. Вагнер считал, что в основе

музыкального сочинения лежит идея непрерывного развертывания музыки («бесконечная мелодия»).

⁶ *Исторические взгляды Ницше как раз прямо противоположны тем, какие мы видели у г. Энгельгардта.* — Имеется в виду кн.: Энгельгардт М. А. Прогресс как эволюция жестокости. СПб.: Ф. Павленков, 1899. Далее цитируется в тексте данное издание. — Энгельгардт Михаил Александрович (1861–1915) — русский писатель, публицист. Сын А. Н. Энгельгардта, брат Н. А. Энгельгардта. Состоял постоянным сотрудником «Новостей» и других изданий и секретарем редакции «Хозяина». Отдельно изданы им биографии Ж. Кювье, Ч. Дарвина, А. Гумбольдта, У. Гарвея, Ч. Лайелля, Н. Коперника, Л. Пастера, А. Л. Лавуазье, Н. Пржевальского, в «Биографической Библиотеке» Ф. Ф. Павленкова; «Письма о земледелии» (СПб., 1899) и др.

⁷ *Автор предисловия к Also sprach Zarathustra, некий Гаст... — Гаст Петер* (наст. фамилия — Кёзелиц (Köselitz) Иоганн Генрих; 1854–1918) — немецкий писатель и композитор. Известен благодаря дружбе с Фридрихом Ницше, который и дал ему такой псевдоним.

⁸ *...другой последователь Ницше, Тилле, озаглавивший свою книгу словами «Von Darwin bis Nietzsche»...* — Тилле (Tille) Александр (1866–1912) немецкий германист, философ. Опубликовал первый английский перевод «Так говорил Заратустра» (1896). Автор книги «Von Darwin bis Nietzsche: Ein Buch Entwicklungsethik» (От Дарвина до Ницше: Книга по этике развития, 1895).

⁹ *...надо остановиться на знаменитом заглавии его книги «Jenseits von Gut und Böse», которое и г. Шестов, подобно г. Волынскому и действующим лицам «Накипи» Боборыкина, переводит словами «по ту сторону добра и зла».* — Волынский Аким Львович (литературный псевдоним, наст. имя и фамилия — Хаим Лейбович Флексер; 1863–1926) — литературный критик и искусствовед. Статьи Волынского о «русских критиках», печатавшиеся в «Северном вестнике» в период 1890–1895 гг. под общим названием «Литературные заметки» (и потом вышедшие отдельной книгой: «Русские критики: Литературные очерки». СПб., 1896), резко восстают против позитивизма в искусстве и в системе художественной мысли. — Боборыкин Петр Дмитриевич (1836–1921) — русский писатель, драматург, журналист, публицист, критик и историк литературы, театральный деятель, мемуарист, переводчик. В романах и повестях изобразил жизнь различных слоев русского общества 2 половины XIX в.

Михайловский имеет в виду статью А. Л. Волынского «“Накипь” или “Поветрие”», посвященную критическому разбору комедии П. Д. Боборыкина «Накипь», после 1900 г. «Поветрие». Волынский пишет: «Публика Александровского театра радостно загоготала, когда одно из действующих лиц произнесло незнакомую для нее комбинацию слов: “По ту сторону добра и зла”. Ей показалось, что это какая-то страшно смешная острота! А ведь это заглавие гениального сочинения современного Макиавелли — писателя великого, несмотря на все его парадоксы, на всю бесплодность его титанической борьбы с идеализмом человеческого сердца — писателя, который возбудил в целом мире огромное умственное движение. Без этого человека, без Ницше, нельзя было бы понять одной из знаменательнейших эпох истории — эпохи возрождения, одного из законов исторического развития — вечного стремления человечества возрождать старых богов. Никакие архивные изыскания не могли бы дать такого света для понимания ренессанса, какой бросили в эту сторону живые, проникнутые талантом, произведения Ницше. Этот гениальный писатель,

от природы нервный и болезненный, преждевременно изнемог в вакхических галлюцинациях своего безмерного воображения. Он был чуток и прозорлив. Не зная русского языка, он сочувственно улавливал великое безумие Достоевского. А маститый русский автор, возведший для себя в какую-то специальность изучение новых веяний в Европе, совершает в компании с малокультурными актерами дешевую расправу над дивной, безумно смелой и безумно талантливей терминологией его произведений. Ни из одной фразы, ни из одного намека в пьесе не видно, чтобы автор сам подходил к этой жгучей современной теме с осторожностью человека, знающего цену оригинальным идеям. А между тем так и хочется сказать со всею откровенностью в лицо и публике, и автору, что все Боборыкины всего мира, со всеми их беллетристическими и иными творениями, не стоят одного удачливого афоризма Ницше, одной страницы из его книги «По ту сторону добра и зла» (*Волюнский А. Л. Борьба за идеализм. Критические статьи.* СПб.: Тип. М. Меркушева, 1900. С. 489).

¹⁰ ...и вот почему наш Осип Яковлев восклицает: «я хочу, я хочу быть порочным»... — Яковлев Осип (наст. имя и фамилия — Блотерманц Осип Яковлевич; 1873–1943) — русский журналист и литератор. Печатался с 1890-х гг. (под десятком псевдонимов). Сотрудничал с «Сатириконом», первую книжку выпустил в 1896 г. в Вильне, последнюю — в 1927 г. в Ленинграде. В 30-е гг. выступал как драматург. Автор «фантастического сна» «Закон любви» (1908).

¹¹ ...страницах романа Грушецкого «Углекопы». — Грушецкий (Gruszecki) Артур (1852–1929) — польский писатель. В 1884–1888 гг. издавал еженедельник «Wędrowiec» («Путник»), вокруг которого группировались сторонники натурализма в литературе. Грушецкий — один из первых в польской литературе изобразил жизнь рабочих, тяжелые условия труда в шахтах и на фабриках (роман «Кроты» — «Krety», 1897, в рус. пер. «Углекопы», 1900).

¹² Шлепры — от немецкого глагола «schleppen», означающего «волочить»; (*жарг.*) железнодорожный карманный вор, крадущий вещи на вокзалах и в вагонах; (*разг.*) растяпа.

¹³ Лондонская уличная толпа, в составе которой наверно есть люди, жестоко обиженные родиной, при известиях с театра южно-африканской войны... — Вторая англо-бурская война 1899–1902 гг. — превентивная война бурских республик — Южно-Африканской республики (Республики Трансвааль) и Оранжевого Свободного государства (Оранжевой Республики) против Британской империи, закончившаяся победой последней.

¹⁴ ...лаврами виновника войны, Чемберлена, хоть война ляжет на нее тяжким бременем. — Чемберлен (Chamberlain) Джозеф (1836–1914) — британский фабрикант, один из самых успешных и влиятельных политиков викторианской Англии. Единственный член кабинета министров, не имевший университетского образования. Вдохновитель англо-бурской войны 1899–1902 гг.

Н. К. Михайловский

Л. Шестов о гр. Л. Толстом

Печатается по изданию: Русское богатство. 1900. № 3. С. 117–122.

¹ Двадцать пять лет тому назад я писал о «деснице и шуйце гр. Л. Толстого». — Имеется в виду статья Н. К. Михайловского «Десница и шуйца Льва

Толстого» (1875). Первая редакция настоящей работы входила в состав цикла Н. К. Михайловского «Записки профана» (1875–1877), печатавшегося в «Отечественных записках», и составляла VII, X и XI его разделы (Отечественные записки. 1875. Май, июнь, июль).

² В «Воскресении» есть такое рассуждение: «Одно из самых обычных и распространенных суеверий <...> И к таким людям принадлежал Нехлюдов». — Толстой Л. Н. Воскресение // Толстой Л. Н. ПСС. В 90 т. М.: ГИХЛ, 1936. Т. 32. С. 193–194. Опечатка в цитировании: «Каждый человек носит в себе все зачатки».

³ В книге «Литературные воспоминания и современная смута», так возмущившей моего корреспондента, приведены обильные фактические тому доказательства. — См.: Михайловский Н. К. Литературные воспоминания и современная смута. СПб.: Изд. журнала «Русское богатство», 1900. Т. I.

⁴ «В общих чертах дело состоит в том, что в гр. Толстом сидят два равные человека, <...> ни делом, ни помышлением». — Михайловский Н. К. Литературные воспоминания и современная смута. СПб.: Изд. журнала «Русское богатство», 1900. Т. I. С. 204.

⁵ ...гр. Толстой заключает: «Пускай механики придумывают машину <...> Дружней, братцы, разом!» — Толстой Л. Н. О переписи в Москве // Толстой Л. Н. ПСС. М.: ГИХЛ, 1937. С. Т. 25. 181.

⁶ Он знает, что «в больших городах и в Лондоне есть пролетариат», но он предлагает: «забудемте про это... <...> живые люди». — Толстой Л. Н. О переписи в Москве // Толстой Л. Н. ПСС. М.: ГИХЛ, 1937. Т. 25. С. 180.

⁷ Решив, что «так жить нельзя», т. е. жить в оправе из ляпнских нищих... — Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. ПСС. М.: ГИХЛ, 1937. Т. 25. С. 191.

⁸ ...«для себя разрешил страшный вопрос, стоящий перед всем миром». — Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. ПСС. М.: ГИХЛ, 1937. Т. 25. С. 397.

⁹ «— Знаешь что, — сказала Наташа, — ведь ты много читала евангелие: там есть одно место прямо о Соне. <...> Она пустоцвет (курсив гр. Толстого), как на клубнике». — Толстой Л. Н. Война и мир. Т. 4 // Толстой Л. Н. ПСС. М.: ГИХЛ, 1940. Т. 12. С. 259.

¹⁰ В Соне же, как говорит гр. Толстой, «было все, за что ценят людей, но было мало того, что могло бы заставить Ростова любить ее». — Толстой Л. Н. Война и мир. Т. 4 // Толстой Л. Н. ПСС. М.: ГИХЛ, 1940. Т. 12. С. 249.

¹¹ ...«Люди эти, увлекаемые своими страстями <...> достойное и благородное дело». — Толстой Л. Н. Война и мир. Т. 4 // Толстой Л. Н. ПСС. М.: ГИХЛ, 1940. Т. 12. С. 182.

¹² «Такова судьба не великих людей, не grand-hotте <...> Трудно вообразить себе цель более достойную и более совпадающую с волею всего народа». — Толстой Л. Н. Война и мир. Т. 4 // Толстой Л. Н. ПСС. М.: ГИХЛ, 1940. Т. 12. С. 182–183.

¹³ «Благо тому народу <...> пока в душе его чувство оскорбления и мести не заменится презрением и жалостью». — Толстой Л. Н. Война и мир. Т. 4 // Толстой Л. Н. ПСС. М.: ГИХЛ, 1940. Т. 12. С. 120.

¹⁴ ...«Прежде (это началось почти с детства и все росло до полной возмужалости) <...> не отвернув борозды». И его жизнь «не только не бессмысленна,

как была прежде, но имеет несомненный смысл добра». — Толстой Л. Н. Анна Каренина. Часть 8 // Толстой Л. Н. ПСС. М.: ГИХЛ, 1935. Т. 19. С. 372, 399.

¹⁵ ...хорошо выражается переводом слов «*Jenseits von Gut und Böse*» словами: «по ту сторону добра и зла». — См. примеч. 9 к статье Н. К. Михайловского ««Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» Л. Шестова» в наст. антологии.

П. П. Перцов

«Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше.
(Философия и проповедь)» Л. Шестова

Печатается по изданию: Мир искусства. 1900. Т. 3. № 1–12. С. 105–107.

Перцов Петр Петрович (1868–1947) — поэт, прозаик, публицист, издатель, искусствовед, литературный критик и мемуарист. Один из инициаторов символистского движения в русской литературе. Близкий друг Д. Мережковского и В. Розанова, В. Брюсова, Ф. Сологуба и Вяч. Иванова.

Соч.: Венеция. СПб.: Герольд, 1905; Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. / Предисл. Б. Ф. Поршнева. Л.: Academia, 1933; Воспоминания о В. В. Розанове // Новый мир. 1998. № 10; Нация и империя в русской мысли начала XX века. М.: Скименъ; Пренса, 2004 (Статьи П. П. Перцова: «Парусное государство»; «Обратный патриотизм»; «Славянофильство или неославизм?»).

См. о нем: Лавров А. В. Русские символисты: Этюды и разыскания. М.: Прогресс-Плеяда, 2007; Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: REGNUM, 2012; Эдельштейн М. Ю. П. П. Перцов: проблема критического метода // Русская литературная критика серебряного века. Новгород, 1996. С. 69–71.

М. Х.

Л. Шестов. «Достоевский и Ницше» (Философия трагедии)

Печатается по изданию: Образование. СПб., 1903. № 7. С. 103–105.

¹ ...*Андреев — все это ближайшие родственники Достоевского.* — *Андреев Леонид Николаевич* (1871–1919) — русский писатель. Представитель Серебряного века русской литературы. Считается родоначальником русского экспрессионизма. Настоящая слава пришла к Андрееву после издания в 1901 г. его рассказа «Жили-были» в журнале «Жизнь». В 1902 г. становится редактором «Курьера», вынужден был дать полиции подписку о невыезде из-за своей связи с революционно настроенным студенчеством. Благодаря помощи Максима Горького большим тиражом был выпущен первый том его сочинений. В эти годы обозначилась направленность творчества и его литературная манера. После Февральской революции 1917 г. входил в редакционный Совет реакционной газеты «Русская воля». Октябрьскую революцию не принял. После отделения Финляндии от России оказался в эмиграции. Последние сочинения писателя проникнуты пессимизмом и ненавистью к большевистской власти («Дневник сатаны», «SOS»).

М. Гольцев

Л. Шестов. Достоевский и Ницше (Философия трагедии)

Печатается по изданию: Вестник Европы. 1.09.1903. С. 406–410.

Гольцев М. — неустановленное лицо.

¹ *Этот жанр, наиболее талантливым представителем которого является г. Мережковский, культивируется по преимуществу в «Мире Искусства»... — Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866–1941) — русский писатель, поэт, литературный критик, переводчик, историк, религиозный философ, общественный деятель. Муж поэтессы Зинаиды Гиппиус. Д. С. Мережковский вошёл в историю как один из основателей русского символизма, основоположник нового для русской литературы жанра историософского романа.*

² *...над которой должен висеть покров Исиды... — Покрывало Исиды — покров древнеегипетской богини Исиды, считавшейся хранительницей сокровенных тайн природы и олицетворением её жизненных сил; выражение, означающее «покров, скрывающий тайну, неизвестную истину».*

М. О. Гершензон

Литературное обозрение.

О книге Л. Шестова «Достоевский и Ницше»

Печатается по изданию: Научное слово. 1904. № 2. С. 106–119.

Гершензон Михаил Осипович (1869–1925) — философ, историк литературы, переводчик. С конца 1890-х гг. занялся исследованием семейных архивов видных дворянских родов Москвы, занимался изучением движения декабристов и наследием А. И. Герцена, Н. П. Огарева, западников и славянофилов 1830–1840 гг. Был редактором литературного отдела журналов «Научное слово», «Критическое обозрение» (с 1904 г.), «Вестник Европы» (1907–1908). В 1909 г. выступил инициатором издания (а также как автор вступительного слова) сборника «Вехи», объединившего значительных представителей русской философской мысли: Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка и др. В 1915–1919 гг. Гершензон составил сборник «Русские Пропилеи»; в 1923 г. вышел второй том — «Новые Пропилеи». Оба эти тома состояли из публикаций литературных материалов, сыгравших существенную роль в формировании русского философского мировоззрения. В 1921 г. вышла книга эссе Гершензона и Вяч. Иванова «Переписка из двух углов», в которой авторы осмысливали путь России и собственный духовный путь после революции. В марте 1917 г. Гершензон стал одним из организаторов Всероссийского союза писателей. После Октябрьской революции им были написаны книги «Тройственный образ совершенства» (1918), «Мечта и мысль И. С. Тургенева» (1919), «Гольфстрем» (1922), «Ключ веры» (1922), многочисленные статьи о Пушкине.

Соч.: Избранное. Мудрость Пушкина. М.: МБА, 2007; Избранное. Тройственный образ совершенства / Сост. С. Я. Левит, Л. Т. Мильская. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2012; Узнать и полюбить: из переписки

1893–1925 годов / Сост., коммент. Е. Ю. Литвин. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016; Избранное. Образы прошлого / Сост. С. Я. Левит. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016; Избранное. Исторические записки / Сост. С. Я. Левит. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

См. о нем: Гершензон-Чегодаева Н. М. Первые шаги жизненного пути (воспоминания дочери Михаила Гершензона). М.: Захаров, 2000; *Горовиц Б. Михаил Гершензон — пушкинист.* Пушкинский музей в Серебряном веке русской литературы / Пер. с англ. М.: Минувшее, 2004.

¹ *...притом искания не «обмана», хотя бы убедительного и возвышающего нас, а трезвых истин, хотя бы и «низких»...* — Гершензон цитирует строки из стихотворения Пушкина «Герой» (1830). См.: *Пушкин А. С. Сочинения.* В 8 т. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1903. Т. 2. С. 134.

² *Она представляет собою, говоря словами Герцена, попытку проверить, не должны ли мы признать за фантастически-освещенный туман то, что человеческому сознанию в течение тысячелетий казалось грозными седыми утесами, о которые бились все державшие думать.* — Герцен пишет: «...наука, если только человек вернется ей без якоря, непременно прибьет его своими волнами к седым утесам, о которые бились от семи греческих мудрецов до Канта и Гегеля все державшие думать. Вместо простых объяснений, почти все пытались их обогнуть и только покрывали их новыми слоями символов и аллегорий, оттого-то и теперь они стоят так же грозно, а пловцы боятся ехать прямо и убедиться, что это вовсе не скалы, а один туман, фантастически освещенный». *Герцен А. И.* Былое и думы. В 2 т. Л.: ГИХЛ, 1931. Т. 1. С. 488.

³ *Если всякий философ, по словам Ницше, — «адвокат своих тончайших сердечных желаний»...* — Ницше пишет: «Они с помощью подтасованных оснований защищают какое-нибудь предвзятое положение, внезапную мысль, “внушение”, большей частью абстрагированное и профильтрованное сердечное желание. — Все они дружно адвокаты, не желающие называться этим именем, и даже в большинстве пронирыливые ходатаи своих предрассудков, называемых ими “истинами”» (*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 244).

⁴ *«Познается, что самый забитый, последний человек есть тоже человек и называется брат твой».* — Неточное цитирование романа Ф. М. Достоевского «Униженные и оскорбленные»: «...познается, что самый забитый, последний человек есть тоже человек и называется брат мой» (*Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 3. Л.: Наука, 1972. С. 189).

⁵ *Все, что было написано им до каторги, имело целью проповедь гуманности, провозглашение тех «прав человека», передовым глашатаем которых являлся тогда в нашей литературе Белинский.* — Имеется в виду письмо В. Г. Белинского Н. В. Гоголю от 15/3 июля 1847 г.: «Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пизтизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а с здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их выполнение. А вместо этого она представляет собою ужасное зрелище страны, где люди торгуют людьми, не имея на это и того оправдания, каким лукаво пользуются американские плантаторы, утверждая,

что негр — не человек; страны, где люди сами себя называют не именами, а кличками: *Ваньками, Стешками, Васьками, Палашками*; страны, где, наконец, нет не только никаких гарантий для личности, чести и собственности, но нет даже и полицейского порядка, а есть только огромные корпорации разных служебных воров и грабителей. Самые живые, современные национальные вопросы в России теперь: уничтожение крепостного права, отмена телесного наказания, введение, по возможности, строгого выполнения хотя тех законов, которые уже есть» (*Белинский В. Г. ПСС. В 13 т. М.: АН СССР, 1956. Т. 10. С. 213*).

⁶ *По собственному позднему признанию Достоевского, он тогда «страстно принял» учение Белинского... — См.: Достоевский Ф. М. Дневник писателя 1873 // Достоевский Ф. М. ПСС. Л.: Наука, 1980. Т. 21. С. 12.*

⁷ *...как это видно и из его писем к друзьям, например из того известного письма, где он требует отчета за каждого «брата по крови». — Имеется в виду письмо В. Г. Белинского В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. См.: Белинский В. Г. ПСС. В 13 т. М.: АН СССР, 1956. Т. 12. С. 23.*

⁸ *...арест по делу Петрашевцев. — Петрашевцы — осужденные в 1849 г. участники собраний у Михаила Буташевича-Петрашевского. Значительная часть осужденных понесла наказание только за распространение письма Белинского к Гоголю или за недоносительство о собраниях. Кружок Петрашевского вошёл в историю в том числе и из-за участия в нём молодого Достоевского и из-за необычного, поразившего современников, обряда инсценировки приготовлений к публичной казни, которому подверглись осужденные, не знавшие о том, что они помилованы. См. об этом: Милюков А. П. Литературные встречи и знакомства. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1890. С. 207–208.*

⁹ *...сам тиран Фома Фомич, в конце концов, «создает всеобщее счастье». — См. гл. «Фома Фомич созидает всеобщее счастье» (Достоевский Ф. М. Село Степанчиково и его обитатели // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1972. Т. 3. С. 145).*

¹⁰ *Достоевского в каторге поддерживала надежда: «не навсегда же я здесь, а только на несколько лет»... — Достоевский Ф. М. Записки из мертвого дома // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1972. Т. 4. С. 130.*

¹¹ *В 1863 году, т. е. в те дни, когда «гуманность» праздновала полную свою победу, <...> в эти дни Достоевский пишет свои «Записки из подполья». — 29 апреля 1863 г. — День рождения императора Александра II. В Российской империи принят закон о запрете телесных наказаний.*

¹² *«Это прекрасное и высокое сильно-таки давило мне затылок в мои сорок лет»... — Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 5. С. 109.*

¹³ *...«вдруг ни с того, ни с сего среди всеобщего будущего <...> по своей глупой воле пожить?». — Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 5. С. 113.*

¹⁴ *...«На деле мне надо, знаешь чего: чтобы вы провалились, вот чего! <...> никогда не конфузятся». — Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 5. С. 174.*

¹⁵ *Нищие спрашивает в одном месте: «знаешь ли ты... жуки твоей справедливости быть справедливым к тем, кто презирает тебя?» — Нищие Ф. Так говорил Заратустра // Нищие Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 45.*

¹⁶ «О, как я понимаю, — говорит Раскольников <...> не прощу старушонку». — Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 6. С. 212.

¹⁷ ... «Страшно впасть в руки Бога живого». — Евр 10: 28–31.

¹⁸ ... «нет ничего истинного и все дозволено» ... — Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 515.

¹⁹ ...ибо, куда же тогда девать Фехнера, пережившего не менее страшную болезнь, чем Ницше... — Фехнер Густав Теодор (1801–1887) — немецкий физик, физиолог, психолог, философ, писатель-сатирик, основатель нового направления в психологии — психофизики и один из основателей экспериментальной эстетики; в 1834–1840 гг. профессор физики Лейпцигского университета, оставил кафедру из-за болезни и частичной слепоты.

²⁰ ... «ума холодных наблюдений» ... — Пушкин А. С. Евгений Онегин (1823–1831). Посвящение.

²¹ ... «...все дозволено и шабаш!.. только если захотел мошенничать, то зачем бы еще, кажется, санкция истины?» — Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 15. С. 84.

²² ... «Вопрос, который всю жизнь меня мучил, — вопрос о существовании Бога» ... Имеется в виду письмо Ф. М. Достоевского А. Н. Майкову от 25 марта (6 апреля) 1870 г.: «Главный вопрос, который проведется во всех частях, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие». Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1986. Т. 29 (I). С. 117.

²³ ...идея о бессмертии души человеческой... — См.: Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876. Декабрь. Гл. 1. III. Голословные утверждения. В «Дневнике писателя» за 1876 г. (а не за 1873-й, как указано в тексте) автор «касается основной и самой высшей идеи человеческого бытия — необходимости и неизбежности убеждения в бессмертии души человеческой. <...> ез веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немислимо и невыносимо. <...>

Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают. <...>

Я даже утверждаю и осмеливаюсь высказать, что любовь к человечеству вообще есть, как идея, одна из самых непостижимых идей для человеческого ума. Именно как идея. Ее может оправдать лишь одно чувство. Но чувство-то возможно именно лишь при совместном убеждении в бессмертии души человеческой» (Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л., 1982. Т. 24. С. 46, 48, 49).

²⁴ В трех последних книжках «Нового пути» за прошлый год напечатано обширное исследование г. И. Вернера о типе Кириллова в «Бесах»... — Вернер Ипполит Антонович (псевдоним — Ип. Антонович; 1852–1927) — беллетрист, социолог, демограф. В 1890-е гг. печатался в «Русском богатстве», «Русской мысли». В 1900-е гг. выступал со статьями религиозно-философского содержания в «Новом пути», «Вопросах жизни». — «Новый путь» — ежемесячный журнал, орган возникших в Петербурге в 1903 г. «Религиозных и философских собраний», в которых принимали участие Д. Мережковский, З. Гиппиус и др. «Н. П.» выходил в 1903–1904 гг. Ред.-изд. П. Перцов, с июля 1904 г. — Д. Философов. Ред. Д. Мережковский, В. Розанов. Далее — «Вопросы жизни»

(1905). — Имеется в виду статья: Вернер И. А. Тип Кириллова у Достоевского // Новый путь. 1903. № 10. С. 48–80. № 11. С. 52–80. № 12. С. 128–182.

²⁵ «Без этой идеи (идеи Бога) <...> не было бы единства его я». — Вернер И. А. Тип Кириллова у Достоевского // Новый путь. 1903. № 10. С. 76.

²⁶ «Достоевский, — говорит он, — пережил один то, что суждено пережить <...> “пустил свой корабль в открытое море”». — Вернер И. А. Тип Кириллова у Достоевского // Новый путь. 1903. № 10. С. 58–59.

Ю. А. <Ю. И. Айхенвальд>

Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности

Печатается по изданию: Русские ведомости. 7 марта 1905. № 63.

С. К-ий

Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности.

Опыт адогматического мышления

Печатается по изданию: Вопросы философии и психологии. М., 1905. Март, апрель. Кн. 7 (II). С. 326–327.

Н. А. Бердяев

Трагедия и обыденность

(Л. Шестов. «Достоевский и Ницше» и «Апофеоз беспочвенности»)

Печатается по изданию: Вопросы жизни. 1905. № 3 (март). С. 255–288. 2-е издание в кн.: Sub Specie Aeternitatis. СПб.: Пирожков, 1907. С. 247–275.

Бердяев Николай Александрович (1874–1948) — русский философ, представитель русского экзистенциализма и персонализма. Автор оригинальной концепции философии свободы и (после Первой мировой и Гражданской войн) концепции нового средневековья.

Соч.: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901); «Sub specie aeternitatis» (1907), «Новое религиозное сознание и общественность» (1907); «Философия свободы» (1911); «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916); «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923); «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924); «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931); «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939); «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947); «Царство Духа и Царство Кесаря» (опубл. в 1949); «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (опубл. в 1952). Библиография: Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdjajev / Etablie par T. Klepinine; Introd. de P. Pascal. Paris, 1978.

См. о нем: *Вадимов А. Жизнь Бердяева: Россия. Oakland, 1993.*

¹ Пять цитат, избранных Н. А. Бердяевым в качестве эпиграфа к статье, заимствованы из книги Л. И. Шестова «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)», впервые вышедшей в издательстве М. М. Стасюлевича в С.-Петербурге в 1903 г.

² «Воля к власти» — термин и название книги Ф. Ницше (книги, как выяснилось впоследствии, сфабрикованной сестрой мыслителя Э. Фёрстер-Ницше). См.: *Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994* (рец. на это издание: *Сендеров В.* Осторожно, это не Ницше! В России издана «Воля к власти» // *Русская мысль. № 4037. 7–13 июля 1994. С. 13*). Тем не менее сам термин неоднократно встречается и в других сочинениях Ницше, подлинность которых не вызывает ни малейших сомнений. Вот две цитаты из книги «Так говорил Заратустра»: «Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти; и даже в воле служащего находил я волю быть господином». «Высшего, чем всякое примирение, должна хотеть воля, которая есть воля к власти...» (*Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 82, 102*).

³ *В первой своей книге «Шекспир и его критик Брандес» Шестов находился еще под сильным влиянием Л. Толстого.* — Шестов приезжал в Ясную поляну, о чем Л. Н. Толстой сообщает в дневнике 2 марта 1910 г.: «Приехал Шестов. Мало интересен — “литератор” и никак не философ» (*Толстой Л. Н. ПСС. В 90 т. М.: ГИХЛ, 1934. Т. 58. С. 21*). «О разрешении Шестову приехать в Ясную поляну запрашивала Толстого В. Г. Малахиева-Мирович. (См. т. 81, письмо к ней В. Ф. Булгакова по поручению Толстого от 24 февраля 1910 г. и Дневник Булгакова, стр. 89.) В. Ф. Булгаков приводит следующие отзывы Толстого о Шестове: “Одни думают для себя, другие думают для публики. Так он думает для публики» (стр. 98). О том же см. А. Б. Гольденвейзер, «Вблизи Толстого», 2, стр. 6. Отзыв Толстого по поводу отдельных мыслей Шестова, помещенных в “Юбилейном сборнике литературного фонда 1859–1909”. СПб. 1909, которые прочел Толстому 5 апреля В. Ф. Булгаков: “Неясно, нет мысли, декадентская философия, пустословие”. См. Дневник Булгакова стр. 129». Примечания // Там же. С. 331.

⁴ ...«Свету ли провалиться, иль мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить». — См. примеч. 14 к статье М. О. Гершензона «Литературное обозрение <О книге Л. Шестова “Достоевский и Ницше”>» в наст. антологии.

⁵ *Слишком много говорили о религии Достоевского, о пророческом его значении для России...* — О «пророческом значении» Ф. М. Достоевского писал, в частности, Д. С. Мережковский в статье «Пророк русской революции (К юбилею Достоевского)» (1906). См.: *Мережковский Д. С. ПСС. СПб.; М.: М. О. Вольф, 1911. Т. XI. С. 173–224*. В январе 1906 г. появилась и статья Л. И. Шестова «Пророческий дар (К 25-летию смерти Достоевского)», напечатанная в «Полярной звезде» (1906. № 7).

⁶ «Дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей», — говорит *Митя Карамазов*. — *Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 100*.

⁷ ...всякая истинная трагедия предполагает не только «нет», но и окончательное какое-то «да»... — Бердяев имеет в виду рассуждение Ф. Ницше, где он противопоставляет «Да», которое совесть человека «от всего сердца»

говорит «потребности в жестокости», — «ледяному *Нет*» пессимистического «недоверия к загадке жизни». См.: *Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 446–447.*

⁸ *Таким тоном написана, например, его статья о Д. С. Мережковском...* — Имеется в виду статья Л. Шестова «Власть идей», посвященная критическому разбору второго тома Д. С. Мережковского «Толстой и Достоевский» (Мир искусства. 1902. № 1–2). Рецензия Шестова на первый том книги Мережковского была напечатана там же (1901. № 8–9). «Я дал положительный отзыв, без указаний на недостатки, — рассказывал впоследствии Л. Шестов. — Надо сказать, что Мережковский читал моего “Толстого и Ницше” как раз в то время, когда он заканчивал свою первую книгу. Он был поражен мной: “Нужно искать Бога” и, делая сальто мортале, пытался представить место Богу у себя. Бердяев, которому было тогда лет 27, сказал мне: “Он у тебя заимствовал Бога”. Во второй книге Мережковского эта идея стала центральной... Но Мережковский не был Карузо. Это был маленький тенор» (*Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. В 2 т. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. 1. С. 48–49*). Когда отзыв Шестова на второй том книги Мережковского был напечатан в «Мире искусства», «Мережковский, прочитав его, примчался в редакцию и устроил там скандал». «До того <в 1902>, — рассказывает далее Шестов, — я встретил Мережковского на одном вечере. <...> Он меня представляет всем, но никто еще обо мне не слышал. Мережковский разгневался: “Как, вы не знаете лучшего из наших авторов, которые писали о Ницше!” и т. д. и т. д. Это было после моего первого отзыва. Но после второго он долго на меня сердился. Я высказал слишком много правды. Но ведь он вывел меня из себя своим “Богом”... Мой второй отзыв входит в русское издание моей книги “Апофеоз беспочвенности”» (Там же. С. 52).

⁹ *...свету ли провалиться <...> чай всегда пить*». — См. выше примеч. 4.

¹⁰ *... «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит?» — Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 220.*

¹¹ *Пусть он дальше подымается по «узким, трудно проходимым, лежащим над пропастью тропинкам»...* — «Одним из эпитафов к “Апофеозу беспочвенности”, — рассказывает Г. Л. Ловцкий, — Лев Исаакович взял предостерегающую надпись, встреченную нами во время одной из горных прогулок в Швейцарии <1903>: Nur für die schwindelfreie» (*Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. В 2 т. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. 1. С. 64*).

¹² *... «прогресс» не может быть терпим, если он не совершается и во имя того ребеночка, который пролил слезинку.* — Имеются в виду слова Ивана Карамазова: «Не стоит она <мировая гармония> слезинки хотя бы одного... замученного ребенка» (*Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 223*).

¹³ «Цветы зла» (фр. Les Fleurs du mal) — сборник стихотворений французского поэта-символиста Шарля Бодлера (1821–1867), выходявший с 1857 по 1868 г. в трех редакциях с различным объемом. Первое издание привело к судебному процессу, в результате которого Бодлер был оштрафован за нарушение норм общественной морали и вынужден убрать из сборника шесть наиболее «непристойных» стихотворений. Сборник повлиял на творчество Артюра Рембо, Поля Верлена и Стефана Малларме.

Волжский <А. С. Глинка>

Pro domo sua. Обыденность трагедии

(О Шестове в ответ на статью о нем Бердяева «Трагедия и обыденность»)

Печатается по изданию: Вопросы жизни. 1905. Кн. 7. С. 324–350.

Глинка Александр Сергеевич (1878–1940) — русский журналист, публицист, историк литературы; известен также под псевдонимом Волжский. В 1898 г. экстерном сдал экзамен на аттестат зрелости, поступил на юридический факультет Московского университета. За участие в студенческих беспорядках выслан в Симбирск. После ссылки жил в Самаре. В 1903 г. ведет Критический отдел в «Журнале для всех». Летом 1905 г. возвратился в Симбирск. Поступил на службу в финансовое ведомство. С середины 1913 г. служил в Нижнем Новгороде. Лишь в 1914 г. возвратился к литературной деятельности. В советское время — на финансово-хозяйственной работе, занимался редакторской деятельностью.

Соч.: «Из мира литературных исканий» (1906), «Ф. М. Достоевский. Жизнь и проповедь» (1906), «Гаршин как религиозный тип» (1906), «В обители преподобного Серафима» (1914), «Святая Русь и русское призвание» (1915), Собрание сочинений. В 3 кн. Кн. 1: 1900–1905 / Сост., коммент., вступ. ст. А. И. Резниченко. М.: Модест Колеров, 2005.

См. о нем: Венгеров С. А. Глинка, Александр Сергеевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 86 т., изд. 4 доп. СПб.: Семеновская Типолитография (И. А. Ефрона), 1890–1907. Т. 82; Резниченко А. И. Глинка-Волжский Александр Сергеевич // Розановская Энциклопедия / Под ред. А. С. Николюкина. М.: РОССПЭН, 2008. С. 250–254.

¹ *Обыденность трагедии...* — Ср. заголовок второго «Очерка о Чехове» («Власть обыденщины»): *Глинка (Волжский) А. С.* Собрание сочинений. В 3 кн. Кн. 1: 1900–1905 / Сост., коммент. вступ. ст. А. И. Резниченко. М.: Модест Колеров, 2005. С. 207–223.

² В «Дневнике Писателя за 1878 год»... — В ПСС Ф. М. Достоевского данный текст представлен в Дневнике писателя за 1976 г. См.: Т. 23. Л.: Наука, 1981. С. 144–146.

³ «Один из уважаемых моих корреспондентов сообщил мне <...> А какая из этих душ более мучилась на земле, если только приличен и позволителен такой праздный вопрос?» — Достоевский Ф. М. Два самоубийства // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1981. Т. 23. С. 145–146.

⁴ ...при чтении книг Л. Шестова. — Имеются в виду: «Шекспир и его критик Брандес», «Добро в учении гр. Толстого и Нитше», «Достоевский и Нитше» и «Апофеоз беспочвенности».

⁵ «В руки твои предаю дух мой...» — Лк 23: 46.

⁶ ...под обеими — хаос шевелится. — См.: Тютчев Ф. И. «О чем ты воешь, ветер ночной» (<1835>): «О, бурь заснувших не буди — / Под ними хаос шевелится!..»

⁷ ...в статье «Трагедия и обыденность». — См. наст. антологию. С. 80–104.

⁸ ...«большая дорога истории» и есть глубокое подполье «провала в трагедию». — Фразы из статьи Бердяева «Трагедия и обыденность». См. наст. антологию. С. 82.

⁹ ... «спасай душу свою; не оглядывайся назад...»... — Быт 19: 17.

¹⁰ ...еще в декабрьской его статье в «Новом Пути», «В защиту свободной мысли и свободного искания»... — См.: Бердяев Н. А. Дневник публициста: Судьба русского консерватизма. В защиту свободы мысли и свободы искания // Новый путь. 1904. № 12 (декабрь). С. 322–333.

¹¹ ...в его книге о Михайловском. — Имеется в виду: Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском / Предисловие. П. Струве. СПб.: О. Н. Попова, 1901.

¹² ... «Для меня никогда не было сомнения <...> невыразима никакими словами...». — Бердяев Н. А. Дневник публициста: Судьба русского консерватизма. В защиту свободы мысли и свободы искания // Новый путь. 1904. № 12 (декабрь). С. 332.

¹³ ... «Мы узнали, что на самом глубоком и предельном дне <...> всей человеческой жизни...». — Бердяев Н. А. Дневник публициста: Судьба русского консерватизма. В защиту свободы мысли и свободы искания // Новый путь. 1904. № 12 (декабрь). С. 332. Курсив в цитате Волжского <А. С. Глинки>.

¹⁴ покрывало Изиды вдруг спало. — См. примеч. 2 к статье М. Гольцева «Л. Шестов, Достоевский и Ницше (философия трагедии)» в наст. антологии.

¹⁵ «Мне ближе и понятнее скептицизм религиозный и неприятна слишком быстро изготовленная вера». — Цитата из статьи Н. А. Бердяева «Трагедия и обыденность...». См. наст. антологию. С. 104.

¹⁶ Верь тому, что сердце скажет, / Нет залогов от небес... — Цитата из стихотворения В. А. Жуковского «Желание» (1811).

¹⁷ Раздор и муки для толпы, / Для мудреца — игра... — Цитата из стихотворения Н. М. Минского «Два пути» (<1900>).

¹⁸ Абсолютное «я» вступает в коллизию с «не-я», с «ты», с людьми и миром... — Бердяев пишет: «Выполнять нравственный закон — это не значит ограничивать свое «я» во имя «не-я», это значит утверждать свое истинное «я»; нравственная совесть есть ответственность перед самим собой, перед своим духовным «я»» (Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философии идеализма // Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906 гг.). СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. С. 74).

¹⁹ ... «тут берега сходятся <...> а поле битвы — сердца людей». — Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 100.

²⁰ ...Бердяев определял трагизм как «эмпирическую безысходность»... — Бердяев пишет: «Обратимся к анализу трагизма. Эмпирическая безысходность — вот сущность трагизма. Эта эмпирическая безысходность указывает на неискоренимые противоречия эмпирической действительности и требует какого-то высшего, сверх-эмпирического выхода, она является огромным свидетельством против наивно-реалистической веры в единственность и окончательность эмпирического материального мира» (Бердяев Н. А. К философии трагедии. Морис Метерлинк // Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906 гг.). СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. С. 37).

²¹ «Пусть даже параллельные линии <...> не примут, потому что «не смеет мать <...> где же гармония?» — Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 215, 223.

²² Он имел одно виденье... — Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный» (1835).

²³ *Забуть?* — *Забвенья не дал Бог, / Да он и не взял бы забвенья.* — Цитата из поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон» (1838).

²⁴ *В борьбе с могучим ураганом <...> и не вздремнуть в могиле ей!* — Цитата из поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон» (1838).

²⁵ ...«не соблюдавшие своего начальства, но оставившие свое жилище» (Иуд. 1:6). — Церковнославянский перевод.

²⁶ ...и бесы веруют и трепещут... — Иак 2: 19–20.

²⁷ Он зовет «в горы, чтобы творить»... — Цитата из статьи Бердяева «Трагедия и обыденность». См. наст. антологию. С. 113.

²⁸ ...«...если Христос не воскрес — суетна наша вера». — Ср.: «А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1 Кор 15: 17).

²⁹ «В Боге и бессмертие», — шепчет Аляша Карамазов. — Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 123.

³⁰ ...искушения яблока прародительского древа... — См.: Быт 3: 1–5.

³¹ ...богоотступничество каинизма... — См.: Быт 4: 3–8.

³² ...соблазн вавилонской башни. — Быт 11: 1–9.

³³ ...«касание мирам иным». — «Бог взял семена из миров иных и посеял на землю. И возросло все, что могло возрасти. Но все на земле живет через таинственное касание мирам иным». Цитата приведена В. В. Розановым в «Апокалипсисе нашего времени», при этом он пишет, что эта фраза принадлежит Достоевскому. Но у Достоевского фраза звучит так: «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло всё, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром». См.: «Из бесед и поучений старца Зосимы» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 248).

³⁴ ...«А что, если там одни науки <...> в этом роде иногда мерещится...» — Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 6. С. 221.

³⁵ ...«не добро человеку одному быти»... — Быт 2: 18.

³⁶ Небо — вверху <...> благо тебе... — Цитата из кн.: Мережковский Д. С. Воскресшие боги. Леонардо да Винчи // Мережковский Д. С. ПСС. В 24 т. М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1914. Т. 3. С. 274.

³⁷ ...«Откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло». — Быт 3: 5.

³⁸ ...«Будьте совершенны, как и Отец ваш небесный совершен есть». — Мф 5: 48.

³⁹ ...о Богоборчестве Иакова, которого благословил Господь. — Быт 32: 24–38.

⁴⁰ «Некогда человечество в преступном самомнении хотело собственными усилиями воздвигнуть столп <...> и в смешении и рассеянии языков...» — См.: Соловьев В. С. История и будущность теократии // Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 4: 1883–1887. СПб.: Общественная польза. [Б. г.] С. 363–364.

⁴¹ В одном из вещей своих примечаний <...> перерос простоту тогдашнего своего примечания. — Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. Сборник статей. М.: Модест Колеров, Три

квадрата, 2002. С. 382. В сборнике «Sub specie aeternitatis» Н. А. Бердяев эту сноску снял.

⁴² ...«этот вопрос не решен <...> требует разрешения» — Ср.: «...этот вопрос не решен и в этом его горе, ибо настоятельно требует разрешения...» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 65).

⁴³ ...«я ведь тут собственно не за страдания <...> когда понадобится...» — Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 5. С. 119.

⁴⁴ ...«работа чести». — «...Чем больше холода и голода на него <человека> обрушивается, чем униженнее его положение, тем он светлее душой. Но в таком чистом виде работа совести встречается редко, хотя бывают целые исторические эпохи, ею окрашенные. Обыкновенно же коррективом его является работа чести, которая столь же способна нарушать гармонию “свиного элемента”, только с другого конца, и точно так же может стать мотивом глубочайшей драмы. Работа совести и работа чести отнюдь не исключают друг друга. Между ними возможно практическое соглашение, они могут уживаться рядом, пополняя одна другую. Но они все-таки типически различны». См.: Михайловский Н. К. Глеб Успенский как писатель и человек // Михайловский Н. К. Литературная критика. Статьи о русской литературе XIX–XX века. Л.: Художественная литература, 1989. С. 326–327.

⁴⁵ ...как это сделал Шестов и позже, но тоньше и глубже Мережковский... — Имеются в виду изд.: Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Нитше (1900); Мережковский Д. С. Лев Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество (1901–1902).

⁴⁶ ...это свобода не провал в подполье, в бунт, в то, чего так боялся и тайне воцарился Митя Карамазов... — «Братья Карамазовы». Книга третья «Сладострастники». Глава III: «Потому что если уж и полечу в бездну, то так-таки прямо, головой вниз и вверх пятаями, и даже доволен, что именно в унижительном таком положении падаю и считаю это для себя красотой. И вот в самом-то этом позоре я вдруг начинаю гимн. Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облекается бог мой; пусть я иду в то же самое время за чертом, но я все-таки и твой сын, Господи, и люблю тебя, и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть». — Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 99.

⁴⁷ ...колотиться головой о стену во многих, и тоже не маленьких и не мало-го формата страниц, книгах. — Ср.: «Никто не верит, что, изменив внешние условия, можно изменить свою судьбу. <...> Нужно портить, грызть, уничтожать, разрушать. Спокойно обдумывать, предугадывать будущее — нельзя! Нужно колотиться, без конца колотиться головой о стену. К чему это приведет? И приведет ли к чему-нибудь? Конец это или начало? Можно ли видеть в этом залог нового, нечеловеческого творчества из ничего?» Шестов Л. Творчество из ничего (А. П. Чехов) // Вопросы жизни. № 3. 1905. С. 141–142.

Н. Н. <Н. А. Бердяев>

Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности

Печатается по изданию: Мир Божий. 1905. № 7 (Июль). С. 130–131.

¹ *Властителем умов в нашу эпоху, без сомнения, является Кант, так или иначе понятый. — О влиянии И. Канта на русскую философию см.: Абрамов А. И. Сборник научных трудов по истории русской мысли. М.: Кругъ, 2005; Абрамов А. И., Сулова Л. А. Кант в России // Русская философия: энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 2007. С. 232–236; Ахутин А. В. София и черт [Кант перед лицом русской религиозной метафизики] // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69; Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М.: АН СССР, 1963; Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX века. М., 2009.*

А. М. Ремизов

По поводу книги Л. Шестова «Апофеоз беспочвенности»

Печатается по изданию: Вопросы жизни. СПб., 1905. № 7. С. 204.

Ремизов Алексей Михайлович (1877–1957) — русский писатель. Друг Льва Шестова. Происходил из московской купеческой среды. Учился в 4-й московской гимназии и Александровском коммерческом училище. За участие в студенческих волнениях Ремизов, уже учившийся на естественном отделении математического факультета Московского университета, был выслан из Москвы и шесть лет провел в Пензе, Вологде, Усть-Сысольске. Как прозаик дебютировал в 1897 г., первая книга «Посолонь», куда вошли обработки народных сказок и апокрифов, вышла в 1907 г. Стилистика Ремизова оказала существенное влияние на ряд русских писателей 1920-х гг. (М.М. Пришвин, Л. М. Леонов, Вяч. Шишков и др.), которые выступили приверженцами «орнаментальной прозы».

Соч.: Лимонарь» (1907); «Посолонь» (1907); «Бесовское действо» (1907); «Часы» (СПб, 1908); «Пруд» (1908); «Трагедия о Иуде, принце Искаротском» (1908); «Неуемный бубен» (1909); «Крестовые сестры» (1910); «Действо о Георгии Храбром» (1910); «Пятая язва» (1912); «Собрание сочинений в 8 т.» (1910–1912); «Слово о погибели русской земли» (1917); «Царь Максимилиан» (1919); «Царь Додон» (1921); «Россия в письменах» (1922); «Кукха» (1923); «Взвихрённая Русь» (1926); «В розовом блеске» (1952); «Галстук» (1922); «Сила Руси» (1911).

См. о нем: Алексей Михайлович Ремизов: Библиография (1902–2013) / Авт.-сост. Е. Р. Обатнина, Е. Е. Вахненко. СПб.: Пушкинский Дом, 2015; Алексей Ремизов: Исследования и материалы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994; Грачёва А. М. Алексей Ремизов и древнерусская культура. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000; Ильин И. А. Творчество А. М. Ремизова. М., 1938; Русские писатели 20 века: библиографический словарь / Гл. ред. и сост. П. А. Николаев. М.: Большая российская энциклопедия, 2000. С. 588–590; Обатнина Е. Р. А. М. Ремизов. Личность и творческие практики писателя. М.: НЛЮ, 2008; Слобин Г. Н. Проза Ремизова: 1900–1921. СПб.: Академический проект, 1997.

¹ Что такое «последовательно развитая система мыслей, объединенных общей идеей». *Allgemeingültigkeit?*.. — Ремизов приводит цитату из книги Л. Шестова «Апофеоз беспочвенности» (см.: Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Собрание сочинений. СПб.: Шиповник, [Б. г.] Т. 4. С. 9. И далее приводит термин «*Allgemeingültigkeit*», который переводится в русском философском языке по-разному: как «годность», «общеобязательность», «всеобщность» «общегодность», «общая правомочность» «полносильность». В русский философский язык вошел «неологизм» Вл. Соловьева «общезначимость».

² «*De la musique avant toute chose...*» — этим знаменитым стихом заканчивается книга, которую можно было бы назвать прелюдией подпольной симфонии. — Имеется в виду книга Льва Шестова «Апофеоз беспочвенности», которая заканчивается первой и последней строками из стихотворения Поля Верлена «*Art poétique*»: «*De la musique avant toute chose — et tout le reste est littérature*» (Музыка превыше всего — и все остальное литература).

В. В. Розанов

Новые вкусы в философии

Печатается по изданию: Новое время. СПб., 17 сентября 1905. № 10612. С. 4.

Розанов Василий Васильевич (1856–1919) — русский писатель, литературный критик, философ и публицист. Окончил историко-филологический факультет Московского университета. В 1880–1893 гг. преподавал в гимназии. Его первая книга — «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (1886) — успеха не имела. Широкую популярность снискал литературно-философский этюд Розанова «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (СПб., 1891), положивший начало последующему истолкованию Ф. М. Достоевского как религиозного мыслителя у Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и др., с которыми позднее Розанов сблизился как участник религиозно-философских собраний (1901–1903). С конца 1890-х гг. Розанов — сотрудник журнала «Русский вестник» и «Русское обозрение», один из ведущих публицистов «Нового времени».

Соч.: Религия и культура (СПб., 1899); Природа и история (СПб., 1900); Около церковных стен (Т. 1–2. СПб., 1906); Семейный вопрос в России (Т. 1–2. СПб., 1903); Тёмный лик. Метафизика христианства (СПб., 1911); Люди лунного света (СПб., 1911); Уединённое (СПб., 1912); Смертное (СПб., 1913); Опавшие листья (Ч. 1. СПб., 1913. Ч. 2. Пг., 1915) Апокалипсис нашего времени (Вып. 1–10. Сергиев Посад, 1917) и др.

См. о нем: Голлербах Э. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Пг., 1922; Грифцов Б. Три мыслителя. М., 1911; Лебедева В. Г. Феномен «панэвтихизма» в концепции Василия Розанова // Лебедева В. Г. Судьбы массовой культуры России. Вторая половина XIX — первая треть XX века. СПб., 2007; В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 1–2. СПб., 1995; Рубинс М. О. Василий Розанов и Русский Монпарнас (1920–1930-е гг.) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына 2013. М., 2014. С. 541–562; Руднев П. А. Театральные взгляды В. В. Розанова. М.: Аграф, 2003; Равкин З. И. В. В. Розанов —

философ, писатель, педагог. Жизнь и творчество. М., 2002; Розановская энциклопедия / Сост. и гл. ред. А. Н. Николюкин. М.: РОССПЭН, 2008.

¹ *Лет 7 назад приехал сюда, в Петербург, покойный московский философ Ник. Як. Грот, редактор «Вопросов философии и психологии»... — Грот Николай Яковлевич (1852–1899) — русский философ. Профессор Московского университета (с 1886), председатель Московского психологического общества, первый редактор журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889). Опирался на философские идеи Дж. Бруно, И. Канта, А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, В. Оствальда, а также И. М. Сеченова. Автор трудов: «Основные моменты в развитии новой философии» (М., 1894); «Джордано Бруно и пантеизм» (Одесса, 1885); «Философия и ее общие задачи» (СПб., 1904).*

² *...русское лицо председателя Московского психологического общества. — Имеется в виду Н. Я. Грот — председатель Московского психологического общества (1888–1899).*

³ *...знаменитых Введенских у нас два — Алексей в Москве и Александр в Петербурге, оба философы... — Введенский Алексей Иванович (1861–1913) — русский религиозный философ. Окончил Московскую духовную академию. В 1891 г. слушал философские курсы в университетах Германии и Франции. В 1893 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» была опубликована его статья «О задачах современной философии», где высоко оценивались перспективы развития «самобытно-русской философии», центральным для которой является вопрос о смысле жизни. *Осн. труды:* «На современные темы. Сб. популярно-философских статей» (М., 1900); «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Докторская диссертация» (М., 1902) и др. — Введенский Александр Иванович (1856–1925) — философ, психолог, логик. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета; в 1884–1886 гг. подготавливался к профессорскому званию в университетах Берлина, Лейпцига, Гейдельберга, слушал К. Фишера. Из господствовавшего в то время неокантианства наиболее близки Введенскому были Г. Коген и В. Виндельбанд. С 1887 г. — приват-доцент Петербургского университета, через год защитил магистерскую диссертацию «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» и занял кафедру философии. В различных высших учебных заведениях столицы читал лекции по логике, психологии и истории философии, вел семинары по И. Канту, Платону, Аристотелю. Собственное философское учение Введенский называл логизмом, обосновывая его на принципах кантовского априоризма, который трактовал в смысле необходимости исходных, недоказуемых в системе знания, но «заведомо годных для знания» суждений. С 1898 г. — председатель Санкт-Петербургского философского общества, активно издавал философскую литературу и занимался собственным философским творчеством. Основные труды: «Логика как часть теории познания» (СПб., 1909), «Психология без всякой метафизики» (Пг., 1914).*

⁴ *...«что из общей недоказуемости <...> существуют субъекты». — Вольная формулировка положений Александра И. Введенского, сформулированных им в статьях: «О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физический закон в связи с вопросом о возможности метафизики» (ЖМНП. 1892. Май. Июнь. Июль); «Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам» (ВФиП. 1893. Кн. 18 (3). С. 120–149).*

⁵ ...в «Вопросах философии и психологии» поднялся тогда ужасный шум из-за этого тезиса Введенского, писали «pro» и «contra», доказательно, умно и пространно. — См.: Лопатин Л. М. Новый психофизиологический закон г. Введенского (Заметка по поводу его «Вторичного вызова на спор о законе одушевления») // ВФиП. 1893. Кн. 19 (4); Радлов Э. Л. Ответ проф. А. И. Введенскому // ВФиП. 1893. Кн. 19 (4); Трубецкой С. Н. К вопросу о признаках сознания (А. Введенский: О пределах и признаках одушевления) // ВФиП. 1893. Кн. 1 (16).

В. А. Базаров

Апофеоз беспочвенности... или все-таки жажда почвы?
(По поводу книги г. Шестова «Апофеоз беспочвенности»)

Печатается по изданию: Образование. 1905. № 11–12. С. 50–72. 2-е изд.: Базаров В. На два фронта. СПб.: Прометей, 1910. С. 93–122.

Базаров Владимир Александрович (наст. фамилия — Руднев; 1874–1939) — русский философ, сторонник махизма; экономист, публицист и переводчик. Взял псевдоним в честь главного героя романа «Отцы и дети». Совместно с И. И. Скворцовым-Степановым перевёл «Капитал» Карла Маркса (первое издание, вышедшее в 1907–1909 гг. под общей редакцией А. А. Богданова, затем многократно переиздавалось) и «Современный капитализм» Вернера Зомбарта.

Соч.: Авторитарная метафизика и автономная личность // Очерки реалистического мировоззрения. 1904; Анархический коммунизм и марксизм. 1906; На два фронта. 1910, и др.)

См. о нем: В. А. Базаров: библиография // Библиография. 2001. № 4; Гловели Г. Д. Базаров // Общественная мысль России. XVIII — начало XX века. М.: РОССПЭН, 2004; Никитин Е. Н. Философ-коллективист // Библиография. 2001. № 4; Руднев Е. А. Мой дед — В. А. Базаров // Вестник Международного института А. Богданова. 2002. № 4 (12); Эрлих А. Дискуссии об индустриализации в СССР. 1924–1928. М.: Дело, 2010; Стейла Д. Человеческая деятельность и истина: ранние русские марксисты и прагматизм // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 129–143.

¹ Я оставляю в стороне отвлеченных мыслителей и упомяну для иллюстрации только о таком кудеснике и пророке, как Джон Ло. — Ло оф Лористон (Law of Lauriston) Джон (1671–1729) — шотландский финансист, основатель Banque générale и создатель так называемой «системы Ло». Деятельность Джона Ло сыграла определённую роль в зарождении учения физиократов.

² ...«кость белая, кость черная, — и поглядеть, так разная». — Цитата из поэмы А. Н. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо» (1873–1874).

³ ...интересам тех самых париев... — Пария (от тамильского парайян) — одна из неприкасаемых каст в Тамилнаде на юге Индии. В европейских языках слово «пария» приобрело значение «отверженный», «бесправный».

⁴ ...воплотил Ницше в афоризме: «а если бы существовал бог, как помирился бы я тогда с мыслью, что я не бог!» — Перевод фразы из книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». Ср.: «...если бы существовали боги,

как удержался бы я, чтобы не быть богом!» (*Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 61).

⁵ ... «*несть Бог*»... — Пс 13: 1.

⁶ ... *г. Шестов с таким теплым чувством цитирует утверждение г. Мережковского, что Раскольников «после преступления <...> от всего существующего».* — Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Собрание сочинений. СПб.: Шиповник, [Б. г.] Т. 4. С. 283.

⁷ *Трудно думать, например, чтобы, найдешь хоть один великомученик науки, во всей полноте воплотивший в себе тот психологический тип, который разработан в первой части известной книги Риккерта «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung».* — Риккерт (Rickert) Генрих (1863–1936) — немецкий философ, один из представителей баденской (фрейбургской) школы неокантианства. С 1894 г. профессор Фрейбургского, с 1916 г. — Гейдельбергского университетов. Риккерт рассматривает и природу, и историю как конструкты сознания, а отличие наук, их изучающих, видит в специфике образования этими науками понятий. Естествознание образует понятия, имеющие общее содержание, путем абстракции из массы общих ряду вещей или явлений “воззрений”, история же конструирует понятия, имеющие индивидуальное содержание, путем вычленения из этой массы таких черт, которые могут быть отнесены к некоторым общепринятым ценностям. И та, и другая наука вынуждены пользоваться общими понятиями и выражать свое содержание при помощи слов, имеющих общепринятое значение. Он приходит к мысли, что существует некое ядро общезначимых ценностей, носителем которого является гносеологический (сверхиндивидуальный) субъект. Это ядро ценностей называется культурой, которая у Риккерта означает то же, что и понятие духа у Гегеля. Именно общность культурных ценностей является основанием объективности исторических понятий. *Осн. соч. в рус. пер.:* «Границы естественнонаучного образования понятий» (СПб., 1903); «Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания» (Киев, 1904); «Философия истории» (СПб., 1908); «Науки о природе и науки о культуре» (СПб., 1911); «Философия жизни» (П., 1922). — См., например: «Частности воззрительной формы очень мало занимают его <ученого>. Ведь все люди, у которых не развит художественный интерес к действительности, знают о воззрительной форме (даже тех вещей, с которыми им ежедневно приходится иметь дело) поразительно мало; ведь они обращают на нее внимание лишь постольку, поскольку для этого оказываются налицо практические потребности. Ученый имеет с ними ту общую черту, что его занимает не воззрение как таковое. Скорее и его интерес к воззрительному обуславливается потребностью, и притом теоретической потребностью познания. Он оставляет воззрение, коль скоро оно настолько ясно запечатлелось в его сознании, что он в состоянии выяснить себе отношение воззрения к содержанию своих понятий. Он должен иметь критерий для суждения о том, когда он вправе оставлять воззрение, т. е. не обращать внимания на его частности. Иначе он никогда не справился бы с исследованием хотя бы даже и одного единственного объекта» (*Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. С. 85).

⁸ ... «*ключ к таинствам природы*»... — Название книги Карла фон Эккартсгаузена (нем. Karl von Eckartshausen; 1752–1803) — немецкого католического мистика, писателя и философа.

⁹ ...броунсекаровских впрыскиваниях. — Броун-Секар (Brown-Séquard) Шарль Эдуар (1817–1894) — французский медик. Исходя из того факта, что период наиболее энергичной деятельности организма совпадает у самцов с периодом половой зрелости, и эта усиленная деятельность ослабляется вместе с ним, Броун-Секар пришёл к мысли, что явление это связано с выделением в яичках какого-нибудь особого вещества, сильно возбуждающего деятельность организма. Он попробовал впрыскивать под кожу экстракты, полученные из яичек морских свинок и собак; опыты эти он производил над самим собой (ему было в это время 72 года) и нашёл, что хотя впрыскивания сопровождались значительной и притом довольно продолжительной болью, но зато вслед за тем наблюдалось увеличение общей мышечной силы, улучшение отправления прямой кишки, мочевого пузыря и половых органов, а также усиление умственной деятельности. Опыты других исследователей дали сначала те же результаты, и хотя позднее выяснилось, что за периодом усиленной деятельности наступает период упадка, однако открытие Броун-Секара, помимо большого научного интереса, получило и применение в медицине.

¹⁰ ... «*Bestimmung des Menschen*». — Название книги немецкого философа Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814) «Назначение человека» (1800).

¹¹ *Могий вместити, да вместит.* — Мф 19: 10–12.

А. Белый

Шестов. Начала и концы

Печатается по изданию: Весы. 1908. № 10. С. 96–99. 2 изд.: *Белый А.* Арабески: Книга статей. М.: Мусагет, 1911. С. 480–484.

Белый Андрей (наст. имя и фамилия — Борис Николаевич Бугаев; 1880–1934) — писатель, поэт, критик; один из ведущих деятелей русского символизма. Особое влияние на Белого оказывали в ранние годы Достоевский, Ибсен, Ницше. Здесь у него пробудился интерес к поэзии, в особенности к французской и русским символистам (Бальмонт, Брюсов, Мережковский). В декабре 1901 г. Белый знакомится со «старшими символистами» — Брюсовым, Мережковским и Гиппиус. Осенью 1903 г. вокруг Андрея Белого организовался литературный кружок, получивший название «Аргонавты». Осенью 1904 г. поступил на историко-филологический факультет Московского университета, выбрав руководителем Б. А. Фохта; однако в 1905 г. прекратил посещать занятия, в 1906 г. подал прошение об отчислении и стал заниматься исключительно литературной работой. В 1909 г. стал одним из сооснователей издательства «Мусагет». В 1911 г. совершил ряд путешествий через Сицилию — Тунис — Египет — Палестину (описано в «Путевых заметках»). В 1910 г. Бугаев, опираясь на владение математическими методами, читал начинающим поэтам лекции о просодии. С 1912 г. редактировал журнал «Труды и дни», основной темой которого были теоретические вопросы эстетики символизма. В 1912 г. в Берлине он познакомился с Рудольфом Штейнером, стал его учеником. После Октябрьской революции он вел занятия по теории поэзии и прозы в московском Пролеткульте среди молодых пролетарских писателей. Среди последних работ Андрея Белого — теоретико-литературные исследования «Ритм как диалектика и “Медный всадник”» (1929) и «Мастерство Гоголя» (1934).

Соч.: Собрание эпических поэм: Кн. 1–4. М.: В. В. Пашуканис, 1917; Стихи о России. Берлин: Эпоха, 1923; Мастерство Гоголя. М.; Л.: ОГИЗ, ГИХЛ, 1934; Александр Блок и Андрей Белый. Переписка. М.: ГЛМ, 1940.

См. о нем: Брюсов В. Я. Далекие и близкие. М.: Скорпион, 1912; Иванов-Разумник Р. В. Вершины. А. Блок, А. Белый. Пг.: Колос, 1923; Мочульский К. В. Андрей Белый. Париж: YMCA-Press, 1955; Андрей Белый. Проблемы творчества. М.: Советский писатель, 1988; Чистякова Э. И. Эстетическое христианство Андрея Белого // Вопросы философии. 1990. № 11; Воспоминания об Андрее Белом. М.: Республика, 1995; Андрей Белый: pro et contra. СПб.: РХГА, 2004; Философия. Литература. Искусство: Андрей Белый. Вячеслав Иванов. Александр Скрябин. Серия «Философия России первой половины XX века». М., 2013.

¹ Шестов как колдун из «Страшной мести»... — «Страшная месь» — повесть Н. В. Гоголя, входящая в состав сборника «Вечера на хуторе близ Диканьки». Приблизительно датируется летом — началом осени 1831 г.

Д. В. Философов

Апофеоз беспочвенности

Печатается по изданию: Московский еженедельник. 1908. № 45. С. 43–51.

Философов Дмитрий Владимирович (1872–1940) — русский публицист, художественный и литературный критик, религиозно-общественный и политический деятель. Д. Философов был редактором литературного отдела журнала «Мир искусства» (1898–1904), позже занял должность руководителя отдела художественной критики. В конце 1890-х гг. Философов сблизился с Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус, став на многие годы их другом и соратником. Вместе с Д. С. Мережковским, В. В. Розановым и В. А. Тернавцевым Философов стал одним из организаторов Религиозно-философских собраний в Петербурге. Вместе с Мережковским был инициатором журнала «Новый путь» (1903–1904), где был постоянным автором и, в последний год издания, его редактором. С 1906 по 1908 г. Философов жил с четой Мережковских в Париже. По возвращении в Россию — сотрудничал в газетах и журналах «Слово», «Речь», «Русская мысль» и др., был секретарем (1908), затем председателем (1909–1912) и товарищем председателя (1912–1917) Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде). После революции эмигрировал. Философов был товарищем председателя Русского политического комитета, Народного союза защиты родины и свободы, советником Юзефа Пилсудского по русско-украинскому вопросу (1921). Он редактировал выходившие в Варшаве газеты «Свобода» (1920–1921), «За свободу!» (1921–1932), «Молва» (1932–1934).

Соч.: Загадки русской культуры / Сост., примеч. Т. Ф. Прокопова. Предисл. А. Н. Николюкина. М.: Интелвак, 2004; Критические статьи и заметки (1899–1916) / Пред., сост. и прим. О. А. Коростелева. М.: ИМЛИ РАН, 2010.

См. о нем: Дюррант Д. С. По материалам архива Д. В. Философова // Лица. 1994. № 5. С. 444–459; Философовские чтения. Сборник статей вторых Философовских чтений / Сост. и ред. Р. Н. Антипова. Бежаницы: Издательство

и печать ИП Брянцев А. М., 2006; *Ермичев А. А.* Религиозно-философское общество в Петербурге 1907–1917: Хроника заседаний. СПб.: СПбГУ, 2007; *Философовские чтения. Сборник материалов пятых Философовских чтений /* Сост. и ред. Р. Н. Антипова, В. В. Булдакова. Псков: ЛОГОС Плюс, 2013.

¹ *Л. Н. Андреев высказал недавно сотруднику «Новой Руси» свое мнение о русских критиках. «У нас нет настоящих литературных критиков, — жаловался он; — все они с большими недостатками».* — Цитата приведена по изданию: *Комков Вл.* В вилле «Белая ночь». У Леонида Андреева // *Новая Русь.* 1908. № 65. 19 октября (1 ноября). С. 4.

² *К. И. Чуковский обладает смелостью суждений, оригинальностью мыслей, но критик он «не глубокий».* — Цитата приведена по изданию: *Комков Вл.* В вилле «Белая ночь». У Леонида Андреева // *Новая Русь.* 1908. № 65. 19 октября (1 ноября). С. 4. — *Чуковский Корней Иванович* (наст. имя и фамилия — Николай Васильевич Корнейчуков; 1882–1969) — русский советский поэт, публицист, переводчик и литературовед, детский писатель, журналист. Приобрел известность как литературный критик. Острые статьи Чуковского выходили в периодике, а затем составили книги «От Чехова до наших дней» (1908), «Критические рассказы» (1911), «Лица и маски» (1914), «Футуристы» (1922) и др. Чуковский — первый в России исследователь «массовой культуры» (книга «Нат Пинкертон и современная литература», статьи о Л. Чарской).

³ *А. Измайлов хорош для «бытовиков»...* — Цитата приведена по изданию: *Комков Вл.* В вилле «Белая ночь». У Леонида Андреева // *Новая Русь.* 1908. № 65. 19 октября (1 ноября). С. 4. — *Измайлов Александр Алексеевич* (1873–1921) — русский петербургский беллетрист и один из видных литературных критиков своего времени. С 1895 г. (частью под псевдонимом Смоленский) напечатал множество рассказов, повестей и стихотворений в «Живописном Обзрении», «Сыне Отечества», «Новостях», «Севере». С 1898 г. постоянный критик-фельетонист «Биржевых ведомостей», где ведёт еженедельный критический фельетон, пишет театральные рецензии и заведует литературно-критическим отделом. Деятельное участие принимает также в «Театре и искусстве».

⁴ *Антон Крайний — не критикует, а ругается.* — Цитата приведена по изданию: *Комков Вл.* В вилле «Белая ночь». У Леонида Андреева // *Новая Русь.* 1908. № 65. 19 октября (1 ноября). С. 4. — *Антон Крайний* (наст. имя и фамилия — Гиппиус Зинаида Николаевна; 1869–1945) — русская писательница, критик. Жена Д. С. Мережковского. В 1888 г. опубликовала первые стихи. Автор сборников рассказов, романов («Чертова кукла», 1911, и др.), пьес («Маков цвет», 1908, совместно с Д. Мережковским и Д. Философовым), мемуаров («Живые лица», 1925). Как критик под псевдонимом Антон Крайний выступала в защиту символизма.

⁵ *«Мережковский критикой мало занимается, а если и пишет критическую статью, так с заранее обдуманном намерением в этой статье высказать свои новые взгляды о Боге или Антихристе, он субъективен... А Розанов еще не дошел до Чехова, а когда дойдет до нас, Бог знает. Вообще эти два критика меньше чем Достоевского, Лермонтова, не берут под свое перо».* — Цитата приведена по изданию: *Комков Вл.* В вилле «Белая ночь». У Леонида Андреева // *Новая Русь.* 1908. № 65. 19 октября (1 ноября). С. 4.

⁶ *«Ты царь, живи один»...* — Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Поэту» (1830).

⁷ ...*один Арцыбашев стоит во главе какой-то литературной группы.* — *Арцыбашев Михаил Петрович* (1878–1927) — русский писатель, автор натуралистического романа «Санин» (1907), после 1917 г. эмигрировал.

⁸ *Многие даже не знают, что г-да Олигер, Грин, Яков Годин и др.* — *литераторы.* — Имеются в виду сотрудники альманаха «Шиповник»: *Олигер Николай Фридрихович* (Фёдорович) (1882–1919) — прозаик и драматург, с 1906 г. печатал в «Новом журнале для всех», «Русском богатстве», «Вестнике Европы» рассказы, очерки, повести; *Годин Яков Владимирович* (1887–1954) — поэт, переводчик, активно печатался в популярных журналах: «Нива», «Русское богатство», «Образование», «Журнал для всех», «Вестник Европы» и др. В 1905 г. знакомится с А. Блоком, участвует в «Кружке молодых» и «Альманахе молодых» (Пб., 1908), в организации журнала «Скетинг-Ринк» (1910); *Грин Александр* (наст. имя и фамилия — Александр Степанович Гриневский; 1880–1932) — писатель-прозаик, поэт, начал печататься в 1906 г., всего опубликовал около 400 произведений.

⁹ ...*существующим критикам, г-дам «Кранам, Горнам и Фельдам»...* — Вероятно, имеются в виду критики: *Кранихфельд Владимир Павлович* (1865–1918) — штатный литературный критик журнала «Русское богатство». Он одним из первых заметил ранние рассказы Максима Горького; *Горнфельд Аркадий Георгиевич* (один из псевдонимов Горн-д; 1867–1941) — русский и советский литературовед, литературный критик, переводчик, публицист, журналист. В начале 1895 г. П. П. Перцов познакомил Горнфельда с редакцией народнического «Русского богатства», где он начал публиковаться. С 1904 г. до закрытия журнала в 1918 г. он состоял членом редакции, помощником В. Г. Короленко по отделу беллетристики и критики. Любая статья или рецензия Горнфельда (только в «Русском богатстве» их более 500) строилась на теоретической базе, в стремлении избежать легковесности и импрессионизма.

¹⁰ *К. И. Чуковский в своей лекции о Нате Пинкертоне, прочитанной в Петербурге и Москве...* — В октябре 1908 г. Чуковский прочитал лекцию о Нате Пинкертоне и «литературе кинематографа», затем издал статью «Кинематограф» в журнале «Театр и искусство». В том же году книга «Нат Пинкертон и современная литература» вышла отдельным изданием, а в 1910-м была переиздана в исправленном и дополненном виде. Чуковский писал в «Дневнике» 11 сентября 1908 г.: «С “Натом” я мучаюсь страшно. 2 недели пишу первые сто строк, и впереди нет ни одной мысли» (*Чуковский К. И. Дневник 1901–1929. М.: Советский писатель, 1991. С. 35*). В «Новой Руси» (1908. № 65. 19 октября (1 ноября). С. 3) появилась заметка Вл. Боцяновского о лекции Чуковского «Нат Пинкертон», где, в частности, сообщалось: «И Пинкертон, загримированный Чуковским, поступил по этой программе. Он прошел по литературе последних лет, наделил всех ее представителей такими тумачками, что они не выдержали и сразу полегли наземь. Если некоторые остались в живых, то, наверно, в самом непродолжительном времени, подобно избегающим смерти жертвам Пинкертона, умрут от чехотки... Заодно хватил Нат и по всей интеллигенции, вырыл яму, закопал ее туда и произнес слезницу. Многим показалось, что Пинкертон расчищает дорогу пролетариату. Несвойственно это Чуковскому, но мало ли что. А вдруг? Но и вдруг не оправдалось. Пинкертон остался верен себе. Заколотил осиновый кол в “синюю блузу с красным флагом”. Словом, все как следует. Новый выпуск Ната Пинкертона и его приключения в русской литературе, говорят, выйдет в издании “Русской мысли”... Когда это случится — поговорим подробнее».

¹¹ ...городского гамена. — Гамён — одно из названий Гавроша, персонажа романа Виктора Гюго «Отверженные» (1862).

¹² ...увлекается <...> Скитальцем... — Скиталец (наст. имя и фамилия — Степан Гаврилович Петров; 1869–1941) — русский писатель, поэт и прозаик. С 1897 г. сотрудничал в газете, в 1898 г. познакомился с Горьким, который оказал на него большое влияние. В 1900-х печатался в сборниках организованного Горьким издательства «Знание», в различных газетах и журналах. Активный участник литературного кружка «Среда». Положительно отнесся к Февральской революции, Октябрьскую революцию не принял. В 1921 г. эмигрировал в Китай. С 1922 по 1934 г. жил в Харбине. 17 июня 1934 г. вернулся в Москву. Неоднократно встречался с Горьким, занимался литературной и общественной деятельностью.

¹³ ...«В политике — вне партий, в литературе — вне кружков, в искусстве — вне направлений». — Девиз с обложки альманаха «Весна» (редактор — Н. Г. Шебуев). Журнал выходил в 1908–1914 гг. (с перерывом), в нем сотрудничали Л. Н. Андреев, К. Д. Бальмонт, Д. Бедный, Н. С. Гумилев, М. М. Пришвин, Л. М. Рейснер, И. Северянин и др.

¹⁴ ...вечера «Северной свирели» (на них обрушился недавно поэт Блок в газете «Речь») ... — Блок писал: «На одном из реформированных представлений под названием “вечер северной свирели” мне привелось быть. <...> Зрелище было даже чрезмерно поучительное; но, ведь, если начнешь рассказывать об одном стилизованном вечере, отчего не рассказать и о сотне других, невольным свидетелем или участником коих был сам? Правда в “вечере северной свирели” было кое-что уже выходящее вон из ряда по неприличию и внутреннему уродству, нечто вопиющее и требующее литературной кары; но об этом хотелось бы говорить иначе и по другому поводу; а, в общем, вечер был не хуже и не лучше всех подобных ему бывших и будущих вечеров: очень плохие актеры играли очень плохую пьесу, читал Ремизов и поэты — Городецкий и Рославлев, певица пела; почему все это происходило у забора, над которым торчала пароходная труба, остается неизвестным, но разве есть в мире мудрец, который разрешит мне, что обозначали некоторые декорации даже в театре Комиссаржевской, например, в “Пеллеасе и Мелисанде”? Итак, “вечер северной свирели” был в общем, как все вечера, и, сказав о нем несколько слов, я сказал обо всех вечерах, ему подобных; писатели, почти без исключений читать не умеющие, читающие вяло, нудно, в нос, монотонно, скучно, читающие тем хуже, чем больше их внутреннее содержание (исключений очень мало); публика, состоящая из людей, которым все все равно, и из молодежи; а молодежь не особенно многочисленная, посещающая такие вечера, разделяется теперь, как известно, тоже на два лагеря: одним подавай гражданские мотивы; если поэт прочтет скверные стихи с “гражданской” нотой — аплодируют, прочтет хорошие стихи без гражданской ноты — шипят (эта группа, по моему глубокому убеждению — лучшая часть публики, посещающей вечера нового искусства); другая группа — со стилизованными прическами и с настроениями, но о ней говорить уж лучше не стану, чтобы не сказать чего-нибудь очень неприятного по ее адресу» (Блок А. А. Вечера «искусств» // Речь. 1908. 27 октября (9 ноября) 1908. С. 2).

¹⁵ ...нашумевший «мистический анархизм». — Мистический анархизм (анархо-мистицизм) — философско-эстетическая теория Георгия Чулкова (он называл ее «Учением о путях последнего освобождения»), находясь под влия-

нием концепции Вячеслава Иванова о «мистическом энергетизме» и его идей о «соборности» и «свободном, “анархическом” единении людей, связанных общностью сознания». Идеи, излагавшиеся Чулковым, обсуждались на Ивановских средах и других встречах. Впервые термин «мистический анархизм» был использован Чулковым в нескольких статьях, опубликованных в 1905 г. в журнале «Вопросы жизни».

¹⁶ ...царство «имманентного субъективизма». Так, по крайней мере, определяет господствующее ныне в интеллигентских кругах философское течение г-н Иванов-Разумник (О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. СПб. 1908 г. Ц. 1 р.). — О Р. В. Иванове-Разумнике см. примеч. к статье: Иванов-Разумник Р. В. Лев Шестов. — Собственную философскую систему Иванов-Разумник называет имманентным субъективизмом, под углом зрения которого он и рассматривает историю русской общественной мысли. В 1820–1830-х гг., по его мнению, доминирует мистическая теория прогресса, в 1840-х — позитивная теория прогресса, в 1850-х — имманентный субъективизм (Герцен), в 1860-х — вулгаризация имманентного субъективизма, утилитаризм и вырождение в нигилизме, в 1870-х — наблюдается возврат к имманентному субъективизму (Лавров и Михайловский), затем — возрождение позитивной теории прогресса, достигающей апогея в русском марксизме 1890-х гг., в 1900-х гг. — мистическая теория прогресса — и в следующие годы XX в. — новый возврат к имманентному субъективизму. В основе своей последний сводится к отрицанию объективной целесообразности, объективного смысла жизни, к утверждению субъективной целесообразности, к признанию, что субъективной целью, а значит, и самоцелью, является человек. Цель жизни — в настоящем, в осуществлении полноты бытия, в большем включении в свою жизнь таких ценностей, как правда-ощущение, правда-красота, правда-справедливость и правда-истина. Из желания полноты бытия вытекает активное отношение к жизни.

¹⁷ ...той сумятицы, которой посвятил в «Русском Богатстве» злую, но во многом верную статью г. Пешехонов... — См.: Пешехонов А. В. Сумятица // Русское богатство. 1908. № 9. С. 67–82. — Пешехонов Алексей Васильевич (1867–1933) — русский экономист, журналист, политический деятель. Министр продовольствия Временного правительства (1917). В начале 1899 г. вел внутреннее обозрение в журнале «Русское богатство», с 1904 г. был членом его редакционного комитета. Публицист, автор работ по аграрному вопросу, экономическим и политическим проблемам, сторонник национализации земли. Опубликовал ряд книг, в том числе «На очередные темы» (СПб., 1904); «К вопросу об интеллигенции» (1906; перепечатка нескольких статей из предыдущего сборника); «Накануне» (1906); «Крестьяне и рабочие» (1906); «Экономическая политика самодержавия» (1906); «Земельные нужды деревни и основные задачи аграрной реформы» (1906); «Аграрная проблема в связи с крестьянским движением» (1906); «Хлеб, свет и свобода» (1906).

¹⁸ Философский отдел такого серьезного журнала, как «Русская Мысль», пропитан идеями Шестова, которые успешно там развиваются г. Лурье и Л. Галичем, отчасти даже С. Франком и Изгоевым. — «Русская мысль» — в Российской империи литературно-политический журнал, выходивший в Москве с 1880 г. ежемесячно; один из самых распространённых: число подписчиков доходило до 14000; закрыт большевиками в 1918 г. как буржуазный орган печати, далее печатался за рубежом — в Софии, затем в Праге и позже

в Париже вплоть до 1927 г. — О С. В. Лурье см. примеч. к статье С. В. Лурье «Два пути (философия идеи и философия переживания)» в наст. антологии. — О. Л. Галиче см. примеч. к статье Л. Галича <Л. Е. Габриловича> «Лев Шестов» в наст. антологии. — О С. Л. Франке см. примеч. к статье С. Л. Франка «О Льве Шестове (По поводу его новой книги “Начала и Концы”» в наст. антологии. — *Изгоев (Ланде) Александр Соломонович (1872–1935)* — публицист, социолог и общественный деятель. Первоначально «легальный марксист», один из ближайших литературных сподвижников П. Б. Струве. С 1905 г. один из лидеров правых кадетов. Постоянный сотрудник кадетских изданий («Речь», «Южные записки», «Русская мысль»). Профессор Новороссийского университета. В 1922 г. выслан из РСФСР, последние тринадцать лет провел в эмиграции. Автор многочисленных работ, среди которых: «Общинное право» (1906), «Русское общество и революция» (1910), «П. А. Столыпин» (1912), «Наши политические партии» (1917), «Социализм и крестьяне» (1917), «Социализм во второй русской революции» (1917).

¹⁹ *Не случайно же г. Франк взял под свою защиту только что переведенную на русский язык книгу покойного Гюйо «Иррелигиозность будущего» (см. «Слово» № 602).* — Франк пишет: «Книга Гюйо отвечает одной из самых интенсивных и насущных потребностей современной культурной жизни — потребности в религиозной реформе. Эта потребность возникла под влиянием, с одной стороны, остро пробудившегося запроса к одухотворению и осмыслению жизни и, с другой стороны, ясного сознания непригодности для этого старых религий, старых типов и форм религиозного сознания. И намечаемый Гюйо путь дальнейшей эволюции религии — религиозный индивидуализм — не только верен вообще, но есть просто единственный логически мыслимый исход из современного кризиса <...>. Мы должны быть... благодарны его прекрасной и умной книге, которая, если не решает великий религиозный вопрос — кто может его решить? — то, по крайней мере, ставит его серьезно и с ясным сознанием его важности и настоятельности» (Франк С. Л. Будущность религии // Слово. 1908. № 602. 27 октября (9 ноября). С. 2). — *Гюйо (Guyau) Жан Мари (1854–1888)* — французский философ-позитивист, сторонник утилитаризма. Основные работы посвящены эстетике, морали и религии. Особое внимание Гюйо сосредоточивает на социальном содержании искусства (понимаемом в своей основе как биологическое). Искусство, по Гюйо, есть одновременно и результат избытка жизненных сил, и деятельность, требующая напряженного труда («Задачи современной эстетики», 1884, рус. пер. 1899, «Искусство с точки зрения социологии», 1889, рус. пер. 1891).

²⁰ *Забудьте улицу, забудьте «Вену».* — Философов имеет в виду статью А. Пешехонова «Сумятица» (Русское богатство. 1908. № 9), в которой упоминаются: 1) слова из песни «Улица, улица, ты, брат, пьяна»; 2) ресторан «Вена», где часто собирались русские литераторы. Он, в частности, замечает: «Почему... изменились нравы в литературе? Почему литераторы перестали различать добро и зло? Почему они “ходят, точно пьяные”, как будто вовсе не соображая, “правая, левая, где сторона?” Легко опять-таки понять, что не только к аморализму тех или других отдельных писателей, но и вообще к имморализму, как к учению, будто бы сделавшему в последние годы громадные успехи в русском обществе, свести это явление нельзя. Нельзя его объяснить и тем, что где-то существует ресторан “Вена”, и что в нем пьянствуют некоторые из петербургских литераторов» (Пешехонов А. В. Сумятица // Русское богатство. 1908. № 10.

С. 78). — В 1870-х гг. Ф. И. Ротин открыл ресторан «Вена» (другие названия «Венский трактир»/«Интернациональный ресторан»/«Ресторан И. Соколова»). Постоянными посетителями ресторана были писатели А. Т. Аверченко, Л. Н. Андреев, М. Горький, А. И. Куприн, А. Н. Толстой, поэты А. А. Блок, С. М. Городецкий, певец Ф. И. Шаляпин. Ресторан был в бельэтаже с окнами на Гороховую, затем были сделаны 19 отдельных кабинетов, на стенах были развешаны рисунки и автографы знаменитых посетителей. В 1903 г. новым владельцем ресторана, вновь открывшегося 31 мая, стал И. С. Соколов.

²¹ *С. Лурье свои статьи направил против двух «богоносцев» — по ироническому замечанию г-на Пешехонова — против Бердяева и Мережковского.* — Имеются в виду статьи: *Лурье С. В.* 1) Религиозные искания в современной литературе // Русская мысль. 1908. № 10. С. 44–67; 2) Религиозная мистика и философия (Н. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность) // Русская мысль. 1908. № 4. С. 41–56. — Философов имеет в виду статью Пешехонова «Сумятица», где дается следующая характеристика ежемесячнику «Русское богатство»: «Вот толстый ежемесячник, попытавшийся объединить порнографов, марксистов и богоносцев» (Пешехонов А. В. Сумятица // Русское богатство. 1908. № 10. С. 73).

²² *Он только критикует или, как говорят «русские» литераторы, «вскрывает ножом анализа — противоречия всякой философской системы».* — Место установить не удалось.

²³ *...пресловутый «солипсизм», который г. Городецкий упорно пишет через e: солепсизм.* — Городецкий Сергей Митрофанович (1884–1967) — русский поэт, переводчик. Один из организаторов «Цеха поэтов». В сборнике «Ярь» (1907) выражены темы и образы русского фольклора. В 1930-е гг. — переводчик, автор оперных либретто.

²⁴ *...из столь любезного г-ну Франку религиозного индивидуализма....* — Франк С. Л. Будущность религии // Слово. 1908. № 602. 27 октября (9 ноября). С. 2. См. примеч. 19.

²⁵ *Психологически все чувствуют, что без догмата, без «церкви» или, по удачному выражению А. А. Мейера (см. «Речь» от 29 окт. 1908), без богообщения жить нельзя...* — Философов имеет в виду статью А. А. Мейера, в которой представлена критика статей: 1) *Философов Д. В.* Религиозно-философские собрания // Слово. СПб., 1908. 20 октября (2 ноября). № 595. С. 2; 2) *Франк С. Л.* О задачах Религиозно-философского общества // Слово. 1908. № 596. 21 октября (3 ноября). С. 3. Мейер пишет: «Никто, конечно, и не думал, будто служение общественным идеалам — прямая задача религии. Религия не политика. Но вот что забывает г. Франк: что религия и не мировоззрение. Религия — это прежде всего богообщение, и притом — в отличие от богообщения уединенных мистиков — неотделимое от общения с себе подобными. Поэтому и вопросы религии — это не вопросы о Боге, о совести, о смерти, а прежде всего — о богообщении и, следовательно, о религиозно-общественном делании» (Мейер А. А. Интеллигенция и религия // Речь. 1908. 29 октября (11 ноября). № 261. С. 3). См. об этом: *Ермичев А. А.* Дискуссия о целях Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества осени 1908 г. // Вопросы философии. 2013. № 2. С. 114–127. — *Мейер Александр Александрович* (1874–1939) — философский, религиозный и общественный деятель в Петербурге в период 1909–1928 гг. В 1907 г. Мейер помещает две статьи в «Факелах», сборнике так называемых «мистических анархистов»: «Бакунин и Маркс» и «Прошлое

и настоящее анархизма» (под псевдонимом А. Ветров), в которых критикует марксизм с анархистских позиций. Дальнейшая эволюция приводит Мейера к религии, к варианту «нового религиозного сознания». Сходство идейных установок способствует сближению Мейера с Мережковскими. В период между Февральской и Октябрьской революциями Мейер вел активную пропагандистскую работу. Был одним из членов-учредителей «Вольной философской ассоциации» (Вольфилы). В декабре 1917 г. Мейер вместе с К. А. Половцевой организовал домашний религиозно-философский кружок «Воскресение». 11 декабря 1928 г. Мейер и большинство членов кружка были арестованы по обвинению в создании контрреволюционной организации «Воскресение», а также в участии в ряде других кружков. В конце весны 1929 г. он был приговорен к расстрелу, однако удалось добиться ходатайства ЦИК о замене расстрела десятью годами заключения на Соловках. С 1937 г. жил в Калязине.

²⁶ «Да и странно было бы думать <...> коллективной мыслью оно еще не усвоено»... — Пешехонов А. В. Сумятица // Русское богатство. 1908. № 9. С. 80. Курсив Д. В. Философова.

²⁷ Заключает свою статью г. Пешехонов, однако, оптимистически: «Опасность велика, но выход, несомненно, имеется». — Пешехонов А. В. Сумятица // Русское богатство. 1908. № 9. С. 82.

²⁸ *Метафизика «Русского Богатства» дала серьезные трещины, а эмпирика... но достаточно теперь, осенью 1908 года, прочесть брошюру г-на Мякотина о бойкоте первой (слышите! первой!) Думы, чтобы очень в ней усомниться.* — Имеется в виду брошюра: Мякотин В. А. Надо ли идти в Государственную думу? СПб.: Изд. журнала «Русское богатство», 1906.

Мякотин Венедикт Александрович (1867–1937) — русский историк, писатель и политик. С 1897 по 1902 г. поместил ряд исторических и публицистических статей в журнале «Русское богатство». С марта 1900 по декабрь 1904 г. вел «Хронику внутренней жизни» в том же журнале. В 1902 г. издал книгу «Из истории русского общества», в состав которой вошли разные его исторические статьи, большей частью из «Русского богатства». Состоял одним из членов редакции «Русского богатства». 8 января 1905 г., накануне событий «Кровавого воскресенья», вошел в состав депутации из представителей интеллигенции, посетившей министров С. Ю. Витте и П. Д. Святополк-Мирского с просьбой не применять военную силу против демонстрантов. В мае-июне 1906 г. один из самых острых критиков Государственной думы I созыва на многочисленных митингах в Петербурге. Осенью 1906 г. — один из основателей Партии народных социалистов. В 1917 г. избран председателем ЦК Трудовой народно-социалистической партии. В 1922 г. выслан из России: Жил в Берлине, Праге, затем в Софии. С 1928 г. преподавал в Софийском университете.

²⁹ *Не в лучшем положении находится идеология родственников, но несколько враждебных «Русскому Богатству» течений, будь то «Современный Мир» или «Образование».* — После закрытия цензурой в августе 1906 г. «Мира божьего» в октябре та же редакция и тот же состав сотрудников выпустили ежемесячный литературный, научный и политический журнал «Современный мир». Издавался в Петербурге с 1906 по 1918 г. В редакционном обращении «Современный мир» писал, что «журнал ставит своей задачей распространение среди своих читателей идей последовательного политического и социального демократизма и освобождения личности». «Современный мир» стал классическим типом толстого журнала. — «Образование» — педагогический журнал

для родителей, наставниц и наставников, выпускавшийся в Санкт-Петербурге в конце XIX — начале XX в. С 1872 по 1875 г. выходил под названием «Педагогический листок Санкт-Петербургских женских гимназий», спустя один год публикация журнала возобновилась под заголовком «Женское образование» с главным редактором в лице Василия Дмитриевича Сиповского, окончательно переименован в «Образование» в 1892 г. Издавался до 1909 г.

С. Л. Франк

О Льве Шестове

(По поводу его новой книги «Начала и концы»)

Печатается по изданию: Слово. СПб., 1908. 10–23 декабря.

Франк Семен Людвигович (1877–1950) — русский философ и религиозный мыслитель. Участник сборников «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918). Стремился к синтезу рациональной мысли и религиозной веры в традициях апофатической философии и христианского платонизма, находился под влиянием Плотина и Николая Кузанского. Уже будучи в эмиграции обнаружил сходство своих изысканий с идеями Владимира Соловьева (в особенности в свете концепции положительного всеединства).

Соч.: Предмет знания. СПб., 1915; Душа человека. Пг., 1917; Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922; Живое знание. Берлин, 1923. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930.

См. о нем: Семен Людвигович Франк / Под ред. В. Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. Серия «Философия России первой половины XX века».

¹ *...не нигилизм Штирнера... — Штирнер (Stirner) Макс* (наст. имя и фамилия — Каспар Шмидт; 1806–1856) — немецкий философ-младогегельянец, идеолог анархизма. В книге «Единственный и его собственность» (1845) пытался последовательно провести точку зрения солипсизма в антропологии, этике и праве. Исходным теоретическим пунктом мировоззрения Штирнера является тезис о самосознании как творческой силе истории. Идеалы и социальные черты человека, по Штирнеру, представляют собой нечто всеобщее, тогда как всякая личность единична. Поэтому все, относящееся к «Человеку» вообще, не относится к данному («единственному») «Я». Понятия «человек», «право», «мораль» и т. п. трактовались Штирнером как «призраки», отчужденные формы индивидуального сознания. «Человек» должен искать не социальную, а «свою» собственную свободу, поскольку, по Штирнеру, за каждым социальным образованием скрываются эгоистические интересы отдельных лиц. Нигилизм и анархизм оказываются общим итогом воззрений Штирнера.

² *...«Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман».* — См. примеч. 1 к статье М. О. Гершензона «Литературное обозрение <О книге Л. Шестова “Достоевский и Ницше”>» в наст. антологии.

³ *Вот, например, Гёте высказывает мнение, что, «как бы общественная и частная судьба ни молотила человека, но, попадая на богатые колосья, она дробит только солому, а не зерна».* — В такой форме высказывание Гёте найти не удалось. Хотя метафора колоса весьма у него распространена. См., например, его спор с физиком Галлером «Dem Physiker»: «“Внутрь природы” — о, фили-

стер! — “не проникнуть сотворенному духу”. Ко мне и моим собратьям лучше уж не обращайтесь с подобными речами! Мы полагаем: куда мы ни ступим — везде мы внутри. “Счастлив тот, кому она раскрывает хоть, наружную скорлупу”. Это я слышу целых шестьдесят лет, отругиваюсь, но про себя повторяю тысячи и тысячи раз: все дает она щедро и охотно; у природы нет ни ядра, ни скорлупы, она — все сразу; лучше испытай-ка хорошенько: сам-то ты — ядро или скорлупа». (Слова во внутренних кавычках — из стихотворения физиолога и поэта Галлера.) Перевод А. В. Луначарского.

⁴ ...«*метафизика*», т. е., как говорил Кант, «выходит за пределы опыта». — См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 89.

II

1910–1919

Р. В. Иванов-Разумник

Лев Шестов

Печатается по изданию: О смысле жизни. Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов. СПб., 1910.

Иванов-Разумник Разумник Васильевич (Иванов Разумник Васильевич; 1878–1946) — философ, литературовед. В 1900-е гг. друг Шестова. Впоследствии политические разногласия привели к охлаждению отношений между Шестовым и Ивановым-Разумником. Печататься начал в 1904 г. в «Русской мысли» (статья о Н. К. Михайловском), затем писал в «Русском богатстве», «Русских ведомостях» и других изданиях. В 1910–1920-х гг. был близок к эсерам (с 1917 — к левым эсерам). В 1917–1918 гг. Иванов-Разумник вместе с Андреем Белым и С. Мстиславским редактирует сборники «Скифы», куда помещает и свои сочинения. В 1919–1924 гг. Иванов-Разумник — один из руководителей (товарищ председателя) Вольной философской ассоциации, созданной в целях «исследования и разработки в духе философии и социализма вопросов культурного творчества».

Соч.: История русской общественной мысли. В 2 т. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1907; О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1908; Лев Толстой. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1912; Пушкин и Белинский. Пг.: тип. М. М. Стасюлевича, 1916.

См. о нем: Иванов-Разумник: личность, творчество, роль в культуре. СПб., 1996; Переписка / Андрей Белый и Иванов-Разумник; Публ., вступ. ст. и коммент. А. В. Лаврова, Дж. Мальмстада; подгот. текста Т. В. Павловой и др. СПб.: Atheneum: Феникс, 1998; Сараева Е. Л. Русская интеллигенция в рефлексии Иванова-Разумника. Ярославль: ЯГПИУ, 2014.

¹ ...«*in mundo non datur casus — это априорный закон природы*», по словам Канта. — «Поэтому положение ничто не происходит по слепому случаю (*in mundo non datur casus*) есть априорный закон природы» (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 290).

² ... «Энкиева комета зацепит земной шар... — вот вам и финал истории» (Герцен) ... — См.: Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собрание сочинений. В 30 т. М.: АН СССР, 1955. Т. 6.

³ *Говоря словами поэта: Мир должен быть оправдан весь <...> Но как распутать нить?* — Иванов-Разумник цитирует стихотворение К. Бальмонта «В душах есть все». См.: Бальмонт К. Д. Стихотворения. М., 1990. С. 62. — Бальмонт Константин Дмитриевич (1867–1942) — русский поэт-символист, автор сборников «Горящие здания» (1900), «Будем как солнце» (1903) и др.

⁴ *Мы не будем обращать внимания на полемику Л. Шестова с Брандесом, Гервинусом, Крейссигом, Ульрици и другими шекспирологами.* — О Брандесе см. примеч. 2 к статье <Айхенвальда Ю. И.>. «Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес» в наст. антологии. — О Гервинусе см. примеч. 3 к статье Р. Гебгарда «Гамлет» в наст. антологии. — *Крейссиг* (Kreyssig) *Фридрих Александр* (1818–1879) — известный немецкий педагог и критик. Как критик Шекспира, Крейссиг занимает выдающееся и самостоятельное положение. Он стал изучать Шекспира главным образом как художника и драматурга. Его «Vorlesungen über Shakespear» были знаменательным поворотом от критики философской к критике исторической и эстетической. Позднее, в своих «Shakespeare-Fragen», Крейссиг заявил, что отыскивать в драмах Шекспира, в особенности в его комедиях, основные идеи, в смысле философских или этических формул, которые он доказывал драматическим путем — дело совершенно бесполезное. В последние годы своей жизни Крейссиг был руководителем и первым критиком журнала — «Deutsche Rundschau». — *Ульрици* (Ulrici) *Герман* (1806–1884) — немецкий философ и критик, профессор в Галле. Основные произведения: «Schakespeares dramatische Kunst» (1868), «Gott und die Natur» (1875), «Gott und der Mensch» (1874).

⁵ *Мы уже встречались с этой точкой зрения: ее исповедовал знакомый нам Сергей Николаевич на своей горной астрономической вышке.* — Имеется в виду герой пьесы Л. Андреева «К звездам» (1905). Герой пьесы — астроном, Сергей Николаевич, узнав о смерти сына, говорит: «У меня нет детей. Для меня одинаковы все люди <...>...я думаю обо всем. Я думаю о прошлом и о будущем, и о земле, и о тех звездах — обо всем. И в тумане прошлого я вижу мириады погибших; и в тумане будущего я вижу мириады тех, кто погибнет; и я вижу космос, и я вижу везде торжествующую безбрежную жизнь — и я не могу плакать об одном... <...> Жизнь, жизнь везде... Смерти нет», — «А Николай? А сын твой?» — «Он в тебе, он в Пете, он во мне — он во всех, кто свято хранит благоухание его души. Разве умер Джордано Бруно?». См.: Андреев Л. Н. Сочинения. В 6 т. М.: Художественная литература, 1990. Т. 2. С. 369–370.

⁶ *Мюссе в таких случаях восклицает: “молитва замирает на устах”... — Мюссе (Musset) Альфред де* (1810–1857) — французский поэт, драматург и прозаик, один из крупнейших представителей литературы романтизма. Имеется в виду стихотворение «Упование на Бога»: «Comment, sous la sainte lumière, / Voit-on des actes si hideux, / Qu'ils font expirer la prière / Sur les lèvres du malheur». L'espoir en Dieu (1838).

⁷ *Необъясненный — это еще не значит необъяснимый; непознанный — это еще не значит непознаваемый: unverstanden, doch nicht unverständlich, как сказал Гёте.* — Природа для Гёте есть книга: «Sieh, so ist Natur ein Buch

lebendig, Unverstanden, doch nicht unverständlich» (Смотри, природа есть живая книга, непонятая, но не непонятная). «Sendschreiben» (1774).

⁸ *Вот перед нами «жизнь Василия Фивейского»*. — Название повести Л. Андреева, опубликована в 1903 г.

⁹ *...вот перед нами «жизнь Человека»*. — Название пьесы Л. Андреева, опубликована в 1906 г.

¹⁰ *Так в свое время Белинский тоже был непоколебимо убежден в разумности всего существующего...* — «Под словом “действительность” разумеется все, что есть — мир видимый и мир духовный, мир фактов и мир идей. Разум в сознании и разум в явлении, словом, открывающийся самому себе дух, есть действительность; тогда как все частное, все случайное, все неразумное есть призрачность, как противоположность действительности, как ее отрицание, как кажущееся, но не сущее» (Белинский В. Г. «Горе от ума» // Отечественные записки. 1840. Январь. Цит. по: Белинский В. Г. Собрание сочинений / Под ред. Р. В. Иванова-Разумника. В 3 т. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1911. Т. 1. С. 608).

¹¹ *...уготованы оцт и желчь...* — Даша Ему пити оцет с желчию смешен: и вкушь, не хотяше пити. Мф 27: 34. Оцет, оцта (ритор., устар.) — уксус (из евангельского выражения: напоить оцтом и желчью).

¹² *Вспомним Амиеля...* — Амьель (Amiel) Анри-Фредерик (1821–1881) — швейцарский писатель, поэт, мыслитель-эссеист, писал на французском языке стихи, исторические романы, эссе о литературе, но стал известен после публикации «Дневника», который вел с 1839 г. «Дневник» (избранные странички были напечатаны в двухтомном издании 1882–1884) стал образцом душевной аналитики, его внимательно читали Л. Толстой, М. де Унамуно, Ф. Мориак и др. К настоящему времени «Дневник» издан в 12 томах. Переведен на многие языки мира.

¹³ *Résigne-toi, mon coeur, dors ton sommeil de brute* — этими словами Бодлера... — «Смирись, мое сердце, / Засни глубоким сном». Из стихотворения Бодлера «Le goût du néant» («Вкус небытия», стихотворение LXXX во 2-м издании сборника «Цветы зла») — Бодлер (Baudelaire) Шарль Пьер (1821–1867) — французский поэт, критик, эссеист и переводчик; основоположник эстетики декаданса и символизма, повлиявший на развитие всей последующей европейской поэзии. Классик французской и мировой литературы. Наиболее известным и значительным в его творчестве стал сборник стихов «Цветы зла», опубликованный им в 1857 г.

¹⁴ *...«Auf Wolken sitzend, Psalmen singen», говоря ядовитыми словами Гейне...* — «Сидя на облаках, петь псалмы». Из стихотворения «Mich locken nicht die Himmelsauen» («К лугам небесным не спешу», 1854). — Гейне (Heine) Христиан Иоганн Генрих (1797–1856) — немецкий поэт, публицист и критик. Гейне считается последним поэтом «романтической эпохи» и одновременно её главой. Он сделал разговорный язык способным к лирике, поднял фельетон и путевые заметки до художественной формы. На его стихи писали песни композиторы Ф. Шуберт, Р. Шуман, Р. Вагнер, И. Брамс, П. И. Чайковский и многие другие. Сборники: «Книга песен» (Buch der Lieder), 1827; «Путевые картины» (Reisebilder).

¹⁵ *...сверхчеловеческий гений Лапласа.* — Лаплас (Laplas) Пьер Симон (1749–1827) — французский математик и астроном, последователь Ньютона. Результаты своих исследований он изложил в пятитомном «Трактате о небесной

механике». В нем развивается концепция, согласно которой происхождение солнечной системы обусловлено охлаждением вращающейся пылевой туманности. После опубликования «Трактата» Лаплас стал всемирно известным ученым и был избран почетным членом большинства европейских академий, включая Петербургскую академию наук. В «Аналитической теории вероятностей» Лаплас излагает суть классического детерминизма («лапласовский детерминизм»): «Мы должны рассматривать современное состояние вселенной как результат ее предшествовавшего состояния и причину последующего. Разум, который для какого-нибудь данного момента знал бы все силы, действующие в природе, и относительное расположение ее составных частей, если бы он кроме того был достаточно обширен, чтобы подвергнуть эти данные анализу, обнял бы в единой формуле движения самых огромных тел во вселенной и самого легкого атома; для него не было бы ничего неясного, и будущее, как и прошлое, было бы у него перед глазами». Такой «лапласовский ум» как идеал аналитического ума стал впоследствии понятием нарицательным.

¹⁶ *Это сближает Л. Шестова с неизвестным ему (да и вообще малоизвестным) немецким мыслителем Банзеном <...> делают из него замечательного предшественника Л. Шестова.* — Банзен (Bahnsen) Юлиус Фридрих Август (1830–1881) — немецкий философ и эстетик. Известен тем, что в своём учении соединил идеи Шопенгауэра и Гегеля. Углублял изучение философии и эстетики под влиянием Фридриха Фишера. Как последователь Шопенгауэра полагал, что слепая воля является единственной реальностью, Банзен пытался ее индивидуализировать и показать ее распадение на множество отдельных волей, которые носят противоречивый характер. Ядром действительности — противоречие. «Реальная диалектика», которую развивает Банзен на основании диалектики Гегеля, приводит к метафизическому плюрализму и индивидуализму, согласно которому сущность мира заключается в трагическом самораздвоении мировой воли, выраженную в разобщении взаимопротиворечащих индивидов и в раздвоении воли каждого из них. Противоречия между индивидуальными волями и внутри каждой из волей разрешены быть не могут.

¹⁷ *...в романе Н. Лопатина «Чума»...* — Лопатин Николай Петрович (1880–1914) — журналист, писатель, автор книги: *Чума*: Роман. М.: Н. Афанасьев, 1908. Издание было арестовано полицией.

¹⁸ *...из романа Помяловского «Мещанское счастье»...* — Помяловский Николай Герасимович (1835–1863) — русский писатель, прозаик, автор реалистических повестей. Приступает к литературному творчеству уже во время учёбы — принимает участие в рукописном журнале «Семинарский листок» (публикует несколько статей и начало рассказа «Махилов»). Дебютировал в печати очерком «Вукол», опубликованном в 1859 г. в «Журнале для воспитания». В 1861 г. в журнале «Современник» опубликовал повести «Мещанское счастье» и «Молотов». В 1862–1863 гг. в журнале «Время» и «Современник» печатались его «Очерки бурсы». Роман «Брат и сестра» и повесть «Поречане» остались неоконченными. «Мещанское счастье» и «Молотов» — самые известные произведения писателя, представляют собой дилогию, в центре которой — повествование о судьбе разночинца Молотова. Произведения затрагивают многие проблемы социального характера: проблема воспитания, повествуют о женской эмансипации, об отношениях разночинцев и дворянства, но основной проблемой является осмысление судьбы образованного интеллигентного разночинства в обществе.

¹⁹ ...влечет за собой квиетизм... — *Квиетизм* (от лат. *quies* «покой») — религиозное течение в католицизме, моральный принцип (Мигель де Молинос, Мадам Гюйон, Франсуа Фенелон), сформулированный в XVII в., приверженцы которого культивируют мистико-созерцательный взгляд на мир и своеобразную моральную индифферентность. В переносном смысле «квиетизм» означает отрешённое, лишённое аффектов пассивное поведение; безвольная и непротивленческая покорность божественной воле. Св. Франциск Сальский выражает сущность квиетизма следующими словами: «Ни желать, ни противиться» («*ni désirer, ni refuser*»).

Т. Умин

Лев Шестов

Печатается по изданию: Студенческий альманах. Кн. 1 / Под ред. А. И. Золотарева, П. М. Карлина и др. Киев: Изд. Д. М. Тягай, 1910. С. 183–194.

Умин Т. — неустановленное лицо.

¹ *Ницше. Утренняя заря.* — Имеется в виду издание: *Ницше Ф. Утренняя заря: Размышления о нравственных понятиях* / Пер. с нем. Е. Г. М.: типо-лит. «Рус. т-ва печ. и изд. Дела», 1901.

² *Как верно отмечает Чуковский, «герои Чехова, говорящие ясно», всегда в борьбе с говорящими «не то».* — См.: *Чуковский К.* Заметки читателя: О Чеховском жизненчувствии // *Театральная Россия.* 1905. № 27. С. 442–443; № 28. С. 455–458; *Чуковский К.* Чехов и пролетарствующее мещанство // *Речь.* 1907. 8 (21) июля; *Чуковский К. А. П. Чехов* // *Чуковский К.* От Чехова до наших дней. 3-е изд., испр. и доп. Пб., М.: Изд. бюро, 1908. — «И вот перед нами два стана чеховских героев, разделяемые таким, казалось бы, случайным рубежом: одни “путают”, “зарапортовываются”, говорят “не то”, а другие “говорят ясно и определенно, и не может понять их только тот, у кого нет сердца» (*Чуковский К. А. Чехов* // *А. П. Чехов: pro et contra.* Творчество А. П. Чехова в русской мысли конца XIX — начала XX в. (1887–1914). СПб.: РХГИ, 2002. С. 846).

³ ...*труд известного психолога Джемса “The varieties of religious experience”...* — *Джеймс, Джемс (James) Уильям* (1842–1910) — американский философ и психолог, один из основателей прагматизма. Профессор физиологии и психологии, затем философии Гарвардского университета (1872–1907). Развивая идеи Ч. Пирса, Джеймс выдвинул новый, «прагматический» критерий истинности, согласно которому истинно то, что отвечает практической успешности действия. В психологии Джеймс выступил против ассоцианизма, развивая, в противовес ему, свою концепцию «потока сознания» — непрерывно сменяющихся друг друга целостных и индивидуальных психических состояний, смена которых отражает физиологические процессы в организме. Джеймс выдвигает на первый план принцип активности психической жизни и примат в ней воли и интереса. Психика, по Джеймсу, обладает жизненной, «функциональной» ценностью, будучи орудием биологического выживания индивида. Учение Джеймса об эмоциях как выражении телесных движений

послужило одним из истоков позднейшего бихевиоризма. Джеймс также активно занимался парапсихологическими опытами и спиритизмом. *Осн. труды*: «Principles of psychology» (1890); в рус. пер. — «Научные основы психологии» (СПб., 1902); «Зависимость веры от воли» (СПб., 1904); «Многообразие религиозного опыта» (М., 1910); «Прагматизм» (СПб., 1910); «Вселенная с плюралистической точки зрения» (М., 1911).

⁴ ...сближает самого Шестова с творцами прагматизма Джемсом и Шиллером. — Шиллер (Schiller) Фердинанд Каннинг Скотт (1864–1937) — британский философ-прагматист, сыграл значительную роль в распространении нового значения понятия «гуманизм». Он использовал это слово в заголовках своих книг — «Гуманизм, философские эссе» («Humanism, philosophical essays», 1903) и «Исследования о гуманизме» («Studies in humanism», 1907). И хотя в данных трудах Шиллер больше писал о прагматизме, нежели о гуманизме, тем не менее в англоязычном мире он был первым мыслителем, использовавшим понятие «гуманизм» для выражения собственных философских взглядов.

⁵ *Русская мысль. 1909. Т. X. Лазарев А. Прагматизм.* — Лазарев пишет: «Для оценки симптоматического значения стремлений Джемса и Шиллера знаменательно, что и у нас в России совершенно независимо от Джемса и Шиллера, по времени даже ранее, аналогичный ход мысли начал развиваться и защищать сравнительно мало знакомый широким кругам писатель Лев Шестов. У него иные исходные пункты. Он оперирует над другим материалом. И, однако, какое поразительное сходство результатов! Те же страстные нападки на современный идеализм с его по преимуществу монистической тенденцией, та же догадка о том, что рационализм на самом деле служит только обыденным целям жизни, то же стремление к пересмотру всех понятий, принимаемых за незабываемые устои всякого миропонимания, та же попытка искать ответа на загадки бытия совсем в ином опыте, может быть, и «ненормальном» перед судом обыденного сознания, та же непримиримость в отношении всякого рода теодицей, то же сосредоточение внимания на проблеме зла, та же жажда познания живого Бога и, как результат всего этого, учение о трагическом опыте и о философии этого опыта — «философии трагедии». Противопоставление «философии трагедии» «философии обыденности» чуждо Джемсу и Шиллеру, но достаточно прислушаться к тому, что говорит Джемс о религиозных кризисах души и в особенности о «религии большого духа», чтобы видеть, как близко подошел Джемс к пониманию трагического опыта» (*Лазарев А. М. Прагматизм. Новое течение в области философии // Русская мысль. 1909. № 10 (октябрь). С. 134–135.* — *Лазарев Адольф Маркович (1873–1944)* — философ, юрист, философ, друг Л. Шестова. Окончил юридический факультет Киевского университета. Участвовал в философском кружке Г. И. Челпанова, где познакомился с Шестовым, Бердяевым, Шпетом. Директор Русского для внешней торговли банка в Киеве. В 1919–1921 гг. читал лекции по философии в Киевском университете. Эмигрировал в Берлин. В 1926 г. приехал во Францию, жил в Реймсе, затем в Париже. Член Русского академического союза, выступал на его заседаниях. Читал лекции по философии во Франко-русском институте. Руководил философским семинаром в Русском народном университете. Выступал с докладами в Философском обществе, Религиозно-философской академии. Автор статей о философах, которые были собраны его женой в книгу «Vie et connaissance» («Жизнь и познание») и изданы в Париже в 1948 г.

Б. А. Грифцов

Лев Шестов

Печатается по изданию: Три мыслителя. В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М.: Изд. Саблина, 1911. С. 143–189.

Грифцов Борис Александрович (1885–1950) — советский искусствовед, литературовед и переводчик. Начал публиковаться в 1906 г. в общественно-политических и литературных периодических изданиях. В 1911 г. издал сочинение о трех выдающихся русских философах — Василии Розанове, Дмитрие Мережковском и Льве Шестове — «Три мыслителя». В 1923 г. опубликовал монографию «Искусство Греции», в 1927 г. — фундаментальное исследование «Теория романа», охватывающее многовековую историю жанра от Античности до начала XX века. Также в 1923–1924 гг. написал монографию «Психология писателя», опубликованную лишь в 1988 г. Основные литературоведческие работы советского времени посвящены Бальзаку. Основной составитель первого в России большого (около 60000 слов) русско-итальянского словаря, изданного в 1934 г.

Соч.: Три мыслителя (В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов). М.: В. М. Саблин, 1911; Теория романа. М.: ГАХН, 1927.

См. о нем: Писатели современной эпохи. Т. I. М.: ГАХН, 1928.

¹ «Так как рано или поздно каждый человек осужден быть непоправимо несчастным, то, стало быть, последнее слово философии — одиночество», — так говорит Шестов теперь. — См.: Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Собрание сочинений. 1-е изд. СПб.: Шиповник, [Б. г.] Т. 4. С. 75 (Аф. 53).

² ...насколько же это жесточе... — Так в тексте.

³ ...«От величайшего смирения Шекспир перешел к великому дерзновению... Вслед за Шекспиром — к Макбету!» (4.239). — Грифцов цитирует «Собрание сочинений» Л. Шестова (изд. Шиповник): первая страница соответствует тому, вторая — странице.

⁴ *Aimes-tu les damnés? Dis moi, connais-tu l'irrémissible?* — Подстрочник: «Любишь ли ты проклятых? / Скажи мне, знаешь ли ты непростительное?». Из стихотворения Ш. Бодлера «L'Irréparable» («Непоправимое», стихотворение LIV по авторскому проекту 3 изд. из сборника «Цветы зла»). Стихотворные переводы:

Эллис:

«Скажи, любила ль ты, волшебное создание,
Погибших навсегда? Скажи, видала ль ты
Непоправимого бесплодные страдания?»

А. Ламбле:

«Колдунья, знаешь ли тоску души слепой,
Грехам которой нет прощения»

А. Эфрон:

«О ведьма юная, тебе знаком ли ад?
Возмездия неотвратимость?»

⁵ Бердяев в своей статье <...> (*Sub specie aetern.* 251). — См. также наст. изд. С. 84.

⁶ В этом замечании снова есть объективная правда, и уже, конечно «Пламенный Круг» не променяешь на историю Триродова. — Имеются в виду произведения Федора Сологуба: 1) Сборник стихов «Пламенный круг. Восьмая книга стихов» (1908); 2) Триродов — герой романа «Творимая легенда» (1907–1914; первая ред. под назв. «Навыи чары»). — *Сологуб Федор* (наст. имя и фамилия — Федор Кузьмич Тетерников; 1863–1927) — русский поэт и писатель, драматург, публицист. Один из виднейших представителей символизма.

А. К. Закржевский

Подполье. Психологические параллели

Печатается по изданию: Подполье. Психологические параллели (Федор Достоевский. Леонид Андреев. Федор Сологуб. Лев Шестов. Алексей Ремизов. Михаил Пантюхов). Киев, 1911. С. 55–69.

Закржевский Александр Карлович (1886–1916) — литератор, критик, философ. Сотрудничал в газете «Киевская неделя», журнале «Огни». Член Киевского Религиозно-философского общества (1912–1916).

Соч.: *Сверхчеловек над бездной*. Киев, 1911; *Подполье: Психологические параллели*. Киев, 1911; *Религия: Карамазовщина: Психологические параллели*. Киев, 1912; *Воскресший писатель. Литературные впечатления. Часть III // Огни*. Киев, 1912. № 30; *Психологические параллели*. Киев, 1913; *Рыцари безумия: (Футуристы)*. Киев, 1914; *Лермонтов и современность*. Киев, 1915; *Одинокий мыслитель*. (Константин Леонтьев): К 25-летию со дня смерти. Киев, 1916 и др.

См. о нем: *Розанов В. В.* Памяти Александра Карловича Закржевского // *Новое время*. 30 августа 1916. № 14542; *Прохаско О. П.* Загробная исповедь: (Памяти А. К. Закржевского). Киев, 1916.

¹ «Невежество — необходимое условие <...> Если бы человек, обладающий, подобно Богу, истиной, нечаянно уронил ее, то ее падение уничтожило бы земной шар и рассеяло как легкую тень всю вселенную. Божественная правда, как последнее пришествие, — обратила бы мир в прах!» (Франс А. «Сад Эпикура»). — Ср. перевод: «Неведение — необходимое условие не то что счастья, а самого существования. Если б мы знали все, мы не в состоянии были бы мириться с жизнью ни одного часа. Чувства, делающие ее для нас приятной или хотя бы сносной, порождаются обманом и питаются иллюзиями. Если бы какой-нибудь человек, обладая, подобно богу, истиной, совершенной истиной, выронил ее из рук, мир был бы уничтожен на месте и вселенная тотчас исчезла бы, как тень. Божественная истина, словно приговор Страшного суда, обратила бы его в пепел» (Франс А. Сад Эпикура / Пер. Д. А. Горбова // Франс А. Собрание сочинений. В 8 т. М.: ГИХЛ, 1958. Т. 3. С. 264).

И. Н. Игнатов

Философские окопы. По поводу доклада Л. И. Шестова

Печатается по изданию: *Русские ведомости*. 1915. 17 ноября. С. 3.

Игнатов Илья Николаевич (1856–1921) — русский писатель. Литературную деятельность начал в 1886 г., поместив несколько статей в сборнике в память столетия Вятской губернии и очерки: «Типы латинского квартала» в «Вестнике Европы» (№ 10 и 11). С 1893 г., оставив врачебную практику, принял деятельное участие в «Русских ведомостях», где стал помощником редактора, помещал рассказы и критические фельетоны. Также писал статьи о театре, библиографические отзывы и др. С 1906 г. — член издательского товарищества газеты, а с 1907 г. один из редакторов «Русских ведомостей».

Соч.: Роман в тюрьме (1899).

См. о нем: Группа «Освобождение Труда». В 2 т. М.; Пг.: Гос. Издательство, 1924. Т. 1. С. 102–109 (Е. Н. Игнатова, Братья В. И. и И. Н. Игнатовы); *Корольчук Э.* Из истории пропаганды среди рабочих Петербурга во второй половине 70-х годов // Историко-революционный сборник / Под ред. В. И. Невского. М.; Л., 1926. Т. III.

¹ ...докладчик, Л. И. Шестов, стремится своим докладом уничтожить всякие окопы. — Заметка «Доклад Льва Шестова» («Potestas Clavium. Власть ключей» прочитан 14 ноября 1915 в Психологическом обществе) опубликована в «Русских ведомостях» (16 ноября 1915. С. 2. Приложение к № 263).

Понедельник, 16 ноября 1915 г.

Доклад Льва Шестова

В субботу [14.11.1915] в психологическом обществе Л. Шестов прочитал доклад «potestas clavium» («Власть ключей»). Это — 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.

Еще древние над произволом богов поставили Судьбу, а Сократ создал иной, высший мир, Добро, которому подчинены и боги. Распря между богом — произволом и Добром идет и поныне, ибо и в христианство пришло сократовское Добро. И не свободную Истину ищет человек, а такой иной мир, куда бы он мог преклонить усталую голову. Создатели систем оспаривают друг у друга и у папы «ключи» от иного мира, сводят его с неба на землю, но и они, объявляя свое учение непреложным для всех времен и народов, ищут не Истину, а подушку для усталой головы.

Особенно любопытны «философы истории». Все хотят «естественным путем», без чудес объяснить ход истории. А чем естественное объяснение лучше «чудесного»? истина не хочет ни естественности, ни общего признания: она живет там, где ее не ищут, она открывается тогда, когда душа полна совсем другим, напр., любовью. Вообще, если уже «позия должна быть глуповата», то философии следует быть просто сумасшедшей. А, может быть, истина и многолика! Пожалуй, человек произошел и от Адама, и от обезьяны: ищущие, грешные, — от Адама, всепонимающие — от обезьяны. Напрасно только это доказывать, — да и вообще истину надо утверждать, а не доказывать. Так, материализм — непроверяем, но пусть и он не становится на почву доказательства разума, — тогда он сам выбивает у себя опору. Меньше доказательств, больше смелости, произволу.

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. М. Лопатин.

² *И не того «человека вообще», против которого так восставал М. Штирнер... — Штирнер Макс.* См. примеч. 1 к статье С. Л. Франка «О Льеве Шестове (По поводу его новой книги “Начала и Концы”)» в наст. антологии.

³ *Эпиграфом к своему докладу автор берет слова пророка Исая: «Я открылся не вопрошавшим обо мне; Меня нашли не искавшие меня».* — Ис 65: 1.

⁴ *Л. И. Шестов не оставляет для человека даже той маленькой крупицы деятельности в устройстве судьбы, которую допускала императрица Евгения... — Императрица Евгения* (урожденная графиня Монтихо, Eugénie de Montijo; 1826–1920) — последняя императрица Франции, супруга Наполеона III. Славилась красотой; была законодательницей мод для всей Европы.

Г. Г. Шпет

Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова «Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)» и «Самоочевидные истины»

Печатается по изданию: *Шпет Г. Г.* Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 210–221.

Шпет Густав Густавович (1879–1937) — русский философ, психолог, теоретик искусства, переводчик философской и художественной литературы (знал 17 языков). Действительный член (1921) и вице-президент (1923–1929) Государственной академии художественных наук. Друг Льва Шестова

Соч.: Проблема причинности у Юма и Канта: Ответил ли Кант на сомнения Юма. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1907; Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914; История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. М.: Т-во типографии А. И. Мамонтова, 1916. Ч. I; Философское мировоззрение Герцена. Пг.: Колос, 1921; Эстетические фрагменты. Пг.: Колос, 1922. Вып. I; Пг.: Колос, 1923 Вып. II, III; Очерк развития русской философии. Пг.: Колос, 1922. Ч. 1; Введение в этническую психологию. М.: ГАХН, 1927. Вып. 1; Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольда. М.: ГАХН, 1927.

См. о нем: Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004; Густав Густавович Шпет / Под ред. Т. Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2014. Серия «Философия России первой половины XX века».

Впервые опубликовано в кн.: *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 323–340.

Текст вторично сверен по черновому автографу (ОР РГБ. Ф. 718. К. 5. Ед. хр. 11) и публикуется с исправлениями и изменениями в соответствии с разработанными принципами реконструкции черновых философских материалов. См.: Очерк развития русской философии II. Материалы. Реконструкция Т. Г. Щедриной. М., 2008. С. 618–621.

Цель, которую я преследовала при расшифровке этой рукописи: добиться смыслового прочтения ее. Поэтому я во многом следовала указаниям Шпета, т. е. меняла местами страницы рукописи и фразы Шпета, вставляла цитаты

из статей Гуссерля и Шестова, обозначенные у Шпета, зачастую лишь двумя первыми словами цитируемой фразы. Я расшифровывала сокращения Шпета, специально это не оговаривая, поскольку если бы каждое сокращение было заключено мной в скобки, как того требуют правила архивной работы, текст заметок превратился бы в сплошные скобки, и это затруднило бы их смысловое прочтение. Курсивом даны слова и фразы, подчеркнутые Шпетом в тексте.

Рукопись датирована архивистами неверно (до 1917 г.). Шестов впервые опубликовал статью, о которой идет речь в представленных заметках, в 1917 г. в журнале «Вопросы философии и психологии». Поэтому уточняю, что заметки о Шестове написаны после 1917 г.

¹ ...Эпиграф: Демокрит (у св. Дионисия Великого, русский перевод. С. 15–16) — «...воспевают не случайный разум, а разумнейшую судьбу». — Дионисий Великий пишет: «Сам Демокрит, как передают, говорил, что он предпочел бы открыть одну причину, чем сделаться обладателем персидского царства, — и это (говорил) тот человек, который безуспешно и неосновательно рассуждал о причинах, так как исходил из бесплодного начала и ошибочного предположения, не видел корня и общей необходимости в природе сущего, и считал высшею мудростью познание (тел), сходящихся неразумно и бессознательно, и, хотя ставил случай владыкою и царем всего существующего, не исключая и богов, и заявлял, что все произошло по его воле, однако отдалял его от человеческой жизни и тех, которые чтити его (случай), называл несведущими. Начиная свои «Советы», он говорит: «люди создали идол судьбы (случая), покров своего неразумия, — ибо по самой природе своей мысль борется со случаем, — и утверждали, что этот сильнейший враг разума господствует (в мире); но в действительности они и сами ставят на его место разум, совершенно искореняя и уничтожая случай, ибо они воспевают не случайный разум, но разумнейшую судьбу». См.: Творения Св. Дионисия великого, епископа Александрийского / Пер. А. Дружинина, под ред. Л. Писарева. Казань, 1900. С. 15–16.

² ...Эпиграф взят из «Бесов»: слова Кириллова: «Меня Бог всю жизнь мучил». — Цит. по экземпляру из библиотеки Г. Г. Шпета: Достоевский Ф. М. Бесы. СПб., 1882. 3-е изд. С. 108.

³ ...Он опоздал ровно на 48 лет, — считая с первого провозглашения: *Zurück auf Kant!* — Вероятно, Шпет имеет в виду призыв Отто Либмана. См.: *Liebmann O. Kant und die Epigonen*. Stuttgart, 1865. Уже в 1907 г. Шпет отмечал: «В конце каждой главы Либман повторяет: *Also muss auf Kant zurückgegangen werden!**». См.: *Шпет Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма?* Киев, 1907. С. 5. — Однако такое предположение противоречит уточненной мною датировке рукописи в целом: [после 1917 года], поскольку: «1865 + 48 = 1913». Возможно, первая страничка была написана Шпетом ранее (в 1913 г.), когда они с Шестовым «много философствовали» в Коппе, а затем была приложена Шпетом к основной части рукописи. В пользу такого предположения говорит и то, что 1) на первой странице нет упоминаний статей Шестова 1917 г.; 2) шпетовские критические замечания, написанные на первой странице, могли быть откликом на проблемы, составляющие концептуальное основание книги «*Sola fide*», над которой Шестов работал в 1913 г.

* Итак, необходимо вернуться к Канту (нем.).

⁴ *...Движения нет, сказал мудрец брадатый....* — Шпет цитирует стихотворение А. С. Пушкина «Движение» (1825), посвященное древнегреческому философу Пармениду:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый,
Другой смолчал и стал пред ним ходить....

(Пушкин А. С. Сочинения. В 8 т. / Под ред.
П. О. Морозова. СПб., 1903. Т. 2. С. 17.)

⁵ *...нет горных вершин, по которым ходить опасно...* — Шпет имеет в виду эпиграф Шестова к «Апофеозу беспочвенности»: Nur für Schwindelfreie (из альпийских воспоминаний) — только для тех, кто не подвержен головокружению (нем.).

⁶ *...русский перевод статьи Гуссерля «Философия как строгая наука».* С. 49, Шестов. С. 11. — Гуссерль пишет: «Таким образом, миросозерцательная философия и научная философия разграничиваются, как две идеи, в известном смысле связанные, но в то же время не допускающие смешения». — Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. Кн. 1. С. 49.

⁷ *...Шестов возражает Франку, а думает, что Гуссерлю.* — Шпет так пишет потому, что у Франка идет речь об абсолютных моральных основаниях истины, а у Гуссерля, которого, как считает Шпет, Шестов не понял, идет речь о конкретных истинах, т. е. введение ограничения, пределов науки.

⁸ *...О сне.* — Шестов пишет: «Если человеку снится, что он китайский император и, в качестве такового, вырезывает монограммы на геометрическом месте точек, не имеющих никаких общих свойств (сновидения сплошь и рядом преподносят нам такую действительность) — он несколько не чувствует противоречивости тех элементов, из которых складываются его представления и суждения. Наоборот — и это, как каждый знает по своему опыту, часто бывает во сне — если вдруг у спящего зародится сомнение в том, что на геометрическом месте можно вырезать монограммы, или что китайским императором может быть человек, ни слова не знающий по-китайски и родившийся в России или Англии, словом если анамнезис о потусторонней для спящего «истине» попытается помешать «естественному» и «закономерному» ходу мыслей посюстороннего, имманентного рассуждения, логика сновидений вступает в свои права и с «очевидностью», не терпящей и не допускающей никаких сомнений, приводит нас к убеждению, что все наши анамнезисы только сверлящий релятивизм, ибо — как для спящего становится совершенно ясно — китайский император никогда и не может быть китайцем, точно так же, как и монограмма обязательно вырезывается на геометрическом месте. Словом, «очевидность», преодолевающая сомнения, «очевидность», желающая быть последней инстанцией и умеющая по своим желанием властно направлять мысль грезящего человека, играет ту же роль в сновидениях, какая свойственна ей и наяву». Шестов Л. И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 139. С. 37–38.

⁹ *...Но что верно у Шестова, это 1, сближение с Кантом — Гуссерль далек от Канта по букве, но по духу есть общее, 2, верно, что Гуссерль, — по крайней мере в Прологоменах к чистой логике, которые имеет в виду Шестов — был слишком гносеологистом.* — Имеется в виду: Husserl E. Logische Untersuchungen. Halle, 1900–1901. В рус. пер.: Гуссерль Э. Логические иссле-

дования. Ч. I. Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э. А. Бернштейн. Под ред. С. Л. Франка. СПб., 1909. В предисловии Гуссерль сообщает: «Но еще и в совершенно ином направлении я был втянут в проблемы общей логики и теории познания. Я исходил из господствующего убеждения, что как логика вообще, так и логика дедуктивных наук, могут ждаться философского уяснения только от психологии. Соответственно этому психологические исследования занимают очень много места в первом (и единственном, вышедшем в свет) томе моей «Философии арифметики». Это психологическое обоснование в известных отношениях никогда не удовлетворяло меня вполне. Где дело касалось происхождения математических представлений или развития практических методов, действительно определяемого психологическими условиями, там результат психологического анализа представлялся мне ясным и поучительным. Но как только я переходил от психологических связей мышления к логическому единству его содержания (единству теории), мне не удавалось добиться подлинной связности и ясности. Поэтому мною все более овладевало принципиальное сомнение, как совместима объективность математики и всей науки вообще с психологическим обоснованием логики. Таким образом, весь мой метод, основанный на убеждениях господствующей логики и сводившийся к логическому уяснению данной науки путем психологического анализа, пошатнулся, и меня все более влекло к общим критическим размышлениям о сущности логики и, в частности, об отношении между субъективностью познавания и объективностью содержания познавания. Не найдя ответа в логике на вопросы, уяснение которых я от нее ждал, я в конце концов был вынужден совершенно отложить в сторону мои философско-математические исследования, пока мне не удастся достичь бесспорной ясности в основных вопросах теории познания и в критическом понимании логики, как науки». Гуссерль Э. Логические исследования. СПб., 1909. Ч. I. С. VI–VII.

¹⁰ ...У Шестова бытие фактов и бытие идеальное будто два вида одного рода. — Шестов утверждает: «Стремление же Гуссерля примирить разумное с действительным, идеальное с реальным путем отнесения их в одну общую категорию бытия, где каждому из них предоставлены равные права — есть не разрешение, а затемнение вопроса. <...> Оба вида бытия <идеальное и реальное> принадлежат к одному роду» (Шестов Л. И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 139. С. 42).

¹¹ ...Утверждение прав разума будто ведет к уничтожению действительности! Цитаты, якобы из Гуссерля («Logische Untersuchungen». Bd. II. P. 21–22), только говорят о независимости феноменологического анализа от реального бытия, но не то, что его нет! — Шпет имеет в виду следующее рассуждение Шестова: «Так вот: достаточно только поставить разуму вопрос о бытии реальных предметов для того, чтоб сразу получить самый определенный и непреклонно категорический ответ: реального бытия нет и быть не может, оно есть некое contradiction in adjecto, нисколько не лучшее, а то и много худшее, чем тот психологизм, к которому близорукие философы каждый раз возвращаются, несмотря на все запреты разума (См. II t. Log. Unt. Стр. 21 и 22, где Гуссерль говорит: “nicht die mindeste Behauptung über reales Dasein” и “ob es überhaupt Menschen und Natur giebt”» (Шестов Л. И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 139. С. 41). Шестов цитирует «Логические исследования» (1913. Т. II

(1.)*. См. в рус. пер: «В своих научных установлениях она <феноменология> с самого начала и во всех дальнейших шагах не содержит ни малейшего утверждения о реальном существовании; следовательно, никакое метафизическое, никакое естественнонаучное и в особенности психологическое утверждение не может иметь в ней места в качестве предпосылки» (Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II (1) / Пер. с нем. В. И. Молчанова // Гуссерль Э. Собрание сочинений. М., 2001. Т. 3 (1). С. 33. «Поставленные нами границы мы не переходим и в том случае, когда мы, например, исходим из фактического наличия языковых форм выражений и т. п. Можно легко убедиться, что связанные с этим анализы имеют свой смысл и теоретико-познавательную ценность независимо от того, действительно ли существуют языки и взаимное общение людей, которому они призваны служить, существует ли вообще нечто такое, как люди или природа, или же все это имеет место только в воображении и в возможности» (Там же. С. 34).

¹² ...*О шахматах напрасно, и напрасно, будто у Гуссерля не хватило смелости, — это прекрасный пример идеального!* — Шестов пишет: «И в шахматах — это вам сам Гуссерль скажет — король или королева, словом любая фигура, есть идеальная сущность, нисколько не изменяющаяся от своих реальных воплощений. Будет ли король сделан из золота, слоновой кости или из теста, будет ли он своими размерами равняться быку или воробью, иметь на своей голове корону или тиару, — его идеальная сущность, конечно, от этого не изменится, как не изменилась бы она, если бы никогда ни одна шахматная фигура не воплотилась бы в реальности. То же и про другие фигуры. Соответственно этому, как бы отдельные эмпирические сознания ни воспринимали идею короля, сама идея останется равной себе, идентичной в строжайшем смысле этого слова. Можно так же торжественно заявить, что и чудовища, и ангелы, и боги должны будут видеть в ней то же, что видят люди. И заключить отсюда, что она вне времени, что она вечна — ибо пусть даже весь мир прейдет, шахматные идеи останутся. Но даже Гуссерлю, при всей его смелости, не пришлось в голову говорить по поводу шахматных фигур о вечных идеях, хотя о шахматах он по какому-то случаю говорит...» (Шестов Л. И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 139. С. 43–44).

¹³ ...*Шестов рассказывает о том, что бывает с человеком!* — Шестов говорит: «Бывают, однако, у людей такие мгновения, когда властные императивы царя-разума и сладкие напевы сирены-добра вдруг теряют свое обаяние. Когда они убеждаются, что и разум, и добро только творения их собственных рук» (Шестов Л. И. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 139. С. 45).

¹⁴ ... (к тому же аргументация построена на интерпретации *enthüllen*, которое может значить именно обнажить, т. е. поставить, а не разрешить). — Шестов переводит *enthüllen* как «разрешить», хотя у Гуссерля оно значит: «снимать покров», «обнажать».

¹⁵ ...*Гуссерль мог бы сказать Шестову (по поводу того, что и действительность вечна) то же, что сказал Лейбниц Локку, на точку зрения которого теперь стал Шестов: Je vous ai déjà dit, Monsieur, que les Essences sont*

* Обе цитаты, приводимые Шестовым, отсутствуют в первом издании «Логических исследований».

perpétuelles, parcequ'il ne s'y agit que du possible (N. E. III, iii, § 19). — «Я уже сказал Вам, что сущности вечны, так как дело идет при этом только о возможностях» (фр.) (Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г. В. Сочинения. М., 1983. Т. 2. С. 297).

¹⁶ *Кто-то в нашей литературе уже называл Л. Шестова скептиком.* — Скептиком Шестова называли многие, в основном за его «Апофеоз беспочвенности». Наиболее последовательно это сделал Бердяев в статье «Трагедия и обыденности» («Вопросы жизни», март 1905 г.). Впоследствии эта характеристика Шестова как скептика вошла в книгу Н. А. Бердяева «Sub specie aeternitatis» (Пб., 1907. С. 247–275): «Мне жаль, что “беспочвенность” начала писать свой “Апофеоз”, тут она делается догматической, несмотря на подзаголовок “опыт адогматического мышления”. Потерявшая всякую надежду беспочвенность превращается в своеобразную систему упокоения, ведь абсолютный скептицизм также может убить тревожные искания, как и абсолютный догматизм» (С. 251). И далее: «творческие моменты есть и у Шестова, но боюсь, чтобы он не упокоился на окончательном, не мятежном уже скепсисе» (С. 265). См. также: Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. С. 142.

¹⁷ ... (ср. *De profundis: последняя фраза 1-го абзаца*)... — «Напротив, философия начнется лишь тогда, когда человек растеряет все критерии истины, когда он почувствует, что никаких критериев быть не может и что они даже ни за чем не нужны» (Шестов Л. И. Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 133).

¹⁸ *Но древние моралисты эпохи эллинизма, как и моралисты христианские, как и подавляющее большинство моралистов нового времени, искали положительного решения вопросов морали (De profundis. 2-ой абзац).* — Метафизические судьбы людей далеко не одинаковы. Одному дано жить только однажды — в этой жизни: он в первый и в последний раз появился — после своего рождения — во вселенной. У него нет прошлого, нет и будущего. Ему нужно спешить, чтобы насытиться днями в течение короткого своего существования на земле между рождением и смертью. Его девиз — *carpe deum* (лови день — лат.), он всегда торопится. Он, поэтому, позитивист и имманентист. Кроме того, что есть здесь, под рукой, для него ничего нигде нет и быть не может. Он даже и Бога хочет здесь видеть (у средневековых людей это называлось *fruito Dei*), ибо верно чувствует, что, если Бога здесь не увидит, то не увидит Его уже нигде и никогда. Ведь не только безбожники бывают позитивистами, верующие люди не менее склонны к положительной философии: об этом свидетельствует история католицизма, да и многие другие истории» (Шестов Л. И. Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 134–135).

¹⁹ ... (например «Вопрос»... — «Вопрос. Сейчас чувственные блага доступны всем. Самый грубый человек, даже дикий видит небо и солнце, слышит пение соловья, наслаждается ароматом сирени или ландыша и т. д. Духовные же блага — удел избранных. Но, если бы было обратное, если бы всем были доступны духовные блага, если бы всякий мог бы воспринимать и геометрию и логику и высокие идеалы нравственности, но зрение, слух, обоняние дарованы были только очень немногим? Как было бы тогда с рангами — по прежнему ли духовные блага продолжались бы считаться высокими и прекрасными, а чувственные — низкими и безобразными, или *arbiter elegantium* (вы, конечно, знаете, кто он и где его искать) принужден был бы произвести переоценку?» (Шестов Л. И. Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 131).

²⁰ ...*Не любит «объяснений» — понятно, раз они и в науке только «относительны», то тем более они невыносимы, когда возводятся в правило морали.* — «Нужно не усыплять себя “объяснениями”, хотя бы и метафизическими, загадок бытия, нужно будить и будить себя. Для того же, чтобы пробудиться, нужно мучительно почувствовать на себе оковы сна и нужно догадаться, что именно разум — который мы привыкли считать освобождающим и пробуждающим — и держит нас в состоянии сонного оцепенения» (Шестов Л. И. Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 133).

²¹ (*Боязнь идей: Pro domo tua... — Шестов Л. И. Самоочевидные истины // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 121.*

²² *Спустившись в долину, Шестов считал нужным рассказывать сказки 1001 ночь... — Шпет имеет в виду статью Шестова «Самоочевидные истины (Из книги “Тысяча и одна ночь”)*» // Мысль и слово. I. М., 1917.

III

1920–1939 гг.

Н. М. Минский

Единственный светоч

Печатается по изданию: *Современные записки. 1921. Кн. VI. Культура и жизнь. С. 207–217.*

Минский Николай Максимович (наст. фамилия Вилёнкин; 1855–1937) — русский поэт и писатель-мистик, адвокат. В 1900 г. Мережковский, Минский, Гиппиус, В. Розанов и другие основывают в Петербурге Религиозно-философское общество, ставившее целью сблизить русскую интеллигенцию с церковью. В 1905 г. Минский, как и большинство интеллигентов, сочувствовал революции и социал-демократии. С 1906 г. жил за границей в Париже, став одним из вождей русского декадентства и символизма. Вернулся в Россию в 1913 г. после амнистии, но с началом Первой мировой войны в 1914 г. эмигрировал окончательно. В начале 1920-х гг. жил в Берлине, основал там в 1921 г. «Дом искусств», затем переселился в Лондон, где был сотрудником советского полпредства. С 1927 г. жил в Париже. Развивал учение о двух путях добра — эмпирико-рациональном и мистическом.

Соч.: При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. СПб.: Семеновск. типо-лит. (И. Ефрона), 1890; О свободе религиозной совести. СПб.: тип. А. Е. Колпинского, 1902; Религия будущего: (Философские разговоры). СПб.: М. В. Пирожков, 1905; На общественные темы. СПб.: Общественная польза, 1909; Из мрака к свету. Берлин: Гржебин, 1922.

См. о нем: Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 2-е изд. М.: Академический проект, 1995. С. 389; Русская философия: Энциклопедия / Под общей редакцией М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М.: Алгоритм, 2007. С. 339–340; Сапожков С. Поэзия и судьба Николая Минского // Ранние символисты: Н. Минский, А. Добролюбов. СПб.: Академический проект, 2005. С. 7–87; Аврутин А. Три ипостаси и три жены Николая Минского. Петербург: Невский альманах. 2006. № 1 (26).

¹ ...*анархическим бунтом Штирнера против всего общего во имя «Единственного»*... — См. примеч. 1 к статье С. Л. Франка «О Льве Шестове (По поводу его новой книги “Начала и Концы”»)» в наст. антологии.

² *Профессор Карташев в желании душевного благополучия шагнул еще дальше — по ту сторону разума и веры...* — *Карташев Антон Владимирович (1875–1960)* — российский государственный деятель, последний обер-прокурор Святейшего Правительствующего Синода; министр исповеданий Временного правительства, богослов, историк русской церкви, церковный и общественный деятель. В эмиграции — идеолог непримиримости. Как последний обер-прокурор подготовил самоликвидацию института обер-прокуратуры и передачу полноты церковной власти Поместному собору Православной российской церкви 1917–1918 гг.. В январе 1919 г. выехал из России в Эстонию. В правительстве Юденича занимал пост министра исповеданий. Был активным деятелем русской эмиграции — занимал должность председателя Русского национального комитета в Финляндии, затем в Париже, член епархиальных собраний и епархиального совета Русского экзархата вселенского престола, участник съездов Русского студенческого христианского движения (РСХД). Вместе с С. П. Мельгуновым был одним из редакторов и идеологов парижского еженедельника «Борьба за Россию». Преподавал русскую историю на историко-филологическом факультете русского отделения Парижского университета. Был одним из основателей и профессором Свято-Сергиевского богословского института в Париже (1925–1960). Учениками его являлись: Иван Мейендорф, Пётр Евграфович Ковалевский, Александр Шмеман.

³ *Н. В. Чайковский, желая, чтобы людские отношения покоились на христианской любви, заявляет: «Бог есть!».* — *Чайковский Николай Васильевич (1850–1926)* — русский революционер, председатель Временного правительства Северной области. С 1904 г. в партии эсеров. В конце 1905 г. в качестве делегата присутствовал на I съезде эсеров в Финляндии. Участвовал в операции по доставке оружия в Россию на пароходе John Grafton. В 1906–1907 гг. совершал туры по США для сбора средств на закупку оружия для революции в России. В 1907 г. вернулся в Россию. Чайковский хотел поднять большую партизанскую войну против правительства на Урале, в Пермской губернии. Для этого Чайковский вызвал из США некоего полковника Купера, участника гражданской войны в США, который приехал и нашёл местность подходящей для партизанских действий. 22 ноября 1907 г. арестован при попытке выехать за границу под именем Никанора Никанорова. Находился в заключении под следствием в Петропавловской крепости, а с 3 октября 1908 г. в Санкт-Петербургской одиночной тюрьме. Освобожден под залог. В 1910 г. Санкт-Петербургская судебная палата оправдала Чайковского, что дало ему возможность легализоваться в России. Резко враждебно отнёсся к захвату власти большевиками. Член «Всероссийского Комитета спасения родины и революции». В 1918–1919 гг. возглавлял правительство Северной области в Архангельске. С мая 1920 г. жил в эмиграции в Лондоне. Принимал активное участие в деятельности эмигрантских общественных и политических организаций и масонских лож. Умер в 1926 г. *Осн. труды:* Религиозные и общественные искания. Т. 1: Воспоминания. Париж, 1929.

⁴ *Откройте Псалтырь <...> «Образумьтесь <...> не смотрите».* — См.: Пс 94: 1–4; Пс 93: 8–9.

⁵ Или, по словам Сенеки: <...> (Нет нужды протирать руки к небу. Бог близко от тебя, он с тобой, он в тебе). — Сенека (Lucius Annaeus Sēnēca minor) Луций Анней (4 до н. э. — 65) — римский философ-стоик, поэт и государственный деятель. Воспитатель Нерона и один из крупнейших представителей стоицизма. — Имеются в виду «Письма к Луцилию» (Письмо XLI).

⁶ Студент ешибота — еврейской духовной академии <...> нашли «дикдук» — грамматику библейского же священного языка... — Ешибот, Иешива (буквально «сидение, заседание»; в русской традиции — ешибот) — в еврейской истории — название института, являющегося высшим религиозным учебным заведением, предназначенным для изучения Устного Закона, главным образом Талмуда. — Дикдук («грамматика», Х в.) является одним из самых ранних грамматических комментариев к Танаху.

С. В. Лурье

Два пути

(Философия идеи и философия переживания)

Печатается по изданию: Современные записки. 1921. Кн. VII. С. 162–187.

Лурье Семён Владимирович (1867–1927) — русский философ, юрист, журналист, публицист, литературный критик и редактор. Сотрудник редакций: журнала «Русская мысль», газеты «Русские ведомости», философских журналов (1890–1910). Печатался в «Историческом обозрении», «Восходе», «Московском еженедельнике», «Мире искусства» и других изданиях. Эмигрировал в 1919 г. во Францию, жил в Париже. Профессор Русского коммерческого института в Париже. Участник парижской группы Партии народной свободы (1920). Печатался в журналах: «Звено», «Современные записки» и др.

Соч.: О сборнике «Вехи» // Русская мысль. 1909. Кн. V; Жизнь и идеи. (Ответ С. Л. Франку) // Русская мысль. 1909. Кн. VII. С. 162–169; «Плюрализм» Джемса (Рец. на кн.: Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения / Пер. с англ. М., 1911) // Русская мысль. М., 1911. Кн. VI. С. 43–46; Два пути (Философия идеи и философия переживания) // Современные записки. 1921. Кн. VII. С. 162–187; Странник по душам: (По поводу «Власти ключей» Льва Шестова) // Звено. Париж, 1923. 2 апреля. № 9. С. 2.

См. о нем: Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и учёных (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1889–1914; Российское зарубежье во Франции. 1919–2000. Биографический словарь: В 3 т. / Под. общ. ред. Л. Мнухина, М. Авриль, В. Лосской. В 3 т. М.: Наука; Дом-музей Марины Цветаевой, 2008–2010. Т. 2.

¹ Если бы Фрина... — Фрина (др.-греч. Φρίνη, ок. 390 г. до н. э. — ок. 330 г. до н. э.) — знаменитая афинская гетера, бывшая натурщицей Праксителя и Апеллеса.

² В этих немногих строках Толстой за несколько десятков лет до Бергсона предвосхитил основную мысль его «Essai sur les données immédiates de la conscience»... — Бергсон (Bergson) Анри (1859–1941) — французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни. Целью Бергсона

было обоснование его теории отношения интеллекта и интуиции, философии и науки, исходя из эволюционных представлений. В противовес механистическим и телеологическим взглядам на эволюцию он выдвигает собственную концепцию эволюции как «потока жизни», первичным импульсом которого явился «жизненный порыв» (а потому цель эволюции лежит не впереди самого эволюционного процесса, как в классической телеологии, а позади). Эволюцию Бергсон описывает как процесс динамического взаимодействия жизненного порыва и косной материи, препятствующей его движению. *Осн. работы*: Творческая эволюция (*L'Évolution créatrice*. Paris, 1907) и Два источника морали и религии (*Les Deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1932). — Лурье имеет в виду книгу: «*Essai sur les données immédiates de la conscience*» (в рус. пер. «Непосредственные данные сознания: Время и свобода воли»). Paris: Alcan, 1889).

³ У Достоевского <...> устами Свидригайлова он прямо и резко решает вопрос. — См.: Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. ПСС. В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 6. С. 220–221.

⁴ *Пятьдесят лет спустя американский философ Вильям Джемс <...> «Многообразиие религиозного опыта»*. — Об У. Джемсе см. примеч. 3 к статье Т. Умина «Лев Шестов» в наст. антологии. — Джемс пишет: «1. Видимый мир является лишь частью иного, духовного мира, в котором он черпает свой главный смысл. 2. Истинной целью нашей жизни является гармония с этим высшим миром» (*Джемс У. Многообразие религиозного опыта / Пер. с англ. В. Г. Малахеевой-Мирович и М. В. Шика, под ред. С. В. Лурье. М.: КомКнига, 2012. С. 384*).

⁵ ...можно было бы упрекать Лобачевского и Римана в том, что они отрицают геометрию... — Лобачевский Николай Иванович (1792–1856) — русский математик, один из создателей неевклидовой геометрии, деятель университетского образования и народного просвещения. — Рима́н (Riemann) Георг Фридрих Бернхард (1826–1866) — немецкий математик, механик и физик. Высказал предположение, что геометрия в микромире может отличаться от трехмерной евклидовой.

⁶ ...можно упрекать Минковского и Эйнштейна в том, что они отрицают механику, и аргументировать законами Ньютона. — Эйнштейн (Einstein) Альберт (1879–1955) — физик-теоретик, один из основателей современной теоретической физики, лауреат Нобелевской премии по физике 1921 г., общественный деятель-гуманист. — Минковский (Minkowski) Герман (1864–1909) — немецкий математик, разработавший геометрическую теорию чисел и геометрическую четырехмерную модель теории относительности. — Нью́тон (Newton) Исаак, сэ́р (1643–1727) — английский физик, математик, механик и астроном, один из создателей классической физики. Автор фундаментального труда «Математические начала натуральной философии», в котором он изложил закон всемирного тяготения и три закона механики, ставшие основой классической механики.

Е. Г. Лундберг

История одной книги (Письмо в редакцию)

Печатается по изданию: Новый мир. Берлин, 25 декабря 1921. № 2147 (277). С. 6.

Лундберг Евгений Германович (1883–1965) — писатель, литературный критик. Печататься начал в 1901 г. С 1903 г. сотрудничал с журналами: «Новый путь», «Журнал для всех», «Русская мысль» и др. С 1909 г. жил за границей, в Болгарии, Швейцарии. Друг и последователь Льва Шестова. В 1911–1913 гг. по совету Шестова и с его денежной помощью слушал в Женевском и Йенском университетах лекции по философии, теологии, истории искусств. В 1914 г. вернулся в Россию. Возглавил литературный отдел журнала «Современник». В 1917 г. редактировал в Новороссийске газету «Свободная Россия», затем вернулся в Петроград, а потом в Москву, служил в Наркомпросе. В 1920–1924 гг. жил в Берлине, где организовал берлинский отдел Госиздата и Гостехиздата, левонародническое издательство «Скифы». Вернулся в СССР в 1924 г. Вместе с женой занимался переводом, редактированием и изданием произведений грузинских классиков

Соч.: Мережковский и его новое христианство. СПб.: тип. Г. А. Шумахера и Б. Д. Брукера, 1914; Творчество как спасение (По поводу книги Н. А. Бердяева, Смысл творчества) // Мысль и Слово. М., 1917. Вып. 1. С. 277–296; Записки писателя. Берлин: Огоньки, 1922

См. о нем: Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. В 2 т. Париж: La Presse Libre, 1983; Лотарева Д. Д. Писатель и две войны // Русская публицистика и периодика эпохи Первой мировой войны: политика и поэтика: исследования и материалы. М.: ИМЛИ РАН, 2013. С. 538–545.

¹ «Руль» с удовольствием рассказывает о том, что я уничтожил книгу Льва Шестова «О большевизме». — «Руль» — русская эмигрантская газета. Ежедневная газета. Выходила в 1920–1931 гг. в Берлине. Редактировалась лидерами кадетской партии И. В. Гессеном и В. Д. Набоковым. Тираж около 20 тыс. В связи с перемещением в середине 1920-х гг. политического центра российской эмиграции из Берлина в Париж, «Руль» утратил свое значение, а затем и вовсе прекратил существование

² Со Львом Шестовым меня связывает восемнадцатилетняя дружба. — См. об этом: Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. В 2 т. Париж: La Presse Libre, 1983; Густав Шпет: Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005; Густав Шпет. Философ в культуре. Документы и письма. М.: РОССПЭН, 2012. С. 237–240.

³ Когда полтора года тому назад в Берлине основалось издательство «Скифы» — А. А. Шрейдером... — Издательство «Скифы» возникло в Берлине осенью 1920 г. Его руководителем был Евгений Германович Лундберг. Издательство «Скифы» начало свою деятельность с выпуска политических книг левозеровского толка, но они не пользовались спросом, и пришлось искать новые направления. Одним из таких направлений стало издание книг по естествознанию, технике, практические руководства по различным отраслям. Часть таких книг выпускалась по поручению советских властей, например, по заказу ВСНХ выпустили перевод книги Э. Шульце «Болезни электрических

машин». Но основное внимание издательство уделяло выпуску философских, исторических, литературоведческих книг. В издательстве было опубликовано собрание сочинений философа Л. Шестова, его же «Достоевский и Ницше», «Добро в учении гр. Толстого и Ницше». Вышли книги по истории литературы: Лундберг Е. Г. «Тютчев и Пушкин» и др. Издательство работало до середины 1920-х гг. См.: *Базанов П. Н., Шомракова И. А.* Книга Русского Зарубежья (из истории книжной культуры XX в.). СПб.: Петербургский институт печати, 2003. — *Шрейдер Александр Александрович* (1895–1930) — философ, один из лидеров партии левых эсеров, заместитель народного комиссара юстиции, член Временного Совета Российской Республики. В 1917–1918 гг. — заместитель народного комиссара юстиции, член Революционного трибунала печати. В 1918 г. — народный комиссар юстиции Московской губернии, член ревизионной следственной комиссии. Член комиссии по составлению первой Конституции РСФСР. Вышел из состава СНК РСФСР в знак протеста против Брестского мира. Занимался партийной работой и публицистикой. В 1921 г. — заграничный представитель партии левых эсеров. Написал обращение к трудящимся всего мира о голоде в России. Участвовал в подготовительной работе по вхождению эсеров в Венский Интернационал. С осени 1922 г. — в эмиграции, сотрудничал в издательстве «Скифы».

⁴ *Месяца три с половиной тому назад уполномоченный Л. Шестова ныне покойный Л. А. Сев пришел ко мне... — Сев Леопольд Александрович* (1867–1921) — литератор и общественный деятель. В 1890-х гг. Сев занимался преимущественно философией и историей духовной культуры (член-учредитель Философского общества при Санкт-Петербургском университете); за это время вышел ряд его переводных сочинений по философии (некоторые под ред. Владимира Соловьева). В 1901 г. Сев вошел в состав редакции «Восхода» и состоял редактором его вплоть до закрытия издания в 1906 г. В 1907 г. Сев редактировал еженедельник «Свобода и равенство»; в 1909 г. вступил в редакционный комитет ежемесячника «Еврейский мир», а с 1910 г. — состоит редактором вновь основанного «Нового Восхода». Сев принимает живое участие в еврейских общественных делах, работал в «Союзе для достижения полноправия евреев», был одним из учредителей «Еврейской народной группы».

⁵ *...а с другой — Ф. А. Браун.* — *Браун Федор Александрович* (1862–1942) — российский филолог-германист, декан и профессор Петербургского университета (1905–1920). С 1900 г. экстраординарный (с 1905 г. — ординарный) профессор кафедры истории западноевропейских литератур на романо-германском отделении, открытом по инициативе его учителя А. Н. Веселовского. Отделение, преподавателями которого были также Ф. Д. Батюшков, Р. О. Ланге сделало изучение западноевропейских языков и литератур самостоятельной специальностью. Член Императорской археологической комиссии. Профессор Высших женских курсов, преподавал в Историко-филологическом институте. Отстаивал необходимость реформы метода преподавания новых языков и посвятил этому вопросу ряд лекций. Автор статей в «Живой старине», «Образовании», «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона». После Октябрьской революции работал в методических комиссиях Наркомпроса по реформе педагогического образования. В 1920 г. был командирован в Германию, в Россию не вернулся. Профессор Лейпцигского университета (1922–1932). Один из редакторов журнала «Беседа» (1923–1925).

⁶ *Если у И. В. Гессена... — Гессен Иосиф Владимирович (1865–1943)* — российский государственный и политический деятель, юрист и публицист. В 1894 г. ради усыновления сына, рожденного от православной женщины Анны Ивановны Макаровой (в будущем философа Сергея Иосифовича Гессена), принял православие. Работал секретарем Тульского окружного суда, юридическим консультантом в Министерстве юстиции. В 1905 г. он участвовал в создании Конституционно-демократической партии (партии кадетов), в которой стал товарищем (заместителем) председателя Петербургского комитета. В 1905 г. совместно с П. Н. Милюковым Гессен редактировал газету «Народная свобода», сотрудничал в журнале «Вестник партии народной свободы». С февраля 1906 г. он был соредактором (с П. Н. Милюковым) газеты «Речь». В 1907 г. был избран депутатом II Государственной Думы от Санкт-Петербургской губернии. Печатался в «Жизни», «Русских ведомостях», «Сыне отечества», «Наших днях» и других изданиях. В 1909 г. присоединился к критике сборника «Вехи». В 1917 г. был избран членом Временного совета Российской республики. После Октябрьского переворота Гессен выступил против Советской власти. В январе 1919 г. (по другим данным — в 1920 г.) эмигрировал в Финляндию, а затем в Германию. Вместе с В. Д. Набоковым и А. И. Каминкой Гессен основал 5 ноября 1920 г. русскоязычную газету «Руль». В 1921–1937 гг. он издал 22- томный документальный сборник «Архив русской революции». Гессен написал две книги воспоминаний: «В двух веках» и «Годы изгнания». В 1936 г. Гессен переехал в Париж. После оккупации Франции немцами в 1941 г., он уехал в США, поселившись в Нью-Йорке, где и умер.

⁷ *Но его коллеги по редакции? Г. Набоков, И. О. Левин? — Набоков Владимир Дмитриевич (1869–1922)* — русский юрист, политический деятель и публицист, один из организаторов и лидеров Конституционно-демократической партии. Отец известного писателя Владимира Набокова. Автор ряда научных работ в области уголовного права. Принимал активное участие в редактировании юридического журнала «Вестник Права», газеты «Право» и др. Со дня основания журнала «Освобождение» состоял его постоянным сотрудником. В 1906 г. был избран членом I Государственной думы от Санкт-Петербурга. В 1916 г. в составе делегации представителей русской периодической печати, по приглашению британского правительства посетил Лондон и Париж. После Февральской революции — управляющий делами Временного правительства. В мае 1917 г., в дни первого кризиса Временного правительства. В 1919 г., 2 апреля, вместе с семьей эмигрировал. Некоторое время жил в Лондоне и Париже. В 1920 г. переехал в Берлин. В Англии В. Д. Набоков вместе с П. Н. Милюковым издавал журнал «The New Russia», выпускавшийся на английском языке русским эмигрантским Освободительным комитетом. Вместе с И. В. Гессеном издавал в Берлине газету «Руль». Погиб во время покушения эмигрантов-монархистов на П. Н. Милюкова. — *Левин Исаак Осипович (1876–1944)* — российский общественный деятель, историк, публицист, журналист, доктор философии Гейдельбергского университета, один из организаторов Отечественного объединения русских евреев за границей. Обозреватель газеты «Русские ведомости» (с 1906 г.), журнала «Русская мысль». С 1918 г. живет в Германии, затем во Франции. Сотрудник газеты «Руль», «Русские записки», историко-литературного журнала «На чужой стороне». Автор книги «Эмиграция Французской революции», напечатанной издательством «Слово» в Берлине в 1923 г. Один из организаторов и деятель-

ный член «Отечественного объединения русских евреев за границей». Жил в Париже с начала 1930-х гг., сотрудничал с журналом «Отечественные записки», печатался во французской периодике. Во время оккупации Франции в период Второй мировой войны погиб в нацистском концлагере.

Г. И. Чулков

Сны в подполье

Печатается по изданию: Наши спутники. М.: Изд-во Н. В. Васильева, 1922. С. 32–37.

Чулков Георгий Иванович (1879–1939) — поэт, прозаик и переводчик, литературный критик, создатель теории мистического анархизма. В 1905 г. начал издавать журнал «Вопросы жизни», в котором сотрудничали Николай Бердяев и Сергей Булгаков. На следующий год Чулков выпустил нашумевшую книгу «О мистическом анархизме», в котором излагал свою теорию, утверждавшую индивидуализм и исповедовавшую внутреннюю свободу личности, отрицавшую любую форму контроля над ней, в том числе социального и политического. В 1906–1908 гг. выпустил три сборника «Факелы». Автор крупных романов «Сатана» (1914), «Сережа Нестроев» (1916), «Метель» (1917). В двадцатые годы увидели свет его сборники рассказов «Посрамлённые бесы» (1921) и «Вечерние зори» (1924) и поэтический сборник «Стихотворения» (1922). В 1930 г. опубликовал мемуары «Годы странствий», вызвавшие обвинения в преувеличении собственной роли. Впоследствии занимался изучением жизни и творчества Тютчева. Также издал книги о творчестве Пушкина и Достоевского — «Жизнь Пушкина» (1938) и «Как работал Достоевский» (1939). К своей теории мистического анархизма с годами Чулков начал относиться критически, считая её одним из самых своих больших заблуждений.

Соч.: СПб.: Шиповник: Т. 1: Рассказы. Кн. 1. (1911); Т. 2: Рассказы. Кн. 2. (1911); Т. 3: Повести и рассказы. (1911); Т. 4: Стихи и драмы. (1911); Т. 5: Покрывало Изиды: Критич. очерки, 1905–1911 гг. 1912; Т. 6: Рассказы и повести. (1913).

См. о нем: Кривич В. Заметки о русской беллетристике // Аполлон. 1909. № 2; *Кузмин М. А.* Заметки о русской беллетристике // Аполлон. 1910. № 6; *Философов Д. В.* Мистический анархизм // Золотое руно. 1906. № 10; *Сараскина Л. И.* «Огонь глухой и буйство скрытых сил» (Творческий путь Г. И. Чулкова) // Чулков Г. И. Жизнь Пушкина. М.: Наш дом — L'Age d'Homme, 1999; *Богданова О. А.* Эволюция концепта «Земля» в работах Г. И. Чулкова о Ф. М. Достоевском // Проблемы исторической поэтики. 2015. № 13.

¹ Тем примечательнее единственная его заметка, напечатанная в 1905 году, в журнале «Вопросы жизни», по поводу книги Льва Шестова «Апофеоз беспочвенности». — См. наст. антологию. С. 129.

² Пока ремизовский Маракулин нашел иное окно — окно Буркова дома, откуда путь один: вниз головою на мостовую... — Имеется в виду Петр Алексеевич Маракулин — главный герой повести А. М. Ремизова «Крестовые сестры» (1910).

³ «О люди, вы прильнули <...> У меня есть песни...». — Цитата из книги А. Ремизова «Пруд» (1908).

С. П. Постников

История одного преступления. Советское аутодафе

Печатается по изданию: Воля России. 1922. 9 января. № 1. С. 12–13.
(О сожжении книги Льва Шестова о большевизме).

Постников Сергей Порфирьевич (1883–1965) — литератор, библиограф, публицист, редактор, политический и общественный деятель, член партии эсеров, член Всероссийского Учредительного Собрания, один из основателей Русского Заграничного исторического архива в Праге. В 1912 г. основал журнал «Заветы». С 1914 г. активно работал в Союзе городов и газете «Дело народа» (1917–1918). Так же С. П. Постников являлся председателем Литературного совета издательства «Колос». В 1921 г. нелегально эмигрировал в Финляндию, член редколлегии журнала «Революционная Россия» (1921–1927), затем жил в Берлине (1922–1923). Редактировал центральный орган заграничной секции эсеров «Революционная Россия», вел литературный отдел в газете «Голос России». Систематически публиковал обзоры и рецензии на книги, выходящие в современной России, СССР и в русской эмиграции. С 1923 г. работал заведующим отделом печатных изданий РЗИА в Праге. Участвовал в издании журнала «Воля России» (Прага). Автор критических статей и очерков об СССР, один из основателей Русского заграничного исторического архива и заведующий его библиотекой, соредактор парижского журнала «Социалист-революционер» (1927–1932). В 1945 г. арестован и депортирован в СССР, где Особым Совещанием Н. К. В. Д. за бывшую принадлежность к бывшей партии социалистов-революционеров был осужден на 5 лет заключения в Трудовом Исправительном Лагере. В 1950 г. по отбытии заключения направлен на жительство в г. Никополь, к сестре (как инвалид), где проживал до 20 марта 1953 г. В 1955 г. С. П. Постников вернулся в Прагу, где и продолжал литературную деятельность. Похоронен на Ольшанском кладбище в Праге. Реабилитирован в 1989 г.

Соч.: Редактор книг «Русская зарубежная книга» (В 2 т. Прага, 1924), «Русские в Праге» (Прага, 1928), «Библиографии Русской Революции 1917 г. и Гражданской Войны».

См. о нем: *Дойков Ю. С.* П. Постников. Материалы к биографии (1883–1965). Архангельск, 2010. [Электронный ресурс.] URL: http://www.doykov.com/books/Postnikov_2010-.pdf.

¹ ...истинно пролетарских комиссаров печати — *Ионов, Луначарский, Ангарский, Закс.* — *Ионов Илья Ионович* (наст. фамилия — Бернштейн, 1887–1942) — революционер и издательский работник. Поэт, знакомый Сергея Есенина. После Октябрьской революции — сотрудник Пролеткульта. В 1918 г. — председатель правления издательства Петросовета, редактор журнала «Пламя». В 1919–1923 гг. заведующий Петрогосиздатом. В 1924–1925 гг. возглавлял Ленинградское отделение Госиздата, где твёрдо проводил линию партии. В 1924 г. при его участии было закрыто организованное М. Горьким издательство «Всемирная литература». Запретил публикацию книги Ильи Эренбурга «Рвач», написав ему записку, что «Книга в пределах СССР выйти не может». Член Центральной контрольной комиссии РКП (б) (1924–1925). 1 апреля 1932 г. Ионов

оставил «Academia» (его сменил Л. Б. Каменев). В 1937 г. репрессирован, умер в Севлаге. Реабилитирован посмертно. — *Луначарский Анатолий Васильевич* (1875–1933) — революционер, советский государственный деятель, писатель, переводчик, публицист, критик, искусствовед. С октября 1917 г. по сентябрь 1929 г. — первый нарком просвещения РСФСР. В 1919–1921 гг. являлся членом Центральной ревизионной комиссии РКП (б). Был одним из государственных обвинителей на процессе эсеров в 1922 г. — *Ангарский Николай Семенович* (наст. фамилия — Клестов, 1873–1941) — литератор, один из организаторов книгоиздательского дела в СССР. В юности увлекался народовольческими идеями, неоднократно арестовывался, отбывал сибирскую ссылку. После революции Н. С. Ангарский совмещал несколько должностей. Он был руководителем Московского комитета партии, возглавлял финансовый отдел Моссовета, занимался редакторской деятельностью (журнал «Творчество») и организаторской (редакция «Недра»). В последние годы своей жизни Ангарский в основном занимался исследовательской работой и литературно-публицистической деятельностью. В 1940 г. репрессирован. Реабилитирован в 1956 г. — *Закс Григорий Давыдович* (1882–1937) — революционер-народник, эсер, большевик, товарищ председателя Петроградской городской думы (1917–1918), член ВЦИК, заместитель председателя ВЧК (1918). После Октябрьской революции с декабря 1917 по апрель 1918 г. Закс занимает пост товарища наркома просвещения РСФСР. В ноябре 1918 г., после ликвидации Партии народников-коммунистов, Закс был принят в РКП (б). В последние дни существования партии ее лидеры, включая Закса, выступили со статьями, в которых признавали правильность стратегии большевиков и выражали своё разочарование в практическом воплощении народничества. Репрессирован в 1937 г. Реабилитирован в 1989 и 2004 гг.

² *Поклонник и ученик Блока, по собственному его заявлению в «Красной Газете» петроградский комиссар печати, Ионов.* — См.: *Ионов И. И.* Александр Блок // Красная газета. 1921. № 164. «Красная газета» — ежедневная газета Советской России — СССР, основана в Петрограде В. Володарским. Первый номер вышел 25 января 1918 г. Издавалась партийной и государственной властью: в разное время являлась органом центрального, губернского, городского комитетов ВКП (б) и Петросовета (Ленсовета).

³ ...«*Семь повешенных*», и «*Литературная газета*», и черновское «*Право на землю*», и сборник «*Большевики у власти*»... — Имеются в виду: 1) «Рассказ о семи повешенных» — повесть Леонида Андреева, история последних дней приговоренных к смертной казни. Острая экзистенциальная проблематика и антивоенный пафос произведения были высоко оценены критиками. В СССР Андреев был вычеркнут из русской советской литературы за его нападки на большевиков. В 1920-е гг. произведения Андреева были запрещены в СССР, и только после смерти Сталина вновь пробудился интерес к Андрееву в России и на Западе. 2) «Литературная газета», которая выходила сразу после Октябрьской революции в Петрограде, 1918 г., редактор Д. Андерсон. 3) Книга В. М. Чернова «Земля и право: сборник статей» (Пг., 1919). 4) «Большевики у власти» (Пг.; М.: Революционная мысль, 1918) — сборник статей ведущих публицистов партии социалистов-революционеров (П. С.-Р., эсеры) Д. С. Розенблюма, В. М. Чернова, Ф. Ртищева, М. В. Вишняка, Н. В. Святыцкого и др., в котором содержится критика в адрес большевиков.

Н. Р. <Н. С. Русанов>
Сомнение советской души

Печатается по изданию: Воля России. 1922. 9 января. № 1. С. 13.

Русанов Николай Сергеевич (1859–1939) — писатель, революционер, народовец, затем эсер. С 1878 г. принимал деятельное участие в журналистике. С 1895 г. он был одним из ближайших сотрудников обновленного «Русского богатства»: писал корреспонденции из Франции под различными заглавиями, подписываясь псевдонимом Н. Е. Кудрин, и статьи литературно-публицистического содержания, подписываясь псевдонимом Подарский. Во всех своих произведениях Русанов обнаруживает очень разностороннюю эрудицию. По своему миросозерцанию Русанов очень близок к Н. К. Михайловскому и может считаться его ближайшим учеником и последователем. С начала 1900-х гг. принимал деятельное участие в журнале «Революционная Россия». Он был членом редакции газеты «Сын Отечества» с 15 ноября 1905 г. до её запрещения в декабре 1905 г. После Октябрьской революции 1917 г. активно выступал против большевиков и левых эсеров на страницах газеты «Дело народа». В 1918 г. эмигрировал, вошел в состав Заграничной делегации (с 1928 — Заграничный союз) партии эсеров.

Соч.: Революция или эволюция? По поводу предисловия Л. А. Тихомирова ко 2 изд. «Russie politique et sociale». Женева: Вольная рус. тип., 1888; Очерки современной Франции / Н. К. (Н. Е. Кудрин) [псевд.]. СПб.: Русское богатство, 1902; Социалисты Запада и России: Фурье. Маркс. Энгельс. Лассаль. Жюль Валлэс. Виллиам Моррис. Чернышевский. Лавров. Михайловский / Н. Е. Кудрин. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1908; Из моих воспоминаний. Берлин: Изд-во З. И. Гржебина, 1923

См. о нем: Иван Михайлович Майский. Избранная переписка с российскими корреспондентами. В 2 кн. Кн. 1. 1900–1934. М.: Наука, 2005.

В. Г. Архангельский

Борьба с разумом

(Лев Шестов. «Potestas clavium» — Власть ключей. Изд. «Скифы»)

Печатается по изданию: Воля России. 1923. № 8/9. С. 59–65.

Архангельский Василий Гаврилович (1868–1948) — политический деятель Российской империи, член партии эсеров, депутат Государственной думы и Учредительного собрания. В 1906 г. пожалован орденом за деятельность в народном образовании. В том же году выслан за границу. В 1908 г. приговорен к 6 годам каторги, жил в Черемхове и Иркутске. Сотрудничал с журналом «Народная Сибирь». В 1917 г. был делегатом III и IV съездов эсеров, избирался в состав ЦК. Был гласным Иркутской городской думы. Избран в Учредительное собрание как обязательный кандидат от эсеров в Иркутском и Самарском округах. 30 января 1918 г. в Петрограде ЦК партии эсеров поручил ему совместно с А. А. Гизетти и А. Н. Слетовою-Черновой организацию партийной работы среди учителей. В 1919 г. эмигрировал в Чехословакию. Был одним из основателей и управляющих Русского заграничного исторического архива.

Соч.: Очерки по педагогической психологии. Казань: типо-лит. Имп. унта, 1906.

См. о нем: Александров Г. А. К биографии эсера Архангельского // Вопросы истории. 2002. № 6; Фролов Е. И. Судьба эсера В. Г. Архангельского // Вопросы истории. 2005. № 8.

¹ *Сапожник Яков Бёме... — Бёме (Böhme) Яков (1575–1624)* — немецкий христианский мистик, провидец, теософ, родоначальник западной софиологии — учения о «премудрости Божией». Бёме не имел систематического фундаментального образования и не знал латыни, языка ученых, — он был сапожником.

² *Гуссерль в своих «Логических исследованиях»...* — См. примеч. 9 к статье Г. Г. Шпета «Рабочие заметки к статье Л. И. Шестова...» в наст. антологии.

³ *По его мнению, и Милль, и Вундт, и Зигварт, и Липпс... — Милль (Mill) Джон Стюарт (1806–1873)* — английский философ-позитивист, экономист и общественный деятель. Сын Джеймса Милля, под руководством которого получил всестороннее образование. Мировоззрение Милля складывалось под влиянием политической экономии Д. Рикардо, утилитаристской доктрины И. Бентама, философии Дж. Беркли и Д. Юма и ассоциативной психологии Д. Гартли и Джеймса Милля. Его философские взгляды изложены в «Рассмотрении философии сэра Вильяма Гамильтона» (1865, рус. пер. 1869), где Милль возражает английским априористам. — *Вундт (Wundt) Вильгельм (1832–1920)* — немецкий физиолог, психолог, философ и языковед. Профессор физиологии в Гейдельберге (1864–1874), профессор философии в Лейпциге (с 1875). В своей «Логике» («Logik...», 1880–1883) не только анализирует формы мышления, но пытается изложить методы различных наук. Главная заслуга Вундта — внедрение в психологию экспериментального метода, что сыграло решающую роль в превращении её в самостоятельную науку. В «Логике» (т. 1–3, 1880–1883) Вундт не только анализирует формы мышления, но пытается изложить методы разных наук, основы математической логики и др. В лингвистических исследованиях Вундт определяет основные языковедческие категории преимущественно с индивидуально-психологической точки зрения, хотя и признаёт примат социального начала в языке над индивидуальным. — *Зигварт (Sigwart) Христов фон (1830–1904)* — немецкий логик, по философским воззрениям близок к баденской школе неокантианства. Испытал влияние Ф. Баура, Ф. Шлейермахера, Э. Целлера. В своей двухтомной «Логике» («Logik» Bd. 1–2, 1873–1878) ставит задачу построить методологию научного знания. Не удовлетворяясь традиционным пониманием логики, стремится обосновать логику на фактах реального мышления, тем самым примыкая к идущему от Дж. С. Милля направлению психологизма в логике. Категории логики рассматриваются, с одной стороны, как реальные процессы мышления или их закономерности, с другой — как не выводимые из эмпирического материала логические отношения и законы. Смешение логического и психологического моментов было подвергнуто критике со стороны Фреге, Гуссерля, Шпета. — *Липпс (Lipps) Теодор (1851–1914)* — немецкий философ, психолог, эстетик. Профессор в университетах Бонна (с 1884), Бреслау (с 1890) и Мюнхена (с 1894); основатель Мюнхенского психологического института. Наряду с В. Вундтом и Г. Эббингаузом Липпс — систематизатор немецкой психологии конца XIX в. В основании его философско-психоло-

гического учения лежит понятие «непосредственный психический опыт». Липпе видел в психологии основу всех философских наук — логики, этики и эстетики. Разрабатывал психологию искусства, опираясь на концепцию вчувствования. Основные сочинения: «Ästhetik» (1903–1906); «Leitfaden der Psychologie» (1909); «Vom Fühlen, Wollen und Denken» (1926); «Psychologische Untersuchungen» (1907–1912); в рус. пер.: «Основы логики» (СПб., 1902); «Самосознание» (СПб., 1903); «Основные вопросы этики» (СПб., [1905]); «Руководство к психологии» (СПб., 1907).

⁴ *И в своем увлечении мощью науки Гуссерль восклицает: «...быть может <...> ни одного авторитета». — Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. Кн. 1. С. 8.*

⁵ *...ибо «лжеименный разум», как выразилось одно лицо духовного звания, «превозмог сам себя...». — Имеется в виду Игнатий Брянчанинов. — Брянчанинов Дмитрий Александрович (Епископ Игнатий) (1807–1867) — епископ Русской православной церкви. Богослов и проповедник. Автор произведений: Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, собранные епископом Игнатием «Предисловие» к первому тому аскетических опытов (СПб., 1870); Правила наружного поведения для новоначальных иноков (СПб., 1894, 1903); О волхвах и волхвованиях древних и новых (СПб., 1887); Плач инока о брате его, впадшем в искушение греховное: Сочинено другом для друга и для брата братом, к взаимной пользе и сочинителя и читателя (Ярославль, 1870).*

Г. Л. Ловцкий

Лев Шестов. Власть ключей.
Издательство «Скифы». Берлин

Печатается по изданию: Современные записки. 1923. Кн. XV (II). С. 413–419.

Ловцкий (Lowtzky) Герман Леопольдович (1871–1957) — композитор, музыковед, литературный и художественный критик. В 1903 г. окончил Петербургскую консерваторию по классу композиции; посещал классы контрапункта и гармонии Н. А. Римского-Корсакова. Учился в Парижской консерватории у Габриэля Форе. Жил в Берне, где его жена (Фаня Исааквна Шварцман, сестра Льва Шестова) училась на философском отделении местного университета; в 1914–1921 гг. — в Женеве. С января 1922 г. по декабрь 1933 г. жил в Берлине, затем поселился в Париже. В 1936 г. вместе с Львом Шестовым впервые посетил Палестину, а в 1939 г. переехал в Иерусалим. За год до смерти, 11 сентября 1956 г., переехал с женой в Цюрих.

Соч.: Оперы «Лукреция» (1908, поставлена Киевским городским театром в 1910 и 1912 гг.), «Платье делает человека» по Г. Келлеру (1920), «Горе от ума» по А. С. Грибоедову (1920-е гг.), «Свадьба Моцарта» (1932); балет-пантомима «Красочки» по А. М. Ремизову (1912). Написал сценарии к музыкальным фильмам «Лунная соната» (о Л. Бетховене) и «Романтические ночи» (о Ф. Шопене, 1934).

См. о нем: Барсова Л. Г. Неизвестный Г. Л. Ловцкий среди известных имен: к 160-летию Н. А. Римского-Корсакова. СПб.: СПбГАТИ, 2004.

¹ *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas.* — Pascal. — В оригинале: *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point* (У сердца есть свои доводы, о которых разум ничего не знает). — *Pascal B. Pensées et opuscules. Pensée 277 / Éd. L. Brunschvicg. Paris: Hachette, 1967.* — Паскаль (Pascal) Блез (1623–1662) — французский математик, механик, физик, литератор и философ. Классик французской литературы, один из основателей математического анализа, теории вероятностей и проективной геометрии, создатель первых образцов счётной техники, автор основного закона гидростатики.

С. В. Лурье

Странник по душам

(По поводу «Власти Ключей» Льва Шестова)

Об авторе см. примеч. к статье С. В. Лурье «Два пути (философия идеи и философия переживания)» в наст. антологии.

Б. Ф. Шлецер

Паскаль и книга о нем Шестова

(*Cheststoff. La nuit des Gethsémani. Ed. Les Cahiers Verts*)

Печатается по изданию: Звено. 23 июля 1923. № 15.

Шлёцер (Schloezer) *Борис де* (1881–1969) — французский писатель, литературный и музыкальный критик. Выходец из России, с 1921 г. жил во Франции. Музыкаведческие сочинения Шлёцера переведены на несколько языков, включая японский. Он оказал глубокое личное влияние на И. Бонфуа, Ж. Старобинского, композитора Андре Букурешлева. Воздействие его переводов Шестова, Достоевского, Л. Толстого, Бунина на французскую и европейскую литературу середины и второй половины XX в. от Камю до Кортасара было не слишком заметным внешне, но очень сильным на глубине.

Соч.: А. Скрябин: монография о личности и творчестве (1923); *Gogol* (1932); *Introduction à J.-S. Bach; essai d'esthétique musicale* (1947); *Mon nom est personne* (1969).

См. о нем.: *Bonnefoy Y. Boris de Schloezer. Paris: Centre Georges-Pompidou; Aix-en-Provence: Pandora éditions, 1981; Köhler G.-B. Boris de Schloezer (1881–1969): Wege aus der russischen Emigration. Köln: Böhlau, 2003; Esclapez C. La musique comme parole des corps: Boris de Schloezer, André Souris et André Boucourechliev: essai. Paris: Harmattan, 2007.*

¹ ...вышла по-французски, в переводе г. Экземплярского... — В книге Н. Л. Барановой-Шестовой указано, что перевод сделал М. Экземплярский. Вероятно, она руководствовалась информацией из предисловия Даниэля Галеви (*Daniel Halévy*), который в предисловии к изданию 1924 г. благодарил М. Ехемплиарску. Однако это мог быть не инициал, а французский перевод обращения «господин» (фр. — *monsieur*). В других библиографических описаниях указано, что перевод сделал Ж. Ехемплиарску. Возможно, переводчиком был Яков Ильич Экземплярский (?–1929) — российский консул в Париже.

² ...«Иисус будет в агонии до конца мира. В течение этого времени не следует спать...». — «Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là» — «Иисус будет в смертельных муках до конца мира: не должно спать в это время» (фр.). — Паскаль Б. Тайна Иисуса (фрагмент «Мыслей»). Название не принадлежит Паскалю. — *Pascal B. Pensées et opuscules. Pensée 553 / Éd. L. Brunschvicg. Paris: Hachette, 1967.*

³ ...соответствует ли шестовское представление о Паскале одному из признанных образов мыслителя из Пор-Рояля? — Пор-Рояль — бенедиктинский женский монастырь недалеко от Парижа, основанный в XIII в. Группа ученых, поселившаяся во второй половине XVII в. возле старого монастыря, образовалась своего рода школу, ставшую известной благодаря логико-лингвистической «концепции Пор-Рояля», которая выражена в двух произведениях: 1) «Всеобщая и рациональная грамматика Пор-Рояля» Антуана Арно (1612–1694) и Клода Лансло (1615–1695); 2) «Логика, или искусство мыслить» А. Арно и Пьера Николя (1625–1695). С 1654 г. Паскаль в поисках единения, переселяется в загородный Пор-Рояль (его сестра стала монахиней этого монастыря). Он совершенно прекращает занятия наукой как греховные. Отныне он становится апологетом янсенизма и отдает все силы литературе, направив своё перо на защиту «вечных ценностей». Совершает паломничество по парижским церквям (он обошёл их все). Готовит для «малых школ» ясенистов учебник «Элементы геометрии» с приложениями «О математическом уме» и «Искусство убеждать». В 1661 г. власти потребовали от пор-рояльской общины безоговорочного подписания формуляра, осуждавшего пять положений учения Янсения. Среди ясенистов не было полного согласия. Группа, возглавляемая Арно и Николем, считала, что следует выработать оговорки к формуляру, удовлетворяющие все стороны, и подписать его. Паскаль примыкал к тем, кто предлагал более жесткий вариант разъяснения к формуляру, указывающий на ошибочность решения папы. Долгие споры было решено прекратить общим голосованием, состоявшимся на квартире Паскаля. Большинство согласилось с мнением Арно. Потрясенный Паскаль отказывается от борьбы и практически прекращает общение с отшельниками Пор-Рояля.

⁴ Михайловский <...> мебель по-своему... — «Очевидно, г. Шестов распрягается в душе Ницше как хозяин в собственном доме: по своему личному вкусу изменяет назначение комнат, заколачивает двери и пробивает новые, переставляет мебель и проч.» (Михайловский Н. К. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» Л. Шестова). См. наст. антологию. С. 38.

⁵ Любопытную характеристику его мне пришлось прочесть не очень давно в «Руле», в рецензии Б. Каменецкого о первом сборнике «Окно»... — Содержание этой газеты несомненно выражал литературоцентризм всей русской культуры, унаследованной ею от прежних времен, а органическое композиционное включение литературных произведений и художественной критики в материалы «Руля» связывало его с дореволюционными изданиями, в частности с газетой «Речь», которая издавалась теми же людьми, что и «Руль», и в которой также сотрудничал Ю. Айхенвальд. Он же был самым частым автором еженедельных, выходящих обычно по средам или воскресеньям, «Литературных заметок» газеты, выступая на первых порах (до 10 июня 1925 г.) под псевдонимами «Б. Каменецкий» и «Б. К.». См.: *Каменецкий Б. <Айхенвальд Ю. И.> Литературные заметки // Руль. 1923. 29 (16) апреля. № 734. С. 2–3. <«Окно», № 1>.*

Г. Л. Ловцкий

«Гефсиманская ночь» Льва Шестова. La nuit des Gethsémani.
Essai sur la philosophie de Pascal par Leon Chestov

Печатается по изданию: Дни. Берлин, 1924. 9 марта. № 407.

Об авторе см. примеч. к статье Г. Л. Ловцкого «Лев Шестов. Власть ключей. Издательство «Скифы». Берлин» в наст. антологии.

¹ *Отверзлись вещи зеницы / Как у испуганной орлицы...* — Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Пророк» (1826).

² *...все страдания «песка морей тяжелее»...* — Ловцкий цитирует Л. Шестова, который перефразировал Иов 6: 3: «тяжелее морского песка».

³ *...«бежим беззаботно к пропасти, предварительно поместив перед собой что-нибудь, чтобы не видеть ее» (Паскаль).* — «Nous courons sans souci dans le précipice après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir» (*Pascal B. Pensées et opuscules. Pensée 183 / Ed. L. Brunschvicg. Paris: Hachette, 1967.*)

П. Гайдамович <Л. М. Добронравов>

Письмо из Москвы. Маленький фельетон

Печатается по изданию: Родная земля. Париж, 1925. 8 июня. К заметке приложен портрет Л. Шестова (рис. Леонарда Бунатиана).

П. Гайдамович — Добронравов Леонид Михайлович (псевд. — Берендей, Гайдамович, Ростовский, Л. Фониц и др.; 1887–1926) — прозаик, драматург, публицист, журналист, мемуарист. Писал также на румынском языке. В июле 1917 г. совместно с Г. А. Алексинским издавал петроградский еженедельник «Без лишних слов». В 1918 г. уехал на юг России. С лета 1920 г. жил в Кишиневе. Сотрудничал также в румынской периодике. Имел румынское гражданство. В сентябре 1924 г. переехал в Париж. В 1925–1926 гг. заведующий литературным отделом газеты «Родная Земля». Печатался в журналах Версты, Наш огонек, Норд-Ост, газетах: Бессарабия, Наша речь, Новое слово (Кишинев), Родная земля.

Соч.: Новая бурса. СПб.: Прометей, 1913; Блудный сын. СПб.: А. Л. Грязин, 1914; Горький цвет. СПб.: М. В. Попов, 1915; Церковь и республика. Пг.: Библиотека свободной России, 1917.

См. о нем: Струве Г. Русская литература в изгнании: Опыт исторического обзора зарубежной литературы. Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1956. С. 307.

Бенатов Леонард Михайлович (псевдонимы и варианты написания: Буннатян, Бунатян, Левон, Леонардо; 1899–1972) — живописец, график. В 1918–1921 гг. учился в Государственных свободных художественных мастерских у П. П. Кончаловского. В 1921 г. стал учредителем общества художников «Бытие». В 1922 г. отправлен для продолжения учебы за границу. В Советскую Россию не вернулся. Некоторое время жил в Италии и Германии, затем поселился в Париже. Писал пейзажи, натюрморты, жанровые сцены. С 1924 г. экспонировал свои работы в Осеннем салоне. Участвовал во многих групповых выставках, в частности в выставке русских художников в галерее

«Зак». В 1938 г. провел персональную выставку в галерее «Р. Жерар». Дружил со многими русскими художниками за рубежом, состоял в переписке с Н. С. Гончаровой и М. Ф. Ларионовым.

¹ «Знаменитые в своем роде писатели Аросев и Коган <...> Бунин, Куприн и Шестов...». — Имеются в виду опубликованные в «Парижском вестнике» письма советских писателей (А. Я. Аросева, П. С. Когана, И. Потапенко, П. Свицкого, М. Шагинян, А. Толстого, Н. Никитина), в которых и содержался данный протест. См. об этом также: 1) заметку Саши Черного в «Иллюстрированной России» (1925. № 25. С. 16); 2) статью Александра Яблоновского в «Возрождении» (18 июня 1925. № 16). — См. также ответ А. И. Куприна: «В парижской газете “Ле Суар” появилось на днях довольно странное письмо, подписанное П. Коганом и Аросевым. <...> Тяжесть советского недовольства падет на И. А. Бунина и на вашего покорного слугу. Бунин, правда, был приглашен, но он не приехал, по дальности расстояния того места, где он теперь живет, до Парижа. Отвечать стало быть приходится мне. Все мы трое — писатели, присутствовавшие на съезде — были избраны без всяких протекций и рекомендаций. Просто многие наши книги, за время невольного изгнания, были в Париже хорошо переведены, изданы и дружелюбно встречены французской критикой. Имена наши немного наслуху. Вот и все» (Куприн А. И. Сикофанты // Куприн А. И. Голос оттуда. 1919–1934. М.: Согласие, 1999. С. 484). — Аросев Александр Яковлевич (1890–1938) — русский революционер, советский партийный деятель, чекист и дипломат, писатель. Отец актрисы Ольги Аросевой. В 1938 г. репрессирован. 10 февраля 1938 г. был расстрелян вместе с В. А. Антоновым-Овсеенко. Писать начал в ссылке в Тотьме. Как писатель дебютировал в 1916 г. рассказом «Плотники» и поэмой «Белошвейка». В 1917 г. несколько рассказов напечатал журнал «Творчество». В 1919 г. стал редактором губернской газеты «Знамя революции»; печатал в газете свои очерки и рассказы. Первый сборник рассказов издал в Харькове в 1920 г. В 1927 г. принял участие в коллективном романе «Большие пожары», публиковавшемся в журнале «Огонёк». Основные темы — революционная борьба подпольщиков при царизме и героическая деятельность большевиков во время гражданской войны. Писал рассказы для детей («Первая звездочка», «Свинья и Петька»). Аросев считался одним из главных пролетарских писателей, его книги изучались в советских школах. Однако после реабилитации в 1956 г. была издана только одна его книга: Белая лестница (роман, повести, рассказы). М.: Современник, 1989. — Коган Петр Семенович (1872–1932) — историк литературы, критик, переводчик. Профессор МГУ. Президент Государственной академии художественных наук (ГАХН), сотрудник Литературной энциклопедии. Автор переводов книг Д. Рескина, И. Тэна и др. Печатался в «Книговедении», «Русской мысли», «Русском слове», «Курьере». Автор статей в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона («Классицизм», «Лессинг», «Гуцков», «Ибсен», «Зудерман» и др.) и в первом издании Большой советской энциклопедии. После 1917 г. стал одним из ведущих марксистских критиков. В своих литературоведческих работах применял марксистский подход к изучению литературы и ее истории (в версии «экономического материализма»). Противник модернизма и эстетизма. В период литературной дискуссии 1923–1925 гг. выступил как горячий поборник пролетарской литературы. Работы Когана сыграли положительную

роль в русском литературоведении. См. о нем: *Сливкин В. В.* 140 лет со дня рождения Петра Семеновича Когана. [Электронный ресурс.] URL: <http://www.lida.info/140-let-so-dnya-rozhdeniya-petra-semenovicha-kogana/>.

² *А скажу за нашего Демьяна Бедного.* — *Бедный Демьян* (наст. имя и фамилия — Ефим Алексеевич Придворов; 1883–1945) — русский советский писатель, поэт, публицист и общественный деятель. Член РСДРП (б) с 1912 г., в 1938 г. исключён из партии, восстановлен посмертно (1956). С одной стороны, Д. Бедный виделся в 1920-е гг. как популярный и успешный автор. Общий тираж его книг в 1920-е гг. превысил два миллиона экземпляров. Нарком культуры А. В. Луначарский оценил его как великого писателя, равного Максиму Горькому, и в апреле 1923 г. ВЦИК наградил Демьяна Бедного орденом Красного Знамени. Это было первое награждение боевым орденом за литературную деятельность в РСФСР. Творчество Демьяна Бедного был посвящён целый ряд изданий: один только А. Ефремин, один из редакторов собрания сочинений, напечатал книги «Демьян Бедный в школе» (1926), «Демьян Бедный и искусство агитки» (1927), «Демьян Бедный на противощерковном фронте» (1927) и «Громовая поэзия» (1929). С другой стороны, несмотря на призывы руководителя РАППа Л. Л. Авербаха к «повсеместному одемьяниванию советской литературы», для многих пролетписателей фигура Демьяна в качестве литературного эталона была неприемлема.

³ *Вчера товарищ Стеклов в «Известиях» писал: нам на всех наплевать, потому мы сами живительные силы из земли, которые вышедши.* — См.: *Известия*. 1925. № 127. *Стеклов Юрий Михайлович* (псевдоним — Ю. Невзоров, наст. имя и фамилия — Овший Моисеевич Нахамкис; 1873–1941) — российский революционер и публицист, государственный и политический деятель, историк, редактор. После Октябрьской революции в 1917–1925 гг. редактор газеты «Известия ВЦИК» (впоследствии «Известия»). Написанные им в «Известиях» передовицы получили название «стекляшки» (или «стекловицы»). Предложил создать на базе издательства «Известия» ежемесячный литературно-художественный и общественно-политический журнал «Новый мир». В первый год руководил журналом (совместно с А. В. Луначарским, с которым ранее работал над журналом «Красная нива»). Репрессирован в феврале 1938 г. Умер в заключении. Посмертно реабилитирован в 1956 г.

⁴ *...иль товарища Безымянского или Гришку Безпрозванного...* — *Безымянский Александр Ильич* (1898–1973) — русский советский поэт и журналист. В 1922 г. Безымянский был одним из основателей литературных групп «Молодая гвардия» и «Октябрь». Участник РАПП (1923–1926), группы «Литфронт» (1930). В 1923 г. оставил должность редактора газеты «Красная молодёжь» и полностью отдался поэтическому творчеству. Безымянский работал в выездных редакциях газет «Правда», «Комсомольская правда», на заводах и новостройках; в качестве сценариста работал в советской мультипликации. В 1920–1930 гг. тираж книг Безымянского составил один миллион экземпляров, но уже в 1930-х гг. его популярность снизилась. — *Безпрозванный* — неустановленное лицо

⁵ *Что там товарищ Красин мухлявит?* — *Красин Леонид Борисович* (1870–1926) — участник социал-демократического движения в России с 1890 г., член ЦК РСДРП в 1903–1907 гг., член ЦК ВКП (б) в 1924–1926 гг.; советский государственный и партийный деятель. Член ЦИК СССР 1–3 созывов. С октября 1924 г. после признания Францией Советского правительства Л. В. Красин становится первым послом СССР по Франции.

С. В. Лурье

Лев Шестов

(К шестидесятилетию его рождения)

Печатается по изданию: Последние новости. 1926. 25 февраля.

Об авторе см. примеч. к статье С. В. Лурье «Два пути (философия идеи и философия переживания)» в наст. антологии.

¹ В Платоновском диалоге Евтифрон <...> что ее любят боги. — См.: Платон. Евтифрон // Платон. Собрание сочинений. В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 305.

² *Его выбирают в президиум общества имени Ницше, его печатают в Jahrbücher, печатает Revue Philosophique.* — «...В немецком издательстве “Маркан” вышли по-немецки две книги Шестова: “Толстой и Нитше” в 1923 г. и “Достоевский и Нитше” в 1924 г. Книжки заинтересовали членов немецкого Ницшевского общества (Nietzsche-Gesellschaft). Член президиума д-р Фридрих Вюрцбах в письме от 31 декабря 1924 г. просит Шестова дать статью для готовящегося первого выпуска ежегодника “Ариадне” (“Ariadne: Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft”). Шестов рассказывает Фане об этом письме: Я вчера получил очень милое письмо из Мюнхена — от Nietzsche-Gesellschaft. Они пишут, что мои книги заинтересовали немцев, что до меня никто еще не рассматривал Нитше в такой перспективе, и просят дать статью для организованного ими имени Нитше журнала. Я им, конечно, отвечаю благодарностью и готовностью сотрудничать. (3.01.1925). Спасибо за присланную рецензию. Любопытно, что из Nietzsche-Gesellschaft мне пишут почти то же и они утверждают, что никто еще не подходил так к Нитше. Боюсь только, что сперва-то они как будто и довольны, но потом, как во Франции случилось, рассердятся. (11.01.1925)» (Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. В 2 т. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. 1. С. 315–316).

«По поводу публикации в “Ревю Философик” статьи о Гуссерле Шестов пишет Ловцким из Парижа <...>: Я здесь проживу еще дней 10. Задержался я потому, что совершенно неожиданно Levy-Bruhl принял у меня для Revue Philosophique статью о Гуссерле. И даже согласился — в виде исключения — заплатить 10 франков за страницу (они платят всего 5 франков), чтоб я мог возместить все расходы по переводу. И был необычайно любезен: и в разговоре, и в присланном письме очень настойчиво подчеркивал, что хочет моего сотрудничества. Теперь Шлецер ее переводит — а я просматриваю. И т. к. статья очень большая, то раньше 10-го июля мы едва ли закончим работу, а 11-го я поеду в Chatel. (Ловцким, 30.06.1925). <...> Статья появилась в “Ревю Философик” в номере 1/2 (январь/ февраль) за 1926 г. под заглавием “Memento Mori. A propos de la theorie de la connaissance d’Edmond Husserl!”» (Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. В 2 т. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. 1. С. 334–335).

С. В. Лурье

Истина Библии и истина философии
(К шестидесятилетию рождения Льва Шестова)

Печатается по изданию: Рассвет. Еженедельная сионистская газета. Ред. В. Е. Жаботинский. Париж, 1926. 18 апреля. № 16.

¹ ...Филон поставил свою задачу ввести еврейство в круг современных ему философских идей. — Филон Александрийский (21 или 28 до н. э. — 41 или 49 н. э.) — иудейско-греческий мыслитель, представитель александрийской богословской школы, аллегорический толкователь Торы и Платона. Интерпретируя Писание, Филон использовал аллегорезу — способ толкования древнего текста (будь то гомеровского или библейского), при котором комментатор наделяет его слова, понятия и образы произвольными смыслами, придавая тексту характер иносказания. Филон трактует встречающиеся в Писании имена собственные аллегорически, как отвлеченные понятия греческой философии, преимущественно пифагореизма, платонизма и стоицизма. В ходе такого аллегорического толкования Филон совмещает несовместимое — Священное Писание евреев, основанное на божественном Откровении, с идеями греческой философии, создавая прецедент для последующей христианской и еврейской теологии.

² В сущности такова же была цель и Маймонида. — Маймонид Моисей, Моше бен Маймон (между 1135 и 1138–1204) — выдающийся еврейский философ и богослов — талмудист, раввин, врач и разносторонний учёный своей эпохи, кодификатор законов Торы. Духовный руководитель религиозного еврейства как своего поколения, так и последующих веков. Маймонид является автором комментария к Мишне, галахического кодекса «Мишне Тора» («Яд хазака») и философского труда «Путеводитель растерянных» Написал список 613 заповедей, обосновав какие из приказов Торы входят в это число, а какие нет («Сефер амицвот»). Также им написаны труды по медицине и юриспруденции. Маймонид писал по-арабски (кроме Мишне Тора) и его сразу переводили на иврит.

³ Синагога, отвергшая Спинозу, как «кофер беикор»... — Ересь «отрицания источника» (кофер-бе-икор).

⁴ Из современных философов разителен пример Германа Когена. — Коген (Cohen) Герман (1842–1918) — немецкий философ, глава Марбургской школы неокантианства. Профессор в Марбурге (1876–1912) и Берлине (с 1912). Устраняя кантовское понимание «вещи в себе» и связанное с ним различие чувственности и рассудка, Коген превращает тем самым центральную для «Критики чистого разума» Канта проблему трансцендентального синтеза в чисто логическую. Опираясь на кантовское учение о регулятивных идеях разума, Коген истолковывает «вещь в себе» не как существующую вне и независимо от познания, а как целенаправленную идею мышления. Фундаментом естественных наук и наиболее наглядной моделью порождения знания мышлением является, по Когену, математика, особенно теория бесконечно малых. Основные труды: «Kants Begründung der Ästhetik» (1889); «Kants Begründung der Ethik» (2 Aufl. 1910) и др.

⁵ Я не упоминаю о Соломоне Маймоне, Людвиге Штейнтале, Гуссерле и ряде других менее значительных философов евреев. — Маймон (Maimon)

Соломон (между 1751 и 1754–1800) — немецкий философ еврейского происхождения, критик Канта. Известен более всего как автор книги воспоминаний, где ярко описал состояние евреев Речи Посполитой XVIII в., а также свою собственную биографию как раннего представителя движения Хаскалы («Haskalah» — «Просвещение», начатое учениками Моисея Мендельсона в 70-х гг. XVIII в.). — *Штейнталь Людвиг* — неустановленное лицо). — *Гуссерль (Husserl) Эдмунд* (1859–1938) — немецкий философ, основатель феноменологии. Гуссерль происходил из еврейской семьи.

⁶ ... («и будете вы мне царством священников и священным народом») ... — Исх 19: 6.

⁷ Как известно, светоч еврейской науки Рабби Акиба запретил углубляться в тайны *Maasse Bereschith* (космогонии) и *Maasse Mercabah* (метафизики) троим в совместной беседе. — Рабби Акива (Акива бен-Йосеф; около 17, по другим данным, около 40–50 гг. — 137 г. н. э.) — философ периода танаим, один из значительных законоучителей, основоположник систематизации Устной Торы. — *Maasse Bereschith* — Маасе Берешит — учение о возникновении мира. В еврействе издавна господствовало представление, что вся вселенная вызвана к существованию Богом. Это — точка зрения иудаизма, согласно которой Бог существует вне мира и вселенная вызвана Богом к существованию из ничего. Это учение о сотворении мира находит в крупных чертах свое выражение в первой гл. Бытия; — *Maasse Mercabah* — Маасе Меркава (меркаба — «колесница») — термин используется в видении пророка Иезекииля (ма'асе меркава) (Иез 1: 4–28), обозначая «Божественную колесницу-трон», в которую запряжены четыре крылатых существа — тетраморф, каждое из которых имеет четыре крыла, и четыре лица: человека, льва, тельца и орла. Законоучители Талмуда запретили публичное толкование «ма'асе меркава».

⁸ Французский философ и критик Готье говорит (в статье своей в *Mercur de France*) ... — Готье (Gautier) Жюль де (1858–1942) — французский философ и эссеист; приверженец идей Ф. Ницше. Сотрудничал в «*Mercur de France*»; был одним из главных сторонников модного в те времена в литературных кругах «нищестанства». Был известен прежде всего его теорией «боваризма» (название взято из романа Флобера) — о неискоренимом стремлении людей быть не тем, что они собой представляют и лгать самим себе. Прославился своим афоризмом «Воображение — это единственное оружие в битве с реальностью». Автор трудов: «От Канта до Ницше» (1900); «Боваризм, эссе о силе воображения» (1902).

Н. А. Бердяев

Древо жизни и древо познания

(Л. Шестов. «На весах Иова. Странствование по душам»)

Печатается по изданию: Путь. 1929. № 18 (сентябрь). С. 88–106.

Об авторе см. примеч. к статье Н. А. Бердяева «Трагедия и обыденность...» в наст. антологии.

¹ *Общий мир у Л. Шестова напоминает das Man Гейдеггера.* — Хайдеггер (Heidegger) Мартин (1889–1976) — немецкий философ, давший новое направ-

ление немецкой и общемировой философии, является одним из крупнейших философов XX в. Создал учение о Бытии как об основополагающей и неопределимой, но всем причастной стихии мироздания. С 1915 г. работает приват-доцентом на теологическом факультете Фрайбургского университета, где читает курс «Основные линии античной и схоластической философии». Однако независимость позиции мыслителя противопоставили его католическим теологам и вызвали охлаждение интереса к христианской философии. Здесь же Хайдеггер испытал влияние феноменологии Гуссерля. Переезжает в Марбургский университет (1922 г.). В 1928 г. возвращается во Фрайбург и занимает кафедру ушедшего в отставку Гуссерля. 21 апреля 1933 года, после прихода нацистов к власти, Хайдеггер на год становится ректором Фрайбургского университета, а 1 мая того же года вступает в НСДАП, принимает участие в политической деятельности. После войны подвергается денацификации; отстранен от преподавания до 1951 г. В 1947 г. публикует «Письмо о гуманизме», в котором четко определяет отличия своего учения от экзистенциализма и новоевропейского гуманизма. Работы послевоенного периода вошли в сборники «Лесные тропы» (1950), «Доклады и статьи» (1954), «Тождество и различие» (1957), «На пути к языку» (1959) и другие. Выходят курсы лекций «Что такое мышление?» (1954), двухтомник «Ницше» (1961). — Das Man (нем. Man — неопределенно-личное местоимение) — понятие, введенное в «Бытии и Времени» Хайдеггера (1927) при анализе неподлинного существования человека. Хайдеггер отмечает, что существует такая озабоченность настоящим, которая превращает человеческую жизнь в «боязливые хлопоты», в прозябание повседневно. Основная черта подобной заботы — ее нацеленность (как практически-деятельного, так и теоретического моментов) на наличные предметы, на преобразование мира. Основная черта подобной заботы — ее нацеленность (как практически-деятельного, так и теоретического моментов) на наличные предметы, на преобразование мира. С одной стороны, сама эта нацеленность анонимна и безлика, с другой — она погружает человека в безличный мир (Man), где все анонимно. Анонимность Man «подсказывает» человеку отказаться от своей свободы (толпа как выразитель Man не принимает осмысленных решений и не несет ни за что ответственности) и перестать быть самим собой, стать «как все». Мир Man строится на практике отчуждения; в этом мире все — «другие», даже по отношению к самому себе человек является «другим»; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности.

² *Разум обладает способностью к самопреодолению, — в этом смысле docta ignoratina Николая Кузанского. — Николай Кузанский (Nicolaus Cusanus, Krebs) Николай Кребс (1401–1464) — кардинал Римской католической церкви, крупнейший немецкий мыслитель XV века, философ, теолог, учёный-энциклопедист, математик, церковно-политический деятель. Принадлежит к первым немецким гуманистам в эпоху перехода от позднего Средневековья к раннему Новому времени. Николай Кузанский внёс вклад в развитие представлений, прокладывавших дорогу натурфилософии и пантеистическим тенденциям XVI в. В отличие от современных ему итальянских гуманистов, он обращался в разработке философских вопросов не столько к этике, сколько, подобно схоластам, к проблемам мироустройства. При этом Кузанский критиковал схоластику как «учёное незнание» — противопоставляя ей «мудрое незнание» (docta ignorantia), в стиле Сократа. Автор философского трактата «Об учёном незнании (De docta ignorantia)».*

³ ...он близок к номинализму Оккама. — Уильям Оккам (Ockham) (ок. 1285–1347) — английский философ, францисканский монах из Оккама, маленькой деревни в графстве Суррей в Южной Англии. Странник номинализма, считал, что существует только индивидуальное, а универсалии существуют только благодаря абстрактному мышлению в человеческом уме, а помимо этого не обладают никакой метафизической сущностью. Считается одним из отцов современной эпистемологии и современной философии в целом, а также одним из величайших логиков всех времён.

⁴ ...или Дунса Скота. — Дунс Скот (Duns Scotus) Иоанн (1266–1308) — шотландский теолог, философ, схоластик и францисканец. Сохраняя верность традиции августицианства, Дунс Скот одновременно ее реформирует. Он первым из теологов-францисканцев отказывается от учения Августина о необходимости особого божественного озарения для достижения истинного знания, допуская, вслед за Аристотелем, во-первых, что человеческий ум обладает способностью приобретать достоверное знание о сущем, во-вторых, что всякое познание в конечном счете опирается на данные чувственного восприятия. Хотя конечной целью познания является постижение божественного бытия, однако человеку в его нынешнем состоянии недоступно непосредственное созерцание бесконечного бытия Бога. Он знает о божественном бытии только то, о чем он может умозаключать, отталкиваясь от созерцания сотворенных вещей.

⁵ ...он предлил подражать Цезарю Борджиа. — Борджиа Цезарь (Cesare Borgia) (ок. 1475–1507) — сын папы Александра VI, стал епископом в 16 лет, кардиналом в 18, затем снял с себя духовный сан, с 1498 г. — герцог Валентино, с 1501 г. — герцог Романьи. Честолюбивым замыслом Борджиа, ради которых он шел на любые преступления, положила конец смерть его отца (отравившегося приготовленным для гостей ядом). Был вынужден покинуть Италию, и умер в Наварре. В идеализированном виде был изображен Макиавелли. — Ницше неоднократно обращался к образу Цезаря Борджиа, полагал, что неосуществившейся возможностью Ренессанса был Цезарь Борджиа на папском престоле, то есть разложение христианства изнутри и полное преобразование Европы.

⁶ ...Дюркгейм, не понимая онтологического смысла того, что он говорит, много верно говорит о власти общества. — Дюркгейм (Durkheim) Давид Эмиль (1858–1917) — французский социолог и философ, основатель французской социологической школы и структурно-функционального анализа. Наряду с Огюстом Контом, Карлом Марксом и Максом Вебером считается основоположником социологии как самостоятельной науки. Дюркгейм желал видеть социологию широко признанной, полноценной научной областью. Он переработал созданный Контом позитивистский подход и предложил свою методологическую систему, своего рода эпистемологический реализм. Другим предметом его популяризации стал гипотетико-дедуктивный метод. В понимании Дюркгейма социология представляла наукой об институтах в широком смысле, то есть об «убеждениях и способах поведения, установленных коллективно». Целью социологии он видел изучение структурных социальных фактов. Дюркгейм был предшественником структурного функционализма как в социологии, так и в антропологии.

⁷ ... (кстати сказать, его восстание против *Allgemeinheit* Гегеля очень напоминает восстание Белинского во имя живой личности, когда он «клялся философскому колпаку Егор Федоровича» и предвосхитил многие

мысли Достоевского). — Белинский писал Боткину 1 марта 1841 г.: «Все толки Гегеля о нравственности — вздор сущий, ибо в объективном царстве мысли нет нравственности, как и в объективной религии (как, например, в индийском пантеизме, где Брама и Шива — равно боги, т. е. где добро и зло имеют равную автономию). Ты — я знаю — будешь надо мною смеяться, о, лысый! — посмейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здравия китайского императора (т. е. Гегелевской *Allgemeinheit*). Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, а споткнешься — падай — чорт с тобою — таковский и был с.... с... Благодарю покорно, Егор Федорыч <Так в кружке Станкевича называли Гегеля>, кланяюсь вашему философскому колпаку; но, со всем подобающим весом философскому филистерству уважением, честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братии по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моей» (Белинский В. Г. ПСС. В 13 т. М.: Изд. Академии наук СССР, 1956. Т. 12. С. 22–23).

⁸ *И о царстве обыденности он рассуждает не менее позитивно и рационально, чем П. Н. Миллюков.* — Миллюков Павел Николаевич (1859–1943) — русский политический деятель, историк и публицист. Лидер Конституционно-демократической партии (Партии народной свободы, кадетской партии). Министр иностранных дел Временного правительства в 1917 г. Главный исторический труд Миллюкова — «Очерки по истории русской культуры». Другим историографическим трудом Миллюкова стала книга «Главные течения русской исторической мысли», представлявшая собой переработанный и дополненный курс университетских лекций. В книге содержится анализ эволюции русской исторической науки XVII — первой трети XIX в.

⁹ *И все время остается неясным, защищает ли Л. Шестов человека или восстает против человека, как восстает школа К. Барта... — Барт (Barth) Карл (1886–1968)* — швейцарский кальвинистский теолог, один из основателей так называемой диалектической теологии. Его «Церковная догматика» в 13 томах стала значительным событием в христианском мире XX в. Барт положил начало «теологии кризиса», или «диалектической теологии». Кризис европейской цивилизации Барт воспринял как извечный и неустранимый кризис человеческого существования, как свидетельство банкротства либерализма с его упованием на достижение человеческими усилиями Царства Божьего на земле. Он пришел к выводу, что у теологии, поставившей на место Откровения Бога «религию человека», нет будущего, и необходимо вернуться от человека и его религиозного опыта, от истории — к Откровению, к Библии (отсюда еще одно название этой теологии — неоортодоксия).

¹⁰ *Но Бог Л. Шестова капризен, одних избирает для спасения, других обрекает на гибель, совсем как у Кальвина.* — Кальвин (Calvin, Calvinus) Жан (1509–1564) — деятель Реформации, основатель кальвинизма, или реформатства. Изучал богословие в университете Парижа, право — в юридических школах Орлеана и Бурже, увлекался древними языками, античной философией

и христианским гуманизмом Эразма Роттердамского. Под влиянием идей М. Лютера в 1534 г. порвал с католицизмом и, опасаясь преследований, переселился в Базель, где интенсивно занимался богословием. В тот же год написал предисловие к французскому переводу Библии, а в 1536 г. издал «Наставление в христианской вере» (*Institutio religionis christianae*), вскоре признанное «энциклопедией протестантизма». Кальвин постоянно совершенствовал и дополнял свой главный труд, последнее (6-е), значительно расширенное издание которого вышло в 1559 г.

Гр. П. Бобринский

Власть разума

Печатается по изданию: Возрождение. 27 июня 1929 г.

Бобринский Гр. П. — псевдоним графа Петра Бобринского. — *Бобринский Петр Андреевич*, граф (в старом прочтении — *Бобринской*; 1893–1962) — литератор из рода Бобринских, участник парижского литературного объединения «Перекресток» (1928–1937), а также журналов «Возрождение» и «Сатирикон», издававшихся в русском зарубежье. После Октябрьской революции вместе с родителями эмигрировал во Францию. Наибольшую известность получил как автор книги, посвященной философу Григорию Саввичу Сковороде. Книга П. А. Бобринского о Сковороде принадлежит к числу оригинальных произведений эмигрантской литературы, раскрывающих наследие философа в контексте русской религиозной философии. В истолковании философии Сковороды П. А. Бобринской оказывается идейно близким В. В. Зеньковскому.

Соч.: «Старчик Григорий Сковорода» (Париж, 1929).

См. о нем.: *Носик Б. М.* На погосте XX века. СПб.: Золотой век; Диамант, 2001; Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972 / Сост. Н. М. Зернов. Boston: G. K. Hall & Co., 1973.

Г. Л. Ловцкий

Л. Шестов: На весах Иова
(Странствования по душам)

Печатается по изданию: Современные записки. 1930. Кн. 41. С. 532–537.

¹ ...«*Le moi infaillible dans ses constatations immédiates*» (*Бергсон*)... — Наше Я, непогрешимое в своих непосредственных констатированиях (*фр.*) (*Bergson A. Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: F. Alcan, 1909. P. 140*).

² В этом смысл Спинозовского «под знаком вечности или необходимости», уводящего человека из мира действительности к своим треугольникам и теоремам; в этом смысл гегелевского «что действительно, то разумно». — См.: *Спиноза В. Eth. II, XLIV, сог. II; Спиноза В. Этика // Спиноза В. Избранные*

произведения. В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 442–443. — «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 духовного, так и природного универсума» (Гегель Г. В. Ф. Философия права // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. Т. 7. С. 15. См. также ответ на критику и разъяснения этой формулы: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М.; Л.: Госиздат, 1930. Т. 1. С. 22–23.

³ Когда «гуссерлевская стена, закон, арифметика», как выражается В. Фондан в очень дельной статье, посвященной философии Гуссерля в журнале *Europe* (15. VI. 1929) ... — Фондан (Fondane) Бенжамен (1898–1944) — французский писатель. Выходец из Румынии, во Франции с 1923 г., близок к Л. Шестову, Э. М. Чорану. Книги стихов «Улисс» (1933), «Титаник» (1937). Эссе «Несчастное сознание» (1938), «Бодлер и опыт бездны» (опубликовано в 1947). Погиб при депортации.

⁴ ...выяснилось даже для самых правоверных учеников и сторонников Гуссерля как *strasбургский профессор Hering*... — Херинг (Hering) Жан (1890–1966) — французский философ, феноменолог. Ученик и последователь Э. Гуссерля. Знакомый Густава Шпета по Гёттингенскому кружку феноменологов (его имя, как и имя М. Шелера, Шпет упоминает в своей Записной книжке 1912 г.). — С Жаном Херингом у Шестова возникла полемика по поводу шестовской интерпретации идей Гуссерля. На статью «Memento mori», опубликованную по-французски (*Revue Philosophique*. 1926. № 1–2), Херинг отозвался статьей «Sub specie aeternitatis». Возражение на статью Л. Шестова «Memento mori», содержащей критику гуссерлевской философии. Работа Херинга была напечатана вместе с ответом Шестова «Что такое истина? (Об этике и онтологии)» в «*Philosophischer Anzeiger*» (Философский вестник. 1927. № 1), причем Шестов опубликовал статью не только на немецком, но одновременно и на французском в «*Revue Philosophique*», а также републиковал ее на русском в «Современных записках» (1927. № 30); впоследствии Шестов и Херинг познакомились.

⁵ *Недаром португальский ученый Vieira del Almeida <...> a последователей.* — *Виейра ди Алмейда* (Vieira de Almeida) Франсиско Лопес (1888–1961) — профессор философии филологического факультета университета Алмейда в Португалии. Имеется в виду труд: *La tranchée de Chestov L.* // *Vieira de Almeida F. L. Opuscula critica. Vol. 1. 1926.*

Г. П. Федотов

Лев Шестов. На весах Иова

Печатается по изданию: Числа. 1930. № 2/3. С. 259–263.

Федотов Георгий Петрович (1886–1951) — русский историк, философ, религиозный мыслитель и публицист. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета по отделению всеобщей истории, специализировался по истории Средних веков под руководством И. М. Гревса. С 1925 г. в эмиграции, сотрудничал в эмигрантской периодике. В 1931–1939 гг.

совместно с И. И. Бунаковым (Фондаминским) и Ф. А. Степуном редактировал журнал «Новый Град». В 1940 г. переехал в США, где с 1943 г. до конца жизни состоял профессором Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Основные темы Федотова: история духовной культуры, проблемы медиевистики, агиология. Выступив с критикой крайностей теологии К. Барта, сосредоточивается на историческом исследовании субъективно-психологического комплекса религиозной веры, в котором раскрывается, по его мнению, сложная динамика духовных процессов в культуре, подчас не распознаваемая в системе объективированных форм религиозного культа (догматике, церковном богослужении, нормах канонического права и т. д.).

Соч.: Социальное значение христианства. Париж: YMSA-Press, 1922; Новый град: сборник статей. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1952; Судьба и грехи России. М.: ДАРЪ, 2005; Собрание сочинений: В 12 т. М.: SAM & SAM; Мартис, 1996–2014.

См. о нем: Зайцева Н. В. Логика любви: Россия в историофилософской концепции Георгия Федотова. Самара: Сам. ун-т, 2001; Галямичева А. А. Георгий Петрович Федотов: жизнь и творческая деятельность в эмиграции. Саратов: Наука, 2009.

¹ ...Протагора: недаром голова его просится на греческую герму. — Протагор (Πρωταγόρας) (ок. 485 до н. э. — ок. 410 до н. э.) из Абдер — древнегреческий философ, виднейший представитель софистов. В числе их родоначальников, один из старших софистов. Также его относят к скептикам и материалистам. Приобрёл известность благодаря преподавательской деятельности в ходе своих многолетних странствий. Протагору принадлежит знаменитый тезис «Человек — есть мера всех вещей».

Г. В. Адамович

Странствования по душам

Печатается по изданию: Последние новости. Париж, 1930. 28 августа. № 3445. С. 3.

Адамович Георгий Викторович (1892–1972) — русский поэт-акмеист и литературный критик; переводчик. В 1910 г. он поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, а в 1914 г. сблизился с акмеистами. В те годы Адамовича, как он вспоминал, интересовали лишь вопросы литературы: он «довольно рано познакомился с поэтическими кругами Петербурга, там тоже о политике говорили мало». Позже Адамович уже вошел в «Цех поэтов», став (в 1916–1917 гг.) одним из его руководителей. Поэтический дебют Адамовича состоялся также в 1916 г., когда вышел сборник «Облака», отмеченный «легко узнаваемыми к тому времени чертами акмеистической поэтики». Печатался в «Новом журнале для всех», «Аполлоне», «Северных записках», альманахах «Зелёный цветок» (1915) и других. В 1923 г. Адамович эмигрировал в Берлин и жил затем во Франции. Он регулярно выступал с критическими статьями и эссе, печатался в журнале «Звено», с 1928 г. — в газете «Последние новости», где вел еженедельное книжное обозрение. Адамович, постепенно получивший репутацию «первого критика

эмиграции», считался одним из ведущих авторов журнала «Числа», редактировал журнал «Встречи» (1934). В эмиграции Адамович писал мало стихов. В 1967 г. вышел последний поэтический сборник Адамовича «Единство». Тогда же появилась итоговая книга его критических статей «Комментарии»; этим термином автор определял свою литературную эссеистику, регулярно печатавшуюся с середины 1920-х гг. (первоначально в парижском журнале «Звено», а с 1928 г. в газете «Последние новости»).

Соч.: Облака: Стихи. М.; Пг.: Альциона, 1916; Чистилище: Стихи. Книга вторая. Пб.: Петрополис, 1922; На Западе. Париж: Дом книги, 1939; Единство: Стихи разных лет. Нью-Йорк: Русская книга, 1967; Полное собрание стихотворений / Сост., подгот. текстов, вступит. статья, примеч. О. Коростелева. СПб.: Академический проект; Эльм, 2005.

См. о нем: Казак В. Лексикон русской литературы XX века. *Lexikon der russischen Literatur ab 1917* / Пер. с нем. М.: РИК «Культура», 1996; Тименчик Р. Д. Адамович Георгий Викторович // Русские писатели 1800–1917. Биографический словарь / Гл. ред. П. А. Николаев. М.: Советская энциклопедия, 1989. Т. 1: А — Г. С. 24–25.

¹ ...*воскликнуть, как римский поэт, odi et amo*. — Odi et amo (Ненавижу и люблю, лат.). — Catullus 85, Catvlli Carmen LXXXV — знаменитое стихотворение-двустихье древнеримского поэта Катулла.

² ...*это слова Платона о том, что человек, «истинно приверженный к философии, занимается только умиранием и смертью»*. — См.: Платон. Федон 64 а // Платон. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 14.

³ *Во-вторых, — слова Плотина: «великая и последняя борьба ждет человеческие души»*. — См.: Плотин. Энеады. I. 6. 7. См.: Плотин. Первая энеада / Пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 237.

Плотин (Πλωτῖνος) (204/205–270) — античный философ, основатель неоплатонизма. Систематизировал учение Платона о воплощении триады в природе и космосе. Определил Божество как неизъяснимую первосущность, стоящую выше всякого постижения и порождающую собой все многообразие вещей путём эманации («излияния»). Попытался синтезировать античный политеизм с идеями Единого. Признавал доктрину метемпсихоза, на которой основывал нравственное учение жизни. Разработал сотериологию неоплатонизма. В центре философии Плотина — диалектика трёх основных онтологических субстанций — Единого, Ума и Души. Плотин впервые дает чёткий систематический анализ этой триады, фрагментарно намеченной у Платона. Наиболее оригинальным является учение Плотина о Едином как трансцендентном начале, которое превышает всё сущее и мыслимое и ему предшествует.

⁴ ...*страшных песен сих не пой, / Под ними хаос шевелится!*.. — Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?» (начало 1830-х гг.).

И. А. Гофштеттер

В плену философско-теологической путаницы
(О Розанове, Гегеле и Шестове)

Печатается по изданию: *Путь*. 1931. № 28 (июнь). С. 87–100.

Гофштеттер Ипполит Андреевич (1860–1951) — поэт, философ и богослов. В конце 1886 — нач. 1887 г. жил в Екатеринославе в квартире З. Ф. и М. П. Негрескул. Сотрудничал в «Русском богатстве», «Наблюдателе», «Санкт-Петербургских ведомостях» и затем в «Новом времени». Печатался в журнале «Путь».

Соч.: Доктринеры капитализма. СПб., 1897; Поэзия вырождения. СПб., 1902; Спиритуализм как эволюция позитивизма: Позитивный путь к духовному миропониманию. П., 1928.

См. о нем: *Тихомиров Л. А.* В дебрях вероисповедного вопроса // *Тихомиров Л. А.* Руководящие идеи русской жизни. М., 1912.

¹ «Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых». — Мк 12: 72.

² *Консервативно-традиционное направление розановской религиозности отметил и вышутил в одном из своих юмористических стихотворений Вл. Соловьев...* — Имеется в виду стихотворение Вл. Соловьева «Признание» (1894), посвященное гг. Страхову, Розанову, Тихомирову и К°.

³ *Поэтому-то Аристотель говорил, что человек, который мыслит, уже не только человек, но нечто неизмеримо высшее, а его арабский комментатор Аверроэс, обвиненный фанатиками в безверии и кощунстве, совершенно не различал научно размышления от религиозного созерцания...* — См.: «Подобная жизнь <жизнь созерцательная, жизнь, согласно деятельности ума> будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» (*Аристотель*. Никомахова этика. 1177b26–31 // *Аристотель*. Сочинения. В. 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 283. — *Аверроэс* (Ибн Рушд Абу ал-Валид Мухаммад Ибн Ахмад; 1126–1198) — арабо-мусульманский философ, представитель арабоязычного перипатетизма, ученый и врач, правовед. Труды Ибн Рушда делятся на комментаторские и оригинальные. Им были составлены комментарии почти ко всем произведениям Аристотеля, к «Государству» Платона, а также к другим сочинениям античных мыслителей и арабо-мусульманских перипатетиков. Толкование аристотелевских работ осуществлялось в виде малых, средних и больших комментариев, среди последних выделяются комментарии к книгам «Метафизика» и «О душе». Важнейшими из самостоятельных трудов Ибн Рушда являются «Опровержение опровержения», написанное в ответ на «Опровержение философов» ал-Газали, а из теолого-философских — «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» (с «Дополнением» о божественном знании) и «Книга об открытии путей аргументирования догм общины».

⁴ ...меня больше всего поразила формула, данная полумифическим мудрецом глубочайшей древности — Гермесом: «Бог есть совокупность (синтез?) всех антиномий». — По Лактанцию и Августину Гермес Тризмегист известен как весьма древний автор ряда «герметических» произведений, в подлинности которых отцы церкви не сомневались. В средневековой Европе ходило множество трактатов на латинском языке, приписываемых Гермесу Тризмегисту и посвященных в основном магии, астрологии, алхимии и медицине, важнейшими из них являются «Асклепий» и знаменитая «Изумрудная скрижаль». Во второй половине XV в. Фицино добавляет к ним греческий текст «Поймандра», то есть первые 14 трактатов т. н. Герметического корпуса. — Имеется в виду: *Corpus Hermeticum II* / ed. Nock. P., 1945. P. 321, 3–9. Ср. также: *Николай Кузанский. Сочинения.* М.: Мысль, 1980. Т. 1. С. 88–90.

⁵ ...включая даже чрезвычайно богатую материалом и творческой мыслью книгу профессора Бутру. — Имеется в виду книга Э. Бутру «Вильям Джемс и религиозный опыт» (в рус. пер. М., 1908). — Бутру (Boutroux) Эмиль Мари Бутру (1845–1921) — французский философ и историк философии. Представитель спиритуализма. С 1871 г. — профессор философии университета в Нанси (1876). С 1888 по 1907 г. заведовал кафедрой современной философии в Сорбонне. Бутру — критик точного научного знания. Его учение оказало влияние на таких мыслителей, как А. Бергсон, М. Блондель, Л. Брюншвик. Автор трудов (в рус. пер.): «О случайности законов природы» (М., 1900); «Паскаль» (СПб., 1901); «Наука и религия в современной философии» (СПб., 1910).

⁶ Законность и значимость такого рода непосредственных внутренних восприятий признал даже такой положительный мыслитель, как Авенариус. — Авенариус (Avenarius) Рихард (1843–1896) — швейцарский философ, один из основоположников эмпириокритицизма. Профессор Цюрихского университета (1877–1896). Центральное понятие философии Авенариуса — «опыт», в котором он стремился растворить противоположность материи и духа, физического и психического («Критика чистого опыта», 1888–1890, русский перевод 1905, 1907–1908). Однако понимание физического и психического лишь как содержания опыта (внешнего и внутреннего) и есть признание первичности сознания, ибо опыт без субъекта, без сознания невозможен. Критикуя «чистый опыт», Авенариус призывает вернуться к «естественному понятию мира», постулирующему существование индивидов, элементов окружающей среды, а также — множественность актуальных отношений между всеми ними («закон жизненного ряда»). Именно эта сторона учения Авенариуса, предполагающая «принципиальную координацию» («без субъекта нет объекта и без объекта нет субъекта»), была переосмыслена в контексте исследования социального мира и сегодня не потеряла своей актуальности как для философии, так и для гуманитарных наук. Основные труды: «Человеческое понятие о мире» (М., 1909); «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы» (СПб., 1913) и др.

А. М. Ремизов

Ответ на анкету: «Ваше первое литературное выступление»

Печатается по изданию: Новая газета. Двухнедельник литературы и культуры. Париж, 1931. 1 марта. № 1.

¹ ...и о Челпанове. — *Челпанов Георгий Иванович (1862–1936)* — русский философ, логик, психолог. Шестов познакомился с ним в 19000 г., как он сам указал в письме к жене. См.: *Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. В 2 т. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. 1. С. 44.*

² ...не верят — и в кардиантите... — *Имеется в виду card identite — удостоверение личности (фр.).*

Н. А. Бердяев

Лев Шестов и Киркегард

Печатается по изданию: Современные записки. 1936. № 62. С. 376–382.

¹ ...*Киркегарду Регину Олсен...* — *Ольсен (Olsen) Регина* (в замужестве Шлегель; 1822–1904) — датчанка, которая с сентября 1840 по октябрь 1841 г. была помолвлена с философом Сёренем Кьеркегором. Отношения с Региной оказали большое влияние на его интеллектуальное развитие, философию и теологию, и многие свидетельства этого проявляются в его сочинениях.

² *Клагес, у которого нет значительности шестовской религиозной проблематики, тоже хочет исключительно питания от древа жизни...* — *Клагес (Klages) Фридрих Конрад Эдуард Вильгельм Людвиг (1872–1956)* — немецкий психолог и философ, сторонник идей Шопенгауэра и Ницше. Получил широкую известность благодаря своим работам в области характерологии и графологии, в основе которых лежит его учение о выражении, исходящее из представления о человеке как душевно-телесном единстве. Клагес считал, что первооснования человеческого мира открываются путём «непосредственного физиогномического наблюдения» самой жизни в целостном языке символов. Крайне критически относился к психоанализу Фрейда, называя его «психологией для дилетантов» (нем. Pfuscherpsychologie), в основном из-за того, что последний преувеличивал роль сексуальных мотивов в человеческой деятельности.

Н. А. Бердяев

Лев Шестов (по случаю его семидесятилетия)

Печатается по изданию: Путь. 1936. № 50 (январь — март — апрель). С. 50–52.

А. М. Лазарев

Лев Шестов

(К его семидесятилетию)

Печатается по изданию: *Современные записки*. 1936. Кн. 61. С. 213–216.

О А. М. Лазареве см. примеч. 5 к статье Т. Умина «Лев Шестов» в наст. антологии, с. 632.

¹ ...«вечное рыдание земли, теряющееся в вечном безмолвии небес» (*Жорж Занд*). — *Жорж Занд* (George Sand, наст. имя и фамилия — Амандина Аврора Люсиль Дюпен, в замужестве — баронесса Дюдеван; 1804–1876) — французская писательница.

² ...как определял стоик Эпиктет — «начало философии есть сознание человеческого бессилия пред Необходимостью». — *Diatr.* II. 11. — Эпиктет (Ἐπίκτητος; ок. 50–138) — древнегреческий философ; раб в Риме, потом вольноотпущенник; основал в Никополе философскую школу. Сам Эпиктет не писал трактатов. Выдержки из его учения, известные под названиями «Беседы» (*Διατριβαί*) и «Руководство» (Ἐγχειρίδιον) сохранились в записи его ученика Арриана.

³ ...«Добро не есть Бог. Нужно искать того, что выше добра. Нужно искать Бога». — Шестов Л. И. Добро в учении Толстого и Нитше (философия и проповедь) // Шестов Л. И. Собрание сочинений. СПб.: Шиповник. [Б. г.] Т. 2. С. 187.

⁴ В пьесе Ибсена корона <...> своя «королевская идея». — Имеется в виду пьеса Г. Ибсена «Претенденты на престол» (1863) — в подлиннике «Дерево, из которого вырываются короли».

Г. Л. Ловцкий

Философские труды Л. И. Шестова

Печатается по изданию: *Последние новости*. Париж, 1936. 13 февраля.

Об авторе см. примеч. к статье Г. Л. Ловцкого «Лев Шестов. Власть ключей. Издательство “Скифы”. Берлин» в наст. антологии.

¹ Почти исчерпывающую библиографию читатель найдет в книге голландского доктора *Suys'a* <...> *Зейффарда в Амстердаме*. — Имеется в виду книга: *Suys J. Leo Sjestow's protest tegen de rede: de intellectueele biografie van een Russisch denker* (Протест Льва Шестова против разума: интеллектуальная биография русского мыслителя). Amsterdam: Seyffardt, 1931.

² Из них особенное значение имеет работа, посвященная замечательному знатоку средневековой философии Жильсону... — Жильсон (Gilson) Этьен (1884–1978) — французский религиозный философ, неомист, медиевист, сооснователь и директор Папского института средневековых исследований (Канада). С 1921 г. — основатель и издатель журнала «*Etudes de la philosophie médiévale*». Основной задачей своих исследований считал возрождение влияния учения Фомы Аквинского, утверждавшего необходимость гармонии разума и веры, тесного единства философии и богословия. Подобно Маритену, предлагает экзистенциальное толкование божественного бытия: оно предстает чистым актом существования, благодаря которому появляется все многооб-

разие природного и социального мира. Автор трудов: «Философ и теология» (1995); «Le thomisme» (1948); «Being and Some Philosophers» (1949).

³ ...Канта, регулярного, методичного и спокойного, как часы на соборной площади Кенигсберга (Гейне). — «Изложить историю жизни Иммануила Канта трудно. Ибо не было у него ни жизни, ни истории. Он жил механически-размеренной, почти абстрактной жизнью холостяка в тихой, отдаленной улочке Кенигсберга — старинного города на северо-восточной границе Германии. Не думаю, чтобы большие часы на тамошнем соборе бесстрастнее и равномернее исполняли свои ежедневные внешние обязанности, чем их земляк Иммануил Кант. Вставание, утренний кофе, чтение лекций, обед, гуляние — все совершалось в определенный час, и соседи знали совершенно точно, что на часах — половина четвертого, когда Иммануил Кант в своем сером сюртуке, с камышовой тросточкой в руке выходил из дому и направлялся к маленькой липовой аллее, которая в память о нем до сих пор называется Философской дорожкой» (Гейне Г. К истории религии и философии в Германии / Пер. А. Горнфельда // Гейне Г. Собрание сочинений. В 10 т. СПб.: ГИХЛ, 1958. Т. 6. С. 96–97).

Б. Ф. Шлецер

Лев Шестов.

К 70-летию со дня рождения

Печатается по изданию: Последние новости. Париж, 1936. 13 февраля.

¹ ...мне часто вспоминается знаменитая речь Бергсона на Болонском философском конгрессе. — «10 апреля 1911 г. в Болонье состоялся очередной философский конгресс, где Бергсон выступил с речью «Философская интуиция». Речь эта вызвала большой интерес у участников конгресса, много обсуждалась и была вскоре переведена на другие языки» (Блауберг И. И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 372). В докладе «Бергсон предложил оригинальный подход к исследованию истории идей. Независимо, сказал он, когда именно жили Декарт, Спиноза или Беркли, какие идеи предшествовавших и современных философов они использовали. Значение имеет лишь то, что они в итоге смогли выразить — основная мысль, выросшая из их первоначальной интуиции. И эта мысль, в какую бы эпоху она ни была высказана, и делает Декарта — Декартом, а Спинозу — Спинозой, определяя существо и уникальность их учений. «...Мысль, приносящая в мир нечто новое, вынуждена проявляться через посредство уже готовых идей, которые она встречает и вовлекает в свое движение: потому и кажется, что она связана с эпохой, в которую жил философ. Но часто это всего лишь видимость. Философ мог явиться многими веками раньше; он имел бы дело с иной философией и иной наукой; он поставил бы другие проблемы; он иначе формулировал бы свои мысли; возможно, ни одна глава из книг, которые он написал, не была бы той же; и все-таки он сказал бы то же самое» (Бергсон А. Философская интуиция / Пер. И. И. Блауберг // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 206)» (Блауберг И. И. Анри Бергсон. С. 9).

² И приходится ведь сознаться, что его Ницше, действительно, мало похож на Ницше, каким его изображает, например, Андлер... — Андлер (Andler)

Шарль Филипп Теодоре (1866–1933) — историк, французский германист. Один из основателей германистики как университетской дисциплины. Соч.: «Les Origines du socialisme d'État en Allemagne, thèse de doctorat» (1897); «Le Prince de Bismarck» (1899); «Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther» (1900); «La Civilisation socialiste» (1911).

Н. А. Бердяев

Памяти Льва Шестова

Печатается по изданию: Последние новости. 1938. 23 ноября. № 6450. С. 2.

Н. А. Бердяев

Основная идея философии Льва Шестова

Печатается по изданию: Путь. 1938–1939. № 58 (ноябрь — декабрь — январь). С. 44–48.

¹ Иногда его понимали, как раз навыворот. Это случилось, например, с таким замечательным мыслителем как Унамуну, который Л. Шестову очень сочувствовал. — Унамуну (Unamuno) Мигель де Хуго (1864–1936) — испанский философ, писатель и поэт. Вся его творческая жизнь связана с университетом г. Саламанки (ректор, 1901–1914). В период диктатуры Примо де Риверы жил в ссылке, затем в эмиграции. В период Республики избирался депутатом кортесов. Как мыслитель, самостоятельно обдумывавший проблемы национального бытия, вступал в диалог с различными политическими силами, до конца не приняв идеологии ни республиканцев, ни фалангистов. Основные работы: «Об исконности» (1895), «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1913), «Жизнь Дон Кихота и Санчо» (1905), «Агония христианства» (1924).

² ...родственен по теме Белинскому в его письмах к Боткину... — Боткин Василий Петрович (1811–1869) — русский очеркист, литературный критик, переводчик. Вместе с А. В. Дружининым и П. В. Анненковым развивал чисто эстетический подход к оценке художественных произведений. Дебютировал в печати статьёй «Русский в Париже» (1835). Из путевых записок в журнале «Телескоп». Участвовал в «Молве», затем в журнале Белинского и М. А. Бакунина «Московский наблюдатель» (1838–1839). В журнале «Отечественные записки» публиковал статьи о музыке («Итальянская и германская музыка»), живописи, Шекспире («Шекспир как человек и лирик»). В статье «Германская литература». Опубликовал цикл очерков «Письма об Испании». Переводил очерки Т. Карлейля «О героях и героическом в истории», «Героическое значение поэта. Данте, Шекспир».

В. В. Зеньковский

Памяти Л. И. Шестова

Печатается по изданию: Вестник РСХД. 1939. № 1.

Зеньковский Василий Васильевич (1881–1962) — русский религиозный философ, богослов, культуролог и педагог. Основу взглядов Зеньковского составлял христианский мистицизм. В 1908 г. — один из учредителей и заместитель председателя, в 1911 г. — председатель Киевского религиозно-философского общества. В 1910–1911 гг. читал курсы по философии и психологии на Высших женских курсах. Был директором киевского Института дошкольного воспитания и, с 1910 г., председателем киевского Общества по изучению религии и философии. С 1916 г. — экстраординарный профессор Киевского университета по кафедре психологии. В мае-октябре 1918 г. был министром исповеданий в правительстве гетмана Павла Скоропадского. В 1920 г. эмигрировал. В 1927–1962 гг. — профессор по кафедре философии, истории русской философии, психологии и апологетики Свято-Сергиевского богословского института в Париже, в 1944–1948 и 1949–1962 гг. — декан этого института. Основатель Высших женских богословских курсов при Свято-Сергиевском богословском институте.

Соч.: Проблема психической причинности. Киев: изд. ун-та св. Владимира, 1914; Россия и православие. Киев, 1915; Психология детства. Берлин: Русская книга, 1923; Религиозное движение среди русской молодежи за границей // Путь. 1925. № 1. С. 121–127; Автономия и теонимия // Путь. 1926. № 3. С. 46–64; Русские мыслители и Европа. Париж, YMCA-press, 1926; История русской философии. Париж, YMCA-Press, 1948. Т. 1.; 1950. Т. 2.

См. о нем.: *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографический справочник. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2007. С. 209–211; Памяти отца Василия Зеньковского / Вступ. Е. Н. Берга. Париж. 1984; Протоиерей Василий Васильевич Зеньковский. Биографический очерк. Текст сочинения. Библиография // Русские философы: Проблемы христианства и культуры в истории духовной критики XX века. Биографические очерки. Тексты сочинений. Библиография / РГБ; Сост. Л. Г. Филонова. М.: Пашков дом. 2002. С. 89–148; *Струве Н. А.* Отец Василий Зеньковский. Последние дни // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. Париж; Нью-Йорк, 1962. № 66–67. С. 5–7.

¹ ...он следовал злой и неверной формуле Гарнака, для которого свято-отеческое богословие было лишь «острой эллинизацией» христианского благовестия. — *Гарнак* (Harnack) *Адольф фон* (1851–1930) — немецкий лютеранский теолог либерального направления, церковный историк, автор фундаментальных трудов по истории раннехристианской литературы и истории догматов. Гарнак считается продолжателем начинаний теолога Альбрехта Ричля. Сочинения: «Сочинения мужей апостольских» в соавторстве с О. фон Гебхардтом и Т. фон Цаном; «История догматов» (1889); «Das apostolische Glaubensbekenntnis» (1892); «Сущность христианства»; «О сущности национальных церквей»; «О свободе христианина»; «Религиозно-нравственные основы христианства в их историческом выражении. (Из истории миссионерской проповеди христианства за первые три века)».

² Как тот «бедный рыцарь» <...> «имел одно видение, непостижимое уму»... — Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный» (1829).

Б. Ф. Шлецер

Памяти Л. И. Шестова

Печатается по изданию: Последние новости. 1939. № 6500. 13 января.

¹ ...Шестова (которому, по выражению одного критика, «везло на цитаты») ... — «М. Гершензон, бывший в то время в Германии, и встретившись с Шестовым в Берлине, простодушно сказал ему “Тебе везет на цитаты”. Нет, это было не везение. Шестов умел читать в сердцах людей не только “страницы злобы и порока”» (Ловцкий Г. Л. Лев Шестов по моим воспоминаниям // Грани. 1960. № 45; 1961. № 46. Цит. по: [Электронный ресурс.] URL: http://www.vehi.net/shestov/lovcky.html#_ftn1).

С. Н. Булгаков

Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова

Печатается по изданию: Современные записки. 1939. Кн. 68. С. 305–323.

Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) — русский философ, богослов, православный священник, экономист. Создатель учения о Софии Премудрости Божьей. В юности увлекается марксизмом, встречался с Карлом Каутским, Августом Бебелем, Виктором Адлером, Георгием Плехановым. Представитель легального марксизма. Под влиянием философии Канта Булгаков возвращается к идеализму и осознанию исторической роли ценностей добра и красоты. Отдельные этапы философского развития Булгакова представлены в виде 10 статей его сборника «От марксизма к идеализму» (СПб., 1903). Последующие годы — период наибольшей общественной и публицистической активности философа. Он участвует во множестве начинаний, знаменующих собой религиозно-философского возрождение в журнале «Новый путь» и «Вопросы жизни», сборнике «Вопросы религии», «О Владимире Соловьёве», «О религии Льва Толстого», «Вехи» (1909), в работе «Религия философского общества памяти Владимира Соловьёва» и книгоиздательства «Путь», где в 1911–1917 годах выходили в свет важнейшие произведения русской религиозной мысли. В 1922 г. отец Сергей был включен в списки деятелей науки и культуры, подлежащих высылке за рубеж. 30 декабря 1922 г. он отправляется из Крыма в изгнание и после недолгого пребывания в Константинополе прибывает в Прагу (Чехословакия). Здесь в мае 1923 г. занимает должность профессора церковного права и богословия на юридическом факультете Русского Научного Института. В 1925 г. переезжает в Париж. Вскоре при активном участии Булгакова возникает и успешно осуществляется проект создания в Париже Православного Богословского Института. С его открытия в 1925 г. и до своей кончины отец Сергей был инспектором института.

Соч.: От марксизма к идеализму. СПб.: Общественная польза, 1903; Душевная драма Герцена. Киев: С. И. Иванов и К°, 1905; Философия хозяйства. М.: тип. Московского университета, 1912; Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Путь, 1917; Утешитель: О богочеловечестве. Париж: YMCA-press, 1936; Философия имени. Париж: YMCA-Press, 1953.

См. о нем.: Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова. М.: ПСТГУ, 2010; Резниченко А. И., Казарян А. Т. С. Н. Булгаков // Православная Энциклопедия; С. Н. Булгаков: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2003; С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция А. П. Козырева; Сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. М.: Русский путь, 2003.

¹ Если употребить смелое сравнение, философские искания шестовской мысли в себе имеют нечто агасферическое.... — Агасфер, или Вечный жид — легендарный персонаж, по преданию обреченный на вечные странствия по земле до Второго пришествия Христа. Фигура «Вечного жиды» появляется в сюжетах европейской литературы и живописи.

² ...хокмической письменности Ветхого Завета... — Совокупность изречений, содержащихся в книге Притчей, составляет так называемую «мудрость» (евр. хокма). Хокмическая священная библейская письменность (некоторые псалмы: Пс 36, Пс 49, Пс 72, книга Иова, кн. Екклесиаста, кн. Иисуса, сына Сирахова), во-первых, всецело зиждется на религиозной основе и, во-вторых, имеет практический характер.

³ См. мою *Die Tragödie der Philosophie*. — Имеется в виду «Трагедия философии» (1920, издана в нем. пер. Darmstadt: Leuchter Verlag, 1928).

⁴ *Католическое богословие по-своему праву, восставая против такого «фидеизма»*. — Фидеизм (от лат. *fidēs* — вера) — философское учение, утверждающее главенство веры над разумом и основывающееся на простом убеждении в истинах откровения.

Б. Ф. Шлецер

Киркегард и Шестов

Печатается по изданию: Последние Новости. 1939. № 6709. 10 августа.

¹ С «Киркегардом» Шестова чрезвычайно поучительно сопоставить, с этой точки зрения, вышедшие несколько месяцев спустя «Киркегардовские этюды» французского философа Валь... — Валь (Wahl) Жан (1888–1974) — французский философ-экзистенциалист. Начинал как ученик Анри Бергсона, изучал и пропагандировал философию У. Джеймса, Дж. Сантаяны. В конце 1920-х гг., до А. Кожева, предложил своё прочтение Гегеля. Развивал идеи Кьеркегора. Участвовал в работе Коллежа социологии, публиковался в журнале Ж. Батая «Ацефал». Оказал влияние на Э. Левинаса, Ж.-П. Сартра, Ж. Делёза. Автор трудов: Несчастное сознание в философии Гегеля («*Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*», 1929); Кьеркегоровские этюды («*Études kierkegaardianes*», 1938); Введение в философию Хайдеггера («*Introduction à la pensée de Heidegger, cours en Sorbonne*», 1946).

Н. О. Лосский

Лев Шестов как философ

Печатается по изданию: Русские записки. 1939. Кн. XV. С. 131–146.

Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) — представитель русской религиозной философии, один из основателей направления интуитивизма в философии. С 1900 г. — приват-доцент, с 1916 г. — экстраординарный профессор Санкт-Петербургского университета. В 1903 г. получил степень магистра философии за диссертацию «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»; степень доктора философии — в 1907 г. за диссертацию «Обоснование интуитивизма». С 1907 г. читал лекции на Бестужевских курсах. После революции 1917 г. был лишен кафедры за христианское мировоззрение и в 1922 г. выслан из России в числе большой группы интеллигенции, не принявшей марксистской идеологии. До 1942 г. по приглашению Масарика жил в Праге; был профессором в Русском народном университете. С 1942 г. был профессором философии в Братиславе, в Словакии. С 1945 г. читал лекции по философии в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже. С 1947 г. после переезда в США (в 1946 г. он выехал к своему младшему сыну Андрею) преподавал в Нью-Йорке, — в Свято-Владимирской духовной академии; профессор в 1950–1953 г. Последние годы жил в Париже.

Соч.: Воспоминания: Жизнь и философский путь. М.: Русский путь, 2009; История русской философии. М.: Высшая школа, 1991; Логика. Ч. I. Берлин: Обелиск, 1923; Новые идеи в философии / Под ред. проф. Н. О. Лосского и Э. Л. Радлова. СПб.: Образование, 1912–1914; Обоснование интуитивизма. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1906; Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж: YMCA-Press, 1931.

См. о нем: Николай Онуфриевич Лосский / Под ред. В. П. Филатова. Серия «Философия России первой половины XX века». М.: РОССПЭН, 2016; Николай Лосский: Библиография / Сост. Б. и Н. Лосские. Paris: Institut d'études slaves, 1978; *Ермичев А. А.* Штрихи к пониманию философии Н. О. Лосским // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1993. № 4. С. 64–69.

¹ ...Он способен даже бывшее сделать небывшим, как это утверждал уже философ XI века *Петр Дамиани*. — *Петр Дамиани* (Petras Damiani) (1006/1007–1072) — средневековый теолог (с 1828 официально «учитель Церкви»), религиозный реформатор, гимнограф. «Магистр свободных искусств» после обучения в Равенне, Фаэнце и Парме, с 1035 г. отшельник и с 1043 г. приор пустыни в Фонте Авеллана, с 1067 г. кардинал и епископ Остии на стороне Александра II против антипапы Гонория II. Один из главных борцов на Латеранском соборе 1059 г. против симонии (купли-продажи духовных званий), за добровольную бедность, celibat (безбрачие) священства, за инвеституру (папское посвящение) светских властей. Настаивая на абсолютной исключительности божественного начала (создатель естества может отменить природную необходимость; правило непротиворечия обязательно для природной скудости, но не простирается на величие Бога), Петр Дамиани демонстративно принижал «диалектику», т. е. логическое и филологическое знание («моя грамматика — Христос»), хотя его сочинения показывают риторическое мастерство и остроту мысли.

² Рауль Рихтер в своей книге «Скептицизм в философии» исследует полный и частичный скептицизм. — Рихтер (Richter) Рауль — философ, автор трудов «Введение в философию» (1908); «Скептицизм в философии» (1910).

IV 1940–1979

Л. Галич <Л. Е. Габрилович>

Лев Шестов

Печатается по изданию: Новое русское слово. New York. Воскресенье, 27 апреля 1952 г.

Габрилович Леонид Евгеньевич (псевдоним — Галич; 1878–1953) — критик, поэт, публицист, философ, математик, физик. До 1901 г. работал ассистентом по кафедре гистологии и эмбриологии в Томском университете. Прослушав соответствующий курс и выдержав экзамен на степень магистра по историко-филологическому факультету, стал читать лекции по кафедре философии в звании приват-доцента в Петербургском университете (1909). В 1908 г. выступал с докладами на заседаниях Религиозно-философского общества по проблемам культуры и общественной позиции интеллигенции. Писал статьи по теории познания (в том числе в немецких философских журналах). После 1918 г. эмигрировал. Жил в Берлине, затем поселился в Париже (1921). Член Русского философского общества. В начале 1940-х гг. переехал в США. Работал в области прикладной математики и физики, в Нью-Йорке и Вашингтоне возглавлял лабораторию. Постоянный сотрудник «Нового русского слова». Занимался изучением творчества Ф. М. Достоевского, готовил о нем книгу

Соч.: Религия, политика и культура // Полярная звезда. 1906. 19 марта. № 14. С. 203–210; Два пути русского социализма // Свобода и культура. 1906. 16 апреля. № 3. С. 159–168; О способах борьбы с властью (заметки по философии тактики // Свобода и культура. 1906. 1 мая. № 5. С. 350–364; Э. фон Гартман // Свобода и культура. 1906. 31 мая. № 8. С. 609–611; О понятиях истинности и достоверности в теории познания // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 94; О крайнем солипсизме // Вопросы философии и психологии. 1912. № 2 (О крайнем солипсизме (к уяснению понятия данности) / Публ. и предисл. А. И. Резниченко // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2008. С. 381–426).

См. о нем: Шевцов А. В. Логическое учение Л. Е. Габриловича и концепция актуальной формы // Девятые Смирновские чтения: материалы Междунар. науч. конф., Москва, 17–19 июня 2015 г. М.: Современные тетради, 2015. С. 138–140; Российское зарубежье во Франции 1919–2000. Л. Мнухин, М. Авриль, В. Лосская. М., 2008.

¹ Всякому известно, как тогдашний тоже, конечно, влиятельный организатор литературных оценок написал про «Руслана и Людмилу»... — В 1828 г. Пушкин подготовил второе издание поэмы, добавил эпилог и вновь написанный знаменитый так называемый «пролог». В качестве предисловия Пушкин перепечатал некоторые критические отзывы на издание 1820 г.,

ставшие в новой литературной обстановке уже откровенно смешными, к примеру, критическую статью малоизвестного критика, который о поэме «Руслан и Людмила» написал: представьте, мол, мужик в лаптях, в армяке вторгся в какое-то «благородное собрание» и закричал: «Здорово, ребята!».

² *Гейне сказал, что глядя на знаменитого революционера Бланки, который был очень уж невелик ростом, он всегда удивлялся, как это может в такой маленькой голове помещаться так много глупости.* — Бланки (Blanqui) Луи-Огюст (1805–1881) — французский социалист, сторонник революционного свержения буржуазного строя, профессиональный революционер, посвятивший себя организации целого ряда тайных обществ («Общество друзей народа», «Общество прав человека») и заговоров, неоднократно подвергался арестам, дважды был осужден на пожизненное заключение и в общей сложности провел в тюрьме более тридцати шести лет. Издавал журнал «Ни Бога, ни господина» (с 1879 г.). Соч.: «La Critique sociale» (2 vol. Paris, 1885); в рус. пер.: Избранные произведения. М.: АН СССР, 1952.

Вероятно, Галич смешал характеристики, которые Гейне дал Луи Блану и Луи-Огюсту Бланки. И Блан и Бланки были невысокого роста. Но именно о Луи Блане Гейне писал как о маленьком человеке, «маленькой, но отличной голове»: 1) «Значительнейшим органом республиканцев служит газета “Revue du Progrès”. Луи Блан, главный редактор ее, бесспорно отличнейшая голова*. Ростом он очень мал, похоже почти ни одного волоса на лице; но умом он превосходит почти всю партию, и глаз его глубоко проникает в те бездны, где гнездятся и стоят настороже социальные вопросы» (*Гейне Г. Лютеция // Гейне Г. ПСС / Под ред. П. Вейнберга. СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 1904. Т. 2. С. 32*)*. 2) «...г. Луи Блан, еще молодой человек, лет никак не больше тридцати с лишним, хотя по наружности он похож на тринадцатилетнего мальчика. Действительно, его чрезмерно крошечный рост, красное щеко безбородое личико и женственно нежный, еще не сформировавшийся голос придают ему вид милейшего мальчика, который только что выскочил из третьего класса училища и в первый раз надел черный фрак. А между тем, это одна из знаменитостей республиканской партии, и в его суждениях господствует такая умеренность, какую можно встретить только у стариков <...>. Да, может быть, уже вследствие своего маленького роста, он не терпит ни одной большой личности и косится на них с тем недоверием, которое обще и другому ученику Руссо, покойному Максимилиану Робеспьеру. Я полагаю, что этот карлик готов бы срезать каждую голову, превосходящую установленную рекрутскую мерку, само собою разумеется, в видах общественного блага, общего равенства, социального счастья народа. <...> Луи Блан забавная смесь спартанца с лилипутом. Во всяком случае... ему предстоит большое будущее» (*Гейне Г. Лютеция // Гейне Г. ПСС / Под ред. П. Вейнберга. СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 1904. Т. 2. С. 106–108*). — Гейне упоминает Бланки дважды: 1) «Даже Бланки, этот воплощенный терроризм и чудеснейший человек в свете, обвинялся в самом пошлом шпионстве и тайных сношениях с полицией» (*Гейне Г. Лютеция // Гейне Г. ПСС / Под ред. П. Вейнберга. СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 1904. Т. 2. С. 239*). 2) «Гражданин Бланки,

* Приведу немецкий оригинал предложения: Blanc «...ist unstreitig ein ausgezeichnete Kopf, oder vielmehr ein ausgezeichnetes Köpfchen».

** В ПСС 1956–1959 гг. этот кусок текста пропущен.

сын одного из членов Конвента, держал длинную речь, полную насмешек над буржуазией, над лавочниками, избравшими королем какого-то Людовика Филиппа <...> и притом — в своих личных интересах, а не в интересах народа. <...> Это была речь полная ума, искренности и гнева, но проповеди свободы не доставало свободы изложения» (Гейне Г. Французские дела // Гейне Г. ПСС / Под ред. П. Вейнберга. СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 1904. Т. 4. С. 45).

³ *О Шестове я стал снова размышлять, потому что на днях навестили меня муж и жена Федоровы, молодые русские философы Ду-Пи... —* Перемещенное лицо — лицо, вынужденное покинуть место постоянного проживания под влиянием внешних обстоятельств, таких как война или стихийное бедствие. Термин «перемещенные лица» лег в основу понятия «беженец», закреплённого в Уставе УВКБ ООН и Конвенции 1951 г. о статусе беженцев. Русскоязычный термин «перемещённое лицо» — калька с англоязычного термина «displaced person» (аббр. DP, произносится «ди-пи»). Начало широкого употребления термина связано с событиями Второй мировой войны, когда в результате действий властей Третьего рейха в Германии оказалось около 10 миллионов человек, большинство из которых составляли люди, задействованные в принудительном труде или высланные из стран своего проживания по расовым, религиозным или политическим мотивам.

⁴ *Конечно, это пока еще в значительной мере «разыгранный Фрейшитц перстами робких учениц».* — Цитата из романа в стихах А. С. Пушкина «Евгений Онегин» (1821–1831).

⁵ *Н. О. Лосский находит <...> «не есть то же самое, что история русской мысли» (?)*. — Галич, цитируя из его письма «только первую часть сложного предложения, именно что книга моя не есть история русской мысли, сказал, что, по моему собственному признанию, русская философия не есть область мысли. Такое цитирование части предложения с целью приписать автору мысль, прямо противоположную тому, что он сказал, есть прием, может быть, и остроумный, но, конечно, не соответствующий добрым литературным нравам» (Лосский Н. О. Воспоминания: Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б. Н. Лосского; Вступ. ст. О. Т. Ермишина М.: Викмо-М; Русский путь, 2008. С. 267).

⁶ *Его уже давно строит Американское Морское министерство и уже давно достроило бы, кабы не Трумэн и корейский трагический фарс.* — Трумэн (Truman) Гарри Эс (1884–1972) — государственный деятель США, 33-й президент США в 1945–1953 гг. от Демократической партии. Гарри Трумэн продолжил социально-экономические реформы в духе «нового курса» его предшественника Франклина Рузвельта. С его именем также связано начало «холодной войны». Трумэн выступал за жёсткое противостояние СССР и коммунистическим силам и утверждение единоличного лидерства США во всём мире.

Г. В. Адамович

Вячеслав Иванов и Лев Шестов

Печатается по изданию: *Одиночество и свобода. Сборник критических очерков.* New York: Издание имени Чехова, 1955.

Об авторе см. примеч. к статье Г. В. Адамовича «Странствования по душам» в наст. антологии.

¹ ... «дивной, загадочной земной жизнью», как сказал перед смертью Ибсен... — Имеется в виду: Ибсен Г. Когда мы, мертвецы, пробуждаемся // Ибсен Г. ПСС / Пер. с датско-норвежского А. и П. Ганзен. СПб.: Т-во А. Ф. Маркса, 1909. Т. 4. С. 128. — «Когда мы, мертвые, пробуждаемся» — последняя пьеса (по определению автора — «драматический эпилог») норвежского драматурга Генрика Ибсена, написанная в 1899 г. Рабочее название — «День воскресения».

² «Я пробовал думать о том, что занимало меня <...> Рвется что-то и не разрывается». — Толстой Л. Н. Записки сумасшедшего // Толстой Л. Н. ПСС. В 90 т. Т. 26. С. 470 (цитирование неточное).

³ Проницательнейший французский критик Шарль дю Бос заметил по поводу «Войны и мира»: «если бы жизнь могла писать, она писала бы именно так». — Бос (Bos) Шарль дю (1882–1939) — известный французский писатель по вопросам религии, философии, литературы, переводчик, литературный критик. Автор множества критических статей, которые он сгруппировал в серии книг под заглавием «Approximations» (7 томов. Париж, 1923–1938). Он любил русскую литературу и написал этюды о Толстом и о Чехове. С 1922 по 1926 г. он руководил в издательстве «Plon» публикациями иностранных авторов. Благодаря ему в 1923 г. была выпущена книга Л. Шестова «Les révélations de la mort» и издано полное собрание сочинений А. П. Чехова.

⁴ «Творчество из ничего», статья Шестова о Чехове по мнению Бунина, не раз им настойчиво высказывавшемуся, — лучше, что о Чехове вообще написано. — «Одна из самых лучших, статей о нем <Чехове> принадлежит Шестову, который называет его беспощадным талантом («Творчество из ничего». Петербург, 1908)» (Бунин И. А. О Чехове. Нью-Йорк, 1955. [Электронный ресурс.] URL: <http://www.apchekhov.ru/books/item/f00/s00/z0000022/st028.shtml>).

⁵ «Жестокий талант» — знаменитое определение, данное Михайловским Достоевскому (кстати, близкое тому, что сказал о Достоевском Тургенев: «наш маркиз де Сад»). — Михайловский Н. К. Жестокий талант // Михайловский Н. К. Литературно-критические статьи. М., 1957. — См.: Письмо Ивана Тургенева Салтыкову-Щедрину от 6 октября 1882 из Бужеваля под Парижем // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. В 28 т. М.; Л., 1960–1968. Т. 13 (1). Письма. С. 49.

⁶ У Чехова не остается и следа «огоньков впереди», ни короленковских ни каких либо других. — Имеется в виду рассказ В. Г. Короленко «Огоньки»: «Свойство этих ночных огней — приближаться, побеждая тьму, и сверкать, и обещать, и манить своею близостью. Кажется, вот-вот еще два-три удара веслом, — и путь кончен... А между тем — далеко!..» (Произведение, близкое по жанру к «Стихотворениям в прозе» И. С. Тургенева, написано экспромтом 4 мая 1900 г. в альбом писательницы М. В. Ватсон).

Ю. К. Терапиано

Лев Шестов: «Sola Fide»

Печатается по изданию: Русская мысль. Суббота. 6 апреля 1957.

Терапиано Юрий Константинович (1892–1980) — русский поэт, прозаик, переводчик и литературный критик «первой волны» эмиграции, организатор и участник ряда литературных объединений Парижа. Опубликовал шесть сборников стихов, прозу; писал также критические статьи на русском и французском языке. На поэзию Терапиано в наибольшей степени повлияла эстетика «парижской ноты». В его первом сборнике также отразилось увлечение зороастризмом и восточной мистикой, начало которому положило его путешествие 1913 года в Персию.

Соч.: Путешествие в неизвестный край (повесть). Paris, 1946; Встречи. Воспоминания. Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1953; Литературная жизнь русского Парижа за полвека. Paris; New York, 1987.

См. о нем: Казак В. Лексикон русской литературы XX / Пер. с нем. М.: РИК «Культура», 1996.

¹ *Конфликт Лютера с Церковью возвращает нас ко времени спора между блаженным Августином и Пелагием, происходившего за тысячу лет до Лютера.* — Лютер (Luther) Мартин (1483–1546) — немецкий теолог и общецерковный деятель эпохи Реформации, основатель протестантизма. Основополагающие принципы достижения спасения по учению Лютера: sola fide, sola gratia et sola Scriptura (только вера, только благодать и только Писание). Лютер объявил несостоятельным католический догмат о том, что церковь и духовенство являются необходимыми посредниками между Богом и человеком. Уже в трактате «О свободе христианина» (1520) Лютер заявляет: христианину следует творить добрые дела для усмирения своей плоти, но в расчет он должен принимать лишь одобрение Божие, а не земных властей. Полемизировал о свободе воли с другим знаменитым умом XVI в. — Эразмом Роттердамским.

² *...библейских слов: «Дух дышит, где хочет».* — Ин 3: 8.

С. А. Левицкий

Лев Шестов (1866–1938)

Печатается по изданию: *Левицкий С. А.* Силуэты русских мыслителей: М. А. Бакунин, Лев Шестов // Грани. 1963. № 54. С. 201–207.

Левицкий Сергей Александрович (1908–1983) — русский философ, литературовед, публицист. Окончил Карлов университет в Праге, где учился под руководством Н. О. Лосского. В 1941 г. получил степень доктора философии, защитив в Карловом университете диссертацию «Свобода как условие возможности объективного познания». В годы Второй мировой войны вступил в НТС (Народно-трудовой союз российских солидаристов). После Второй мировой войны жил в Германии. С 1949 г. — в США. С 1965 по 1974 г. преподавал в Джорджтаунском университете русскую литературу и философию.

Соч.: Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме / Составление, вступительная статья и комментарии В. В. Сапова. М.: Посев, 2003; Сочинения. В 2 т. М.: Канон+, 1995–1996.

См. о нем: Новая философская энциклопедия в четырех томах. М., 2010. Т. 2. С. 380–381; Русская философия: Энциклопедия. Под общей редакцией М. А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. С. 284–286; Редлих Р. Н. (сост.) С. А. Левицкий-философ-солидарист. Франкфурт-на-Майне, 1972; Сапов В. В. Единственный мост (С. Левицкий и философия русского солидаризма) // Социологические исследования. 1991. № 4; Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 378.

¹ ... (почин принадлежит в этом отношении Розанову... — См.: Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского.

Этюд В. В. Розанова «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария» появился в 1891 г. Это была первая работа, которая посвящена собственно притче Достоевского. Она вызвала немалый интерес у нового поколения российских философов и литераторов, своей деятельностью способствовавшей возникновению феномена Серебряного века русской культуры. После этой статьи влияние идей «Великого инквизитора» так или иначе получило отражение в трудах Владимира Соловьёва, Дмитрия Мережковского, Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Семёна Франка и др.

² ...русских «кающихся марксистов»... — Имеются в виду «кающиеся марксисты», к которым относятся профессиональные философы, прошедшие через увлечение марксизмом и принявшие участие в полемике с «народниками» в 90-х гг. прошлого столетия. К этим мыслителям, прозванным затем «кающимися марксистами», принадлежат: Струве, сыгравший в этом деле пионерскую роль, далее Булгаков, Бердяев, отчасти Франк. Именно большинство этих «кающихся марксистов» и были впоследствии основными авторами «Вех».

³ Он явно предпочитает тертуллиановское «*credo quia absurdum*», — ансельмовскому «*credo ut intelligam*». — *Credo quia absurdum* — верую, ибо абсурдно (лат.) — выражение, приписываемое Тертуллиану. Источником фразы послужило сочинение *De Carne Christi* (О плоти Христа), защищающее христианство от нападок докетистов. Однако дословно такой цитаты у Тертуллиана нет. — *Credo, ut intelligam* — верю, чтобы понять (лат.). «Я верю, чтобы понимать, а не стараюсь понять, чтобы потом уверовать» — заявлял Ансельм Кентерберийский, считавший веру основой познания.

⁴ Недаром поклонник разума Спиноза призывал «не радоваться, не печалиться, не негодовать, но лишь понимать». — Спиноза (Spinoza) Бенедикт (Барух) (1632–1677) — нидерландский философ-пантеист. При рассмотрении мира единичных вещей Спиноза выступал как один из наиболее радикальных представителей детерминизма и противников телеологии. Вместе с тем, выдвигая механистическое истолкование детерминизма, отождествляя причинность с необходимостью и рассматривая случайность только как субъективную категорию, Спиноза приходил к точке зрения механистического фатализма. Он был убеждён в том, что весь мир представляет собой математическую систему и может быть до конца познан геометрическим способом. По замыслу Спинозы бесконечный модус движения и покоя должен связывать мир единичных вещей, находящихся во взаимодействии друг с другом, с субстанцией, мыслимой в атрибуте протяжённости. Другим

бесконечным модусом является бесконечный разум (*intellectus infinitus*), который должен связывать мир единичных вещей с субстанцией, мыслимой в атрибуте мышления. Спиноза утверждал, что в принципе одушевлены все вещи, хотя и в различной степени. Однако основное свойство бесконечного разума — «познавать всегда все ясно и отчетливо». Рационализм Спинозы с наибольшей силой проявлялся в противопоставлении им понимания (*intellectio*) как единственного источника достоверных истин чувственному познанию. Понимание выступает у Спинозы как второй род познания, состоящий из рассудка (*ratio*) и разума (*intellectus*). Третий род познания составляет интуиция, являющаяся фундаментом достоверного знания. При этом интуиция истолковывается Спинозой как интеллектуальная; она даёт познание вещей с точки зрения вечности — как абсолютно необходимых модусов единой субстанции.

⁵ ... «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом». — 1 Кор 3: 19.

⁶ «Познайте Истину, и Истина сделает вас свободными». — Ин 8: 32.

К. Д. Померанцев

«Умозрение и Откровение».

О последнем сборнике статей Льва Шестов

Печатается по изданию: Русская мысль. 1965. 24 июня. № 2324. С. 4.

Померанцев Кирилл Дмитриевич (1906–1991) — поэт, журналист, литературный критик, мемуарист. В 1919 г. семья эвакуировалась в Новороссийск, а далее в Константинополь, где Кирилл закончил Британскую среднюю школу для русских мальчиков. С 1927 г. жил в Париже. Учился в Техническом училище. С началом Второй мировой войны жил в Лионе, участвовал в Сопротивлении. С 1947 г. сотрудник газеты «Русская мысль», с 1957 г. — в отделе политической информации, с 1958 г. — заместитель редактора. Выступал в периодических изданиях эмиграции как поэт, автор очерков, интервью, эссе о деятелях русской эмиграции. В 1960-е — 1970-е интервьюировал известных диссидентов.

Соч.: Итальянские негативы // Мосты. 1963. № 10; 1965. № 11; Борьба начинается. Мюнхен: ЦОПЭ, 1960; Сквозь смерть: Воспоминания / Вступ. ст. Б. Филиппова. London: Overseas publ. interchange, 1986.

См. о нем: Радашкевич А. От публикатора (Предисловие к публикации: Померанцев К. Сквозь смерть. Георгий Адамович) // Зарубежные записки. 2006. № 6.

Г. Л. Ловцкий

Философ библейского откровения
(К 100-летию со дня рождения Льва Шестова)

Печатается по изданию: Новый журнал. 1966. Кн. 85. С. 207–230.

¹ *Он знал одну лишь пламенную страсть. — «Я знал одной лишь думы власть, / Одну — но пламенную страсть». М. Ю. Лермонтов «Мцыри» (1839).*

² *Я ненавижу читающих бездельников.* — См. примеч. 1 к статье <Ю. И. Айхенвальда> «Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес» в наст. антологии.

³ *...в глетчерах...* — То же, что ледник; движущаяся естественная масса кристаллического льда.

⁴ *Кто настоящим образом философствует, тот готовится к смерти и умирает.* — См. примеч. 2 к статье Г. В. Адамовича «Странствования по душам» в наст. антологии.

⁵ *...систему «лучшего Бога», до которой «додумался» протестантский теолог А. Гарнак...* — См. примеч. 1 к статье В. В. Зеньковского «Памяти Л. И. Шестова» в наст. антологии.

⁶ *Что такое философия? Самое важное.* — См.: Плотин. Энеады. I. 3. 5, 8.

⁷ *Возможна ли метафизика?.* — См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 119.

⁸ *Все признали, что разум судит, но сам суду не подлежит.* — См.: Шестов Л. И. На весах Иова (Странствования по душам) // Шестов Л. И. Сочинения. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 53.

⁹ *...«все прекрасное так же трудно, как и редко».* — Последняя фраза «Этики» Спинозы (см.: Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 618).

¹⁰ *Уж на что Д. С. Милль был защитником опытной, наукообразно построенной философии <...> провозгласил бы вечной истиной $2 \times 2 = 5$, с какой он теперь утверждает, что $2 \times 2 = 4$.* — Цитируемый фрагмент в работах Милля не обнаружен. См.: Шестов Л. И. На весах Иова (Странствования по душам) // Шестов Л. И. Сочинения. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 349.

¹¹ *Необходимость — нечто непереубедимое.* — См.: Аристотель. Метафизика. 1006 а 20–25 // Аристотель. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 126–127.

¹² *...пред которым в страхе — «обмороке свободы»...* — Обморок свободы так изображается в «Повторении»: «Я не могу обнять девушку, как обнимают действительно существующего человека, я могу только ощупью прикасаться к ней, подходить к ней, как подходят к тени» (Кьеркегор С. Дневник обольстителя. III, 184).

¹³ *Все, что разум смог вычерпать из себя это — блаженство в фаларийском быке.* — «Афины и Иерусалим» (Шестов Л. И. Сочинения. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 447).

¹⁴ *...«одинаково равнодушно нести и ждать того, что ему готовит судьба».* — Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 587.

¹⁵ *...«Что действительно, то разумно»...* — См. примеч. 2 к статье Г. Л. Ловцкого «Л. Шестов: на весах Иова (Странствования по душам)» в наст. антологии.

¹⁶ *Пусть рушится небесный свод <...> развалины не устрашат.* — Гораций. Оды. III, 3, ст. 2.

¹⁷ *...«Вопи не вопи <...> тирана-Необходимости».* — Источник не установлен.

¹⁸ *...мы «умным зрением» должны видеть либо «идеальную механику процесса развития» (Гегель), либо даже «благую руку Провидения» (Вл. Соловьев)...* — Шестов разбирает эти учения в рабее «Умозрение и апокалипсис».

¹⁹ «*Не от меня моя жестокость*», — говорит Киркегор... — Цитируемое место не обнаружено.

²⁰ ...змей, который «был хитрее всех зверей полевых»... — Быт 3: 1.

²¹ *Дерево познания высасывает все соки из дерева жизни.* — Шестов Л. И. Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс-Гнозис, 1992. С. 112.

²² *Змей, этот «синий безногий чулок»*... — Гейне Г. К истории религии и философии в Германии / Пер. А. Горнфельда // Гейне Г. Собрание сочинений. В 10 т. СПб.: ГИХЛ, 1958. Т. 6. С. 17.

²³ ...«геометрическим способом»... — Имеется в виду название труда «Этика, доказанная в геометрическом прядке».

²⁴ ...«*блаженство не награда за добродетель, а добродетель сама*». — Спиноза Б. Этика. Часть V. Теорема 42; Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 617.

²⁵ «*Разум вощце <...> конец их бесплодной тревоге*»... — Шестов Л. И. *Sine effusione sanguinis*. О философской честности // Шестов Л. И. Умозрение и Откровение. УМСА-Press, 1964. С. 228–229. В статье разбирается книга К. Ясперса: *Jaspers K. Vernunft und Existenz (Groningen J. Wolters Verlag, 1935; 2^e Aufl. Bremen Strom Verlag, 1947)*, посвященная философии Киркегарда и Ницше.

²⁶ ...«*разум и воля которых имеет столько же общего с разумом и волей бога-субстанции, сколько пес, лающее животное, со созвездием Пса*»... — Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 309.

К. Д. Померанцев

На вечере памяти Льва Шестова

Печатается по изданию: Русская мысль. 1966. 22 февраля. № 2429. С. 5.

¹ ...эссеист *Ив Боннефуа*... — *Боннефуа, Бонфуа (Bonnefoy) Ив* (1923–2016) — французский поэт, прозаик, эссеист и переводчик, историк искусства. Наряду с античными и французскими классиками его любимыми авторами были Кьеркегор и Шестов). Автор монографий о Ф. Гойе, Дж. Леопарди, Бодлере, А. Рембо, Ж. Миро, А. Джакометти, Э. Чильиде, переводчик У. Шекспира, Ф. Петрарки, Д. Китса, У. Б. Йейтса, Й. Сефериса, П. Целана, Дж. Леопарди, Ц. Норвида.

² ...знаток русской литературы писатель и философ *Брис Парэн*... — *Парэн (Parain) Брис Аристид* (1897–1970) — французский писатель, философ, эссеист, специалист по русской и немецкой литературе, некоторое время сотрудничал в «Юманите», в 1925–1926 гг. возглавлял Культурную миссию Посольства Франции в Москве, где и женился на Н. Г. Челпановой.

³ ...известный всей русской колонии Парижа богослов *Оливье Клеман*... — *Клеман (Clément) Оливье-Морис* (1921–2009) — французский богослов, историк, профессор Свято-Сергиевского православного института в Париже, автор многих книг, популяризатор православия в западных странах, экуменист. Автор трудов: «*Transfigurer le temps: Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*» (1959); «*Q'est-ce que l'Église orthodoxe: L'Église*

orthodoxe en France, juridictions, instituts, églises et chapelles. Bibliographie sommaire orthodoxe» (1961); «L'Autre Soleil: autobiographie spirituelle» (1975); «Le Visage intérieur» (1978).

⁴ ...приехавший специально на вечер из Германии, профессор майнского университета Э. Конради... — Конради (Conrady Gustav A.) Густав — профессор университета в Майнце, почитатель Льва Шестова, автор статей о его творчестве.

В. Н. Ильин

Лев Шестов. Sola Fide — только верую
(греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь)

Печатается по изданию: Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1967. № 2. С. 69–73.

Ильин Владимир Николаевич (1891–1974) — русский философ, богослов, литературный и музыкальный критик, композитор. Окончил Киевский университет (1913, 1917) и Киевскую консерваторию по классу композиции. С 1918 г. — приват-доцент Киевского университета. В 1919 г. эмигрировал в Константинополь, затем в Берлин, в Париж. В Берлине слушал лекции А. Гарнака. С 1925 г. — профессор Богословского православного института в Париже. Преподавал различные дисциплины в Берлине, Париже. Принимал участие в евразийских изданиях, однако в 1929 г. сотрудничество с евразийцами прекратил. Публиковался в различных периодических изданиях. В годы Второй мировой войны публиковался в берлинской газете «Новое слово». После войны преподавал в Институте святого Дионисия в Париже.

¹ «Жало смерти не щадит никого: нужно овладеть им, чтобы направить его против самой судьбы» (В. И.). — Шестов Л. И. Афины и Иерусалим // Шестов Л. И. Сочинения. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 408.

² Есть только еще один философ — тоже русский, — говорящий с такой же силой и пожалуй еще сильнее. Это Н. Ф. Федоров. — Федоров Николай Федорович (1829–1903) — русский религиозный мыслитель и философ-футуролог, деятель библиотекведения, педагог-новатор. Один из родоначальников русского космизма. Его именовали «московским Сократом». С уважением и восхищением отзывались о Фёдорове и его воззрениях Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьёв. Он мечтал воскресить людей, не желая примириться с гибелью даже одного человека. С помощью науки он намеревался собирать рассеянные молекулы и атомы, чтобы «сложить их в тела отцов». Науке Фёдоров отводил место рядом с искусством и религией в общем деле объединения человечества, включая и умерших, которые должны в будущем воссоединиться с ныне живущими.

³ В критических ученых изданиях, например Эбергардта Нестле... — Нестле (Nestle) Христоф Эбергард (1851–1913) — немецкий богослов. Осн. труды: «D. israelitischen Eigennamen» (1876); «Conradi Pellicani de modo legendi Hebr.» (1877); «Psalterium Tetraglottum» (1879); 6 и 7 издание Септуагинты Тишендорфа (1890, 1897); «Septuaginta-Studien» (I–V, 1896–1897, 1899, 1903, 1907); «Bibelübersetzungen» — обширная монография о греческих, латинских,

самаританских, арабских, персидских, сирийских, еврейских, арамейских, немецких и голландских версиях Св. Писания.

⁴ *По поводу этого места знаменитый академик Н. Н. Глубоковский... — Глубоковский Николай Никанорович (1863–1937) — русский православный богослов, экзегет, патролог, историк Церкви. Наряду с А. П. Лопухиным один из редакторов Православной богословской энциклопедии. Главным предметом его изучения была жизнь и деятельность апостола Павла. Сочинения: «Дидакалия и Апостольские Постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению»; «Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и его искупительном деле»; «Искупление и Искупитель»; «К вопросу о пасхальной вечери Христовой» и др.*

⁵ *...скриптуральной экзегезы. — Скриптуральный (от лат. scribo — чертить, писать, записывать).*

⁶ *... (не говоря уже о некоторых подвижниках святых как св. Тереза из Авилы, св. Иоанн Крест... — Тереза Авильская (Teresa de Avila) (1515–1582) — испанская монахиня-кармелитка, католическая святая, автор мистических сочинений, реформатор кармелитского ордена, создатель орденской ветви «босоногих кармелиток». Католическая церковь причисляет её к Учителям Церкви. Считается одним из лучших писателей испанского золотого века и первой испанской писательницей. — Иоанн Крест (Св. Хуан де ла Крус, Св. Иоанн Крестный, исп. Juan de la Cruz; имя в миру Хуан де Йепес Альварес (Alvarez); 1542–1591) — христианский мистик, католический святой, писатель и поэт. Реформатор ордена кармелитов. Учитель Церкви*

⁷ *...глава цинической школы, знаменитый Антисфен... — Антисфен (Ἀντισθένης) из Афин (ок. 455 — ок. 360 до н. э.) — греческий философ, учился у Горгия, был близок Продику и Гиппию, затем увлекся учением Сократа и, несмотря на возраст (старше Ксенофонта, Платона и Исократ), стал преданнейшим из его учеников. После смерти Сократа открыл свою школу в Киносарге — гимнасии для несовершеннолетних граждан (по преданию, сам Антисфен — сын рабыни). Известны названия более 70 философских и риторических сочинений Антисфена (в основном сократические диалоги, трактаты и речи), из которых полностью сохранились две декламации — «Аякс» и «Одиссей».*

⁸ *...куда включился и скандально знаменитый Диоген Синопский... — Диоген Синопский (Διογένης Σινωπέυς) (ум. ок. 330–320 до н. э.) — древнегреческий моралист. Прибыв в Афины и познакомившись с этическим учением Антисфена, стал осуществлять его в своей жизни. Своими противниками был прозван собакой, а его последователи — киниками (от греч. κύων — «собака»). До нас не дошли сочинения Диогена (приписанные ему письма были созданы позднее), и неизвестно, излагал ли он вообще свое учение в письменной форме.*

⁹ *...когда человек вступает на путь «пограничных экзистенциальных состояний» (согласно Карлу Ясперсу... — Ясперс (Jaspers) Карл Теодор (1883–1969) — немецкий философ, психолог и психиатр, один из основных представителей экзистенциализма. Ясперс начал свою академическую карьеру в качестве психолога. Профессиональный интерес к философии начал развиваться в начале 1920-х гг. В философию истории Ясперс ввёл понятие осевого времени для обозначения периода в истории человечества, во время которого на смену мифологическому мировоззрению пришло рациональное и философское (в Греции, Риме, Палестине, Индии, Китае между 800 и 200 гг. до нашей эры). Основные труды: «Смысл и назначение истории» (1994); «Об-*

щая психопатология» (1997); «Стринберг и Ван Гог. Опыт сравнительного патографического анализа с привлечением случаев Сведенборга и Гельдерлина» (1999); «Всемирная история философии. Введение» (2000); «Ницше и христианство» (1994).

¹⁰ ... «Великая и последняя борьба ожидает человеческие души...». — См. примеч. 3 к статье Г. В. Адамовича «Странствования по душам» в наст. антологии.

¹¹ «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас спасаемых — сила Божия». — 1 Кор 1: 18.

К. Д. Померанцев

Мысли о нашем времени.

«Sola Fide — только Верою»

Печатается по изданию: Русская мысль. Париж, 1967. 13 июля. № 2643.

¹ Выпустив семь лет назад первый том своей «Критики диалектического разума», Сартр... — Сартр (Sartre) Жан-Поль Шарль Эмар (1905–1980) — французский философ, представитель атеистического экзистенциализма, писатель, драматург и эссеист, педагог. Вернул термин «Антироман», ставший обозначением литературного направления, в практический словарь литературной критики. Одним из центральных понятий для всей философии Сартра является понятие свободы. У Сартра свобода представлялась как нечто абсолютное, раз и навсегда данное («человек осужден быть свободным»). Она предшествует сущности человека. Сартр понимает свободу не как свободу духа, ведущую к бездействию, а как свободу выбора, которую никто не может отнять у человека: узник свободен принять решение — смириться или бороться за своё освобождение, а что будет дальше — зависит от обстоятельств, находящихся вне компетенции философа. Концепция свободы воли разворачивается у Сартра в теории «проекта», согласно которой индивид не задан самому себе, а проектирует, «собирает» себя в качестве такового. Тем самым, он полностью отвечает за себя и за свои поступки.

² ... «Католичество без арстоутелевской философии <...> и римский легион...». И еще: «Если бы встал из гроба Фома Аквинский <...> труда и гения». — Шестов Л. И. Sola Fide — Только верою. Paris: YMCA-Press, 1966. С. 33.

³ Шестов пишет: «Тайна веры <...> возможность и исполнимость поставленной задачи». — Шестов Л. И. Sola Fide — Только верою. С. 283.

⁴ Экзистенциалисты Сен-Жермен-де-Пре, битники, прово... — Предместье Сен-Жермен, или Сен-Жермен-де-Пре (Saint-Germain-des-Prés), — бывший квартал литераторов и художников, сюрреалистов и экзистенциалистов, квартал прокуренных подвальных джаз-клубов и бесконечных философских дискуссий. Здесь встречались парижские интеллектуалы и деятели искусства: Альбер Камю, Жан-Поль Сартр, Симона де Бовуар, Жак Превер, Борис Виан, Жюльет Греко. — Битники (англ. Beatniks; beat — как разбитый; niks — русский суффикс как «Спутник», который тогда был у всех на слуху) молодежная субкультура, которая стала популярной в 50–60-х гг. Можно сказать, первая молодежная субкультура, с которой «выросли» все остальные. Идеология

битников базируется на протесте, подкрепленном марксистской идеологией, и свободе от социальных и религиозных норм. — *Прово* (нидерл. *provo*) — контркультурное молодежное движение в Нидерландах в 1960-х гг. Название «прово» происходит от нидерландского слова «*provoceren*» — провоцировать. Прово объединяли молодых людей, недовольных обществом. О создании движения 25 мая 1965 г. объявили организаторы хэппенингов Роберт Яспер Гроотфельд и студент философского факультета Розль ван Дуйн.

⁵ ...*писал Яков Бёме, «о божественном человеке человеку ничего не может сказать»*... — См.: Бёме Я. Автора или Утренняя заря в восхождении (XXIII, 28). М.: Мусагет, 1914. С. 346. — Бёме (Böhme, Voeme) Яков (1575–1624) — немецкий мистик, мыслитель и философ. Присущие Бёме черты визионерства и харизматического лидерства (при большой скромности и душевной мягкости) в соединении с его религиозной неортодоксальностью вызвали гонения на него со стороны церкви, но в то же время привлекли к нему в последние годы жизни немало образованных, в том числе и знатных сторонников, давших ему почетный титул *Philosophus Teutonicus*. Через них сочинения и идеи Бёме становятся известными и находят множество приверженцев во всех протестантских странах (особенно в Голландии и Англии). Его учение находит глубокий отклик в немецкой религиозной философии кон. XVIII — нач. XIX в. (пиетисты, Гердер, Гёте, Баадер, Фр. Шлегель и др. романтики, Гегель, Шеллинг). Основные произведения: «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» (1612, рус. пер. 1914), «О троякой жизни человека» (1619–1620), «О вочеловечении Иисуса Христа» (1620), «*De signatura rerum*» (1621–1622), «О выборе по благодати» (1623), «*Mysterium magnum*» (1623).

⁶ ...«*Божественное <...> истинами с ближними*». — Шестов Л. И. *Sola Fide* — Только верою. С. 282.

⁷ *Персонализм Мунье*... — Мунье (Mounier) Эмманюэль (1905–1950) — основатель и ведущий теоретик французского персонализма, создатель журнала «*Esprit*» («Дух», октябрь 1932), которым руководил до самой смерти (за исключением 1941–1944, когда журнал был запрещен оккупационными властями, а Мунье находился под арестом). В основе учения Мунье лежит признание абсолютной ценности личности, находящейся в постоянном творческом самоосуществлении: личность первична по отношению к любым социальным системам, материальной и экономической необходимости. Идеи Мунье стали теоретической основой различных направлений социальной теологии: теологии труда, теологии личности, теологии революции, теологии освобождения. Персоналистская версия христианства способствовала переориентации официальной доктрины современного католицизма. Работы: «Надежда отчаявшихся» (1995); «Манифест персонализма» (1999).

⁸ *У католицизма даже не хватило смелости подойти к отдушине, которую ему предлагал Тейяр-де-Шарден!* — Тейяр де Шарден (Teilhard de Chardin) Пьер (1881–1955) — французский католический философ и теолог, биолог, геолог, палеонтолог, археолог, антрополог. Внёс значительный вклад в палеонтологию, антропологию, философию и католическую теологию; Член ордена иезуитов (с 1899) и священник (с 1911). Один из первооткрывателей синантропа. Один из создателей теории ноосферы (наряду с Владимиром Вернадским и Эдуардом Леруа), создал своего рода синтез католической христианской традиции и современной теории космической эволюции.

⁹ Пьер Бейль был совершенно прав, когда еще в XVII веке писал, что «если бы отец семейства, король, администратор, капитан корабля и т. д. поступали бы так, как по отношению к своему творению, поступает Бог, мы бы выразили им последнее из порицаний». — Бейль (Bayle) Пьер (1647–1706) — французский философ и публицист, представитель скептицизма XVII в. Будучи энциклопедически образованным человеком, способствовал пропаганде научных знаний, издавая с 1684 г. научный журнал «Новости литературной республики». Философское мировоззрение Бейля сформировалось под влиянием как античного скептицизма (пирронизма), так и идей современных ему мыслителей: М. Монтеня, Б. Паскаля, Р. Декарта.

¹⁰ *Человечество вступило в новый эон...* — Эон (от др.-греч. αἰών — «век, эпоха, вечность», время жизни, поколение) — понятие в древнегреческой философии, обозначающее течение жизни.

¹¹ *Веками, пишет Шестов <...> «вопрос ставится именно так — либо разум, либо вера».* — Шестов Л. И. Sola Fide — Только верою. С. 270.

¹² *Ведь писал же Пикассо и повторил же за ним Артур Кестлер, что они «подошли к коммунизму, как к источнику чистой воды!».* — Пикассо (Picasso) Пабло Диего Хосе Франсиско де Паула Хуан Непомусено Мария де лос Ремедиос Сиприано де ла Сантисима Тринидад Мартир Патрисио Руис и Пикассо (1881–1973) — испанский художник, скульптор, график, театральный художник, керамист и дизайнер. Основоположник кубизма (совместно с Жоржем Браком и Хуаном Грисом), в котором трёхмерное тело в оригинальной манере рисовалось как ряд смещённых воедино плоскостей. Пикассо много работал как график, скульптор, керамист и т. д. Вызвал к жизни массу подражателей и оказал исключительное влияние на развитие изобразительного искусства в XX в. — Кёстлер (Koestler) Артур (1905–1983) — британский писатель и журналист, уроженец Венгрии, еврейского происхождения. Наиболее известен по роману «Слепящая тьма» (1940) об эпохе «большого террора» в СССР второй половины 1930-х гг. Писал статьи для Британской энциклопедии.

¹³ *...Эдгар Морен, утверждал, что молодежь его поколения «записывалась в коммунистическую партию, как в Средние Века вступали в религиозный орден».* — Морен (Morin) Эдгар (р. 1921) — французский философ и социолог. Основные работы посвящены современной западной цивилизации, массовой культуре, месту интеллектуалов в нынешнем мире. Опираясь на идеи Жака Моно, Джона фон Неймана, Ильи Пригожина и др., развивает проект комплексной социологии, в центре которой — принципы непредопределённости, самоорганизации и диалогичности. Ввел формы «социологической вылазки», группового, близкого к этнографическому обследованию и описания «одного случая» — «Коммуна во Франции: Метаморфозы Плезеве» (1967) и «Слухи в Орлеане» (1969), а также жанр социологического дневника («Калифорнийский дневник», 1970), а также использование фото- и кинодокументов в социологии (документальный фильм «Хроника одного лета», 1961). Сводный труд, обобщающий теоретические взгляды Морена, — шеститомный «Метод» (1977–2004).

К. Д. Померанцев
Великий разумоборец

Печатается по изданию: Русская мысль. 1969. 27 февраля. № 2727.

¹ *Как Мефистофель <...> он простерт...* — Цитата из поэмы А. Белого «Первое свидание» (1921).

² *...с Дунсом Скотом, считавшим, что «человеческий интеллект ограничен и может познавать лишь то, что он абстрагирует из данных чувственного знания»...* — См. примеч. 4 к статье Н. А. Бердяева «Древо жизни и древо познания (Л. Шестов. “На весах Иова. Странствование по душам”)» в наст. антологии.

³ *...с Николаем Кузанским за его “Docta ignorantia” («Ученое незнание»)* ... — См. прим. 2 к статье Н. А. Бердяева «Древо жизни и древо познания (Л. Шестов. “На весах Иова. Странствование по душам”)» в наст. антологии.

⁴ *... утверждал Гегель — «должно оправдать себя даже содержание религий».* — Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*. В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2. С. 331.

Ю. Б. Марголин
Антифилософ

Печатается по изданию: Новый журнал. 1970. Кн. 99. С. 224–236.

Марголин Юлий Борисович (1900–1971) — русско-еврейский писатель, публицист, историк и философ, деятель сионизма. В 1923–1929 гг. Ю. Б. Марголин учился на философском факультете Берлинского университета. В 1929 г. получил диплом доктора философии, написав по-немецки диссертацию «Grundphänomene des intentionalen Bewußtseins». Интересовался русской литературой и поэзией, участвовал в семинаре Ю. И. Айхенвальда, сотрудничал в газете сменовеховцев «Накауне». До 1936 г. жил в Польше, откуда репатрировался в Палестину. Начало Второй мировой войны застает его в Лодзи, куда он приехал из Палестины по личным делам и навестить родителей, затем он оказывается в Пинске, который был занят советскими войсками в сентябре 1939 г. 19 июня 1940 г. сотрудники НКВД арестовывают его в Пинске и отправляют в ГУЛАГ с формулировкой «подозрение в шпионаже». В начале марта 1946 г. он, как польский гражданин, репатрируется поездом Славгород — Варшава. Уже в середине сентября 1946 г. на теплоходе «Гелиополис» отбывает из Марселя в Хайфу и прибывает в Палестину в конце сентября, начале октября 1946 г. В период с 15 декабря 1946 г. и по 25 октября 1947 г. пишет автобиографическую прозу «Путешествие в страну зе-ка». В феврале 1950 г. Ю. Б. Марголин выступает в ООН на сессии Экономического и Социального Совета с личными свидетельствами о советских лагерях в системе ГУЛАГ. В 1951 г. Ю. Б. Марголин участвовал в Индийском Конгрессе Деятелей Культуры в Бомбее и добился принятия резолюции протеста против системы концлагерей вообще и включая ГУЛАГ в Советском Союзе.

Соч.: Путешествие в страну зе-ка. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1952.

См. о нем: Чижик С. Н. Судьба одной прокламации: израильский коммунизм против Юлия Марголина. Собрание статей и выступлений, обращений и писем Ю. Б. Марголина 1946–1957 гг. Иерусалим, 2002; Якобсон А. А. Фрагменты из Марголина: Попытка реквиема // *Время и мы*. 1978. № 29. С. 118–135.

¹ ...«философом <...> жизни и смерти». — См. наст. антологию. С. 427.

² *Последним основанием разума является очевидность: facultas intuenti* — так определял разум в XVIII веке ученик Лейбница Христиан Вольф. — Вольф (Wolff) Христиан (1679–1754) — немецкий философ, представитель рационализма. Профессор математики и философии в Галле (1706–1723 и с 1740) и Марбурге (1723–1740), где в числе его слушателей был М. В. Ломоносов. Вольф выступил главным образом как популяризатор и систематизатор идей Г. Лейбница. Психологию Вольф делил на эмпирическую и рациональную: первая рассматривает душу со стороны ее связи с телом, вторая же занимается неизменной, бессмертной душой. Философия Вольфа и его школы господствовала в немецких университетах вплоть до появления «критической философии» Канта и получила распространение также в других странах. Сочинения Вольфа, написанные на немецком языке, во многом определили немецкую философскую терминологию. *Осн. труд в рус. пер.:* «Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды» (СПб., 1765).

Н. Д. Татищев

Лев Шестов

Печатается по изданию: *Русская мысль*. 1971. 10 июня. № 2846. С. 5.

Татищев Николай Дмитриевич (1902–1986) — русский писатель эмигрант, критик, публицист, мемуарист. Граф; родился в Петербурге. В начале 1919 г. под чужой фамилией вступил в Красную Армию; на фронте перешел на сторону Белой Армии. В ноябре 1920 г. из Крыма эмигрировал в Константинополь, позже поселился близ Парижа.

Соч.: *Кривой* // *Числа*. Париж, 1934. № 10. С. 150–166; *Отступление* // *Круг: Альманах*. Берлин, 1936. С. 74–91; *Поэт в изгнании* // *Новый журнал*. 1947. № 15; *Проблема покаяния у Достоевского* // *Возрождение*. Париж, 1953. № 139. С. 85–88; *На персидской границе* // *Грани*. Франкфурт, 1955. № 25. С. 125–131; *Письмо в Россию*. Париж, 1972. Пять статей Татищева воспроизведены в книге: Борис Поплавский в воспоминаниях современников. СПб.; Дюссельдорф: Logos, Голубой Всадник, 1993. С. 100–133.

В. Н. Ильин

Л. И. Шестов. «Апофеоз беспочвенности»

Печатается по изданию: *Русская мысль*. 1975. № 3072. С. 10.

¹ ...где Георг Брандес ничего не понял, как и в других пьесах творца «Призраков», зато он нашел гений в таком на редкость бездарном глупце как Бьёрнстерне Бьёрнсоне... — Бьёрнсон Мартиниус Бьёрнстjerne (Bjørnstjerne)

(1832–1910) — норвежский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе 1903 г. Бьёрнсона считают одним из четырёх великих норвежских писателей; остальные три — Генрик Ибсен, Юнас Ли и Александр Хьелланн. Бьёрнсон написал слова норвежского национального гимна «Да, мы любим этот край» (Ja, vi elsker dette landet)

² ...«где, как нам кажется, небо сходится с землей»... — Цитата из рассказа А. П. Чехова «Зиночка» (1887).

³ ...с холодным вниманием вокруг — / и убедись, что и жизнь и творчество / Такая пустая и глупая шутка... — Вольное цитирование стихотворения М. Ю. Лермонтова «И скучно и грустно» (1840).

⁴ ... (например, Св. Григорий Нисский... — Григорий Нисский (Γρηγόριος Νύσσης) (ок. 335–394) — христианский богослов и философ, епископ г. Ниссы. Святой, отец и учитель Церкви. Один из трёх великих «каппадокийцев» — младший брат Василия Великого, близкий друг Григория Богослова, входил с ними в каппадокийский кружок.

⁵ ...мало ли еще какими поистине ужасными словами, и где совсем не до литературно-метафизической, и даже не до «божественной игры в творчество» А. Н. Скрябина в его Третьей симфонии. — Скрябин Александр Николаевич (1872–1915) — русский композитор и пианист, педагог, представитель символизма в музыке. Первым использовал в исполнении музыки цвет, тем самым ввёл понятие «светомузыка». Сочинения: Для оркестра — 3 симфонии (1900–1904, 3-я – Божественная поэма), симфонические поэмы Мечты (1898), Поэма экстаза (1907), Прометей (Поэма огня; с фортепиано и хором, 1910); концерт для фортепиано с оркестром (1897); для фортепиано — 10 сонат (1892–1913), 29 поэм, 26 этюдов, 90 прелюдий (в т. ч. 24 прелюдии ор. 11), 21 мазурка, 11 экспромтов, вальсы и др.

⁶ ...гностик Василид называл «великим неведением» (ге мегалэ агнойя). — «Стремление к высшему должно исчезнуть, ибо вызывалось оно некоторым знанием о Не-Сущем, которого по разделении уже нет. Поэтому даже отъединенное от Бога бытие страдать не будет, погруженное в “великое неведение” (he megalé ágnotia), в чем и находит себе оправдание создавшее мир воление Божье». См.: Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (офиты и Василид) // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 71. — Василид, Базилид (Βασιλείδης; Basilides) — деятель раннего гностицизма, наставник из Александрии Египетской, учивший в 117–138 гг. н. э. Его учителем был Менаандр Антиохийский или некий Главкиад, якобы ученик апостола Петра. По некоторым данным, Василид проповедовал у персов. От сочинений Василида, как и от многих других гностиков, сохранились только цитаты в трудах его оппонентов, в основном апологетов христианства. Считается, что он был автором «Экзегетики» — обширного комментария к Евангелию.

⁷ И трудное утешение бесспорно великого А. С. Хомякова в том, что «с нами Бог оставленный Богом». — Ильин имеет в виду следующие строки: «Зло подступало к Сыну Человеческому, и Он остался неприступен злу; был искушаем и победил искушения; единый правый и единый чистый, Он принял на Себя из любви к грешнику тяжесть, поношение и кару греха, которого гнушался: испытанный скорбью, унижением и смертью, Он принял скорбь, унижение и смерть за преступников, не признававших Его, за кровожадных людей, умертвивших Его, за малодушных, отрекавшихся от Него; Владыка всего творения и достойный славы Божественной, Он всему покорился, по-

корился до того, что даже почувствовал Себя оставленным от Самого Бога*; но не покинул людей, Своих братьев, на заслуженное ими бедствие» (Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания парижского архиепископа // Хомяков А. С. Сочинения. В 2 т. М.: Московский философский фонд; Медиум; Вопросы философии, 1994. Т. 2. С. 93).

В. К. Зелинский

Большой молчаливый

Печатается по изданию: Вестник РХД. 1979. № 4 (130). С. 123–162.
Примечания автора (2016 г.).

Зелинский Владимир Корнельевич (р. 1942) — православный священник, д-р богословия, писатель, журналист, переводчик. Окончил филологический факультет МГУ. С 1991 г. живет в Италии.

Соч.: Приходящие в Церковь (Париж, 1983), *A fin que le monde croie...* (Дабы уверовал мир... (фр.), Париж 1989), Открытие Слова (М., 1993), Взыскую Лица Твоего (Киев, 2007; Тюмень, 2012), Наречение имени (Киев, 2008), *Mistero, Cuore, Speranza* (Тайна, сердце, упование. ит., 2010), Ребенок на пороге Царства (М., 2012; Тюмень, 2014) и др.

См.: о нем: *Нежный Ал.* От образа — к образу. Заметки о книге священника Владимира Зелинского «Взыскую Лица Твоего» // *Континент*. 2010. № 143; Поиски Бога. Рецензия на книгу Владимира Зелинского «Взыскую Лица Твоего» // *Вестник РХД*. 2015. № 203; Vladimir Zelinskij; *Mistero, Cuore, Speranza. Invito alla spiritualità ortodossa*. *Civiltà Cattolica*, 2011. *Dennes M. V. Zielinski, Otkrytie slova (La découverte de la parole)*, Moscou, Put', 1993 // *Revue philosophique de France et de l'étranger*. Paris: PUF, 1996. № 2. P. 299–300.

¹ В 2001 г. в издательстве YMCA-PRESS, вышли «Лекции по истории греческой философии», подготовленные Анатолием Ахутиным. Архив Льва Шестова, насколько нам известно, пока не опубликован, за исключением его переписки, собранной Н. Барановой-Шестовой в двухтомнике «Жизнь Льва Шестова» (Paris: La Presse Libre, 1983).

² *Авадон*. — В переводе Библии Российского Библейского Общества изд. 2011 г.: «Гибель и смерть».

* «Боже мой, Боже мой, векую мя еси оставил?» <Мф 27: 46; Пс 21: 2>.

ПЕРЕВОД ИНОЯЗЫЧНЫХ ВЫРАЖЕНИЙ И ТЕРМИНОВ

Ad absurdum (лат.) — до нелепости, до бессмыслицы.

A contrario (лат.) — от противного. В логике — метод доказательства, заключающийся в доказательстве невозможности положения, противоречащего доказываемому.

A priori (лат.) — из предшествующего; знание, полученное до опыта и независимо от него.

Ad majorem gloriam (лат.) — К вящей славе.

Ad usum delphini (лат.) — «для использования дофином») — учебная библиотека греческой и латинской классики, предназначенная для воспитания Людовика Великого Дофина, сына Людовика XIV. В переносном смысле: 1) «очищенные» и адаптированные издания классики; 2) краткое, занимательное и необременительное, но содержательное изложение учебных дисциплин.

Advocatus diaboli (лат.) — адвокат дьявола. Источник выражения — процедура канонизации католического святого, один из участников которой (*advocatus diaboli*) перечисляет пороки канонизируемого, стремясь опорочить его святость, в то время как в защиту второго (*advocatus dei*) входит перечислить достоинства, и если последние перевешивают, происходит причисление к лику святых.

Allgemeinheit (нем.) — всеобщность, общественность.

Alles ist leer, alles ist gleich, alles war (нем.) — Все пусто, все равно, все уже было.

Allgemeingültigkeit (нем.) — общезначимость, общеобязательность.

Also sprach Zarathustra (нем.) — так говорил Заратустра.

Amor Dei intellectualis (лат.) — интеллектуальная любовь к Богу.

Amor fati (лат.) — любовь к року. Выражение стоиков. У Ницше — радостное принятие судьбы сверхчеловеком.

An sich (нем.) — сам по себе.

Anathema sit (лат.) — анафема.

Argumentum ad hominem (лат.) — аргумент к человеку; логическая ошибка, при которой аргумент опровергается указанием на характер.

Argumentum baculinum (лат.) — «палочный» довод. Убеждение силой; в переносном смысле — осязаемое доказательство.

Bona fide (лат.) — добросовестно, чистосердечно.

Capitis diminutio maxima (лат.) — Потеря части гражданских прав (лат.).

Causerie (франц.) — непринужденный разговор, болтовня.

Cogitatio (лат.) — мысль.

Cogito (лат.) — мыслю, думаю.

Comprendre c'est pardonner (франц.) — извиняем то, что понимаем.

Conformitas intellectus et rei (лат.) — соответствие интеллекта и вещи.

Credo ut intelligam (лат.) — верю, чтобы понять.

Credo ut vivam (лат.) — верю, чтобы жить.

Danse macabre (лат.) — пляска смерти.

De facto (лат.) — фактически, на деле.

De gustibus aut nihil aut bene (лат.) — о вкусах либо хорошо, либо ничего.

De la musique avant toute chose! (франц.) — музыка превыше всего.

De la musique avant toute chose, et tout le reste est littérature (франц.) — музыка превыше всего — и все остальное литература.

De omnibus dubitandum (лат.) — во всем следует сомневаться.

De profundis clamavi (лат.) — из глубины воззвал.

Deitas (лат.) — Божество.

Der Antichrist (нем.) — антихристианин.

Deus ex machina (лат.) — Бог из машины.

Ding an sich (нем.) — вещь сама по себе.

Dionysos gegen den Gekreuzigten (нем.) — Дионис против распятого.

Docta ignorantia (лат.) — ученое незнание; умудренное неведение.

Ein Buch für Alle und Keinen (нем.) — книга для всех и ни для кого.

Embarras de richesse (франц.) — чрезмерное богатство выбора; разнообразие, затрудняющее выбор.

En plein air (франц.) — на открытом воздухе.

Enfant terrible (франц.) — несносный ребёнок, человек, ставящий других в неловкое положение своей бестактной непосредственностью, нескромными вопросами.

Eo ipso (лат.) — тем самым, вследствие этого, в силу этого.

Every inch a King (англ.) — каждый дюйм Король; самый настоящий, до мозга костей.

Evolution créatrice (франц.) — творческая эволюция.

Ex nihilo nihil fit (лат.) — Из ничего ничто не происходит.

Ex profundis (лат.) — из глубины.

Facultas intuendi (лат.) — способность усмотрения.

Faits divers (франц.) — происшествия, разные случаи, которые помещаются в газетной хронике.

Fata volentem ducunt, nolentem trahunt (лат.) — желающего судьба ведёт, нежелающего тащит.

Fatum (лат.) — судьба.

Festes Land (нем.) — земля, суша.

Galgenhumor (нем.) — горький юмор, мрачный юмор, наигранное веселье, юмор висельника.

Geburt der Tragödie (нем.) — рождение трагедии.

Grand-homme (франц.) — великий человек.

«Gut und Böse, Gut und Schlecht», а на странице 17 читаем: «Jenseits von Gut und Böse»... Dies heisst zum Mindesten nicht «Jebseits von Gut und Schlecht» (нем.) — «Добро и зло, Хорошее и плохое» <...> «По ту сторону добра и зла»... Это, по меньшей мере, не значит: «по ту сторону хорошего и плохого» (Пер. К. А. Свасьяна).

Habitus (лат.) — внешность, наружный вид, внешний вид человека.

Handbuch (нем.) — руководство, справочник.

Hinausinterpretieren (нем.) — интерпретировать наружу.

Hineininterpretieren (нем.) — интерпретировать вовнутрь.

Homo homini lupus (лат.) — человек человеку волк.

Homunculus (лат.) — зародыш.

Ibi parva ubi bene (лат.) — где хорошо, там (и) родина.

Imprimé (франц.) — напечатанное.

In mundo non datur casus (лат.) — в мире не бывает случайностей.

In potentia (лат.) — в потенции, в возможности.

Ipso facto (лат.) — в силу самого факта, явочным порядком.

L'ordre vital, voulu (франц.) — жизненный, желаемый порядок,

L'ordre inerte (франц.) — внутренний порядок.

Last, not least (лат.) — последнее по счету, но не по важности.

Lebensphilosophie (нем.) — философия жизни.

Lehrbuch (нем.) — учебник.

Locus minoris resistentiae (лат.) — место меньшего сопротивления.

Malgré lui (франц.) — вопреки его воле.

Manuscript pour l'impression (франц.) — рукопись для печати.

Matrazengruft (нем.) — постель неизлечимого больного.

Memento (лат.) — помни.

Minimum (лат.) — крайне мало.

Mit beleidigender Klarheit (нем.) — с оскорбительной ясностью.

More geometrico (лат.) — геометрическим способом.

Nach so exakte (нем.) — какой бы строгой она ни была.

Nature morte (лат.) — натюрморт, мертвая природа.

Néant (франц.) — небытие, ничто.

- Nein, Philosophie ist Besinnung (нем.) — Нет, философия есть осмысление.
Nihil omnium rerum (лат.) — Ничто всех вещей.
Non sequitur (лат.) — не следует. Логическая ошибка, состоящая в том, что положение, которое требуется доказать, не вытекает из приведенных в подтверждение выводов.
He Novum Testamentum in Vetere, но Vetus Testamentum supra Novum (лат.) — Не новый завет в Ветхом, но Ветхий завет выше.
Nur für die Schwindelfreie (нем.) — только для не боящихся головокружения.

- Opuscula critica (лат.) — критические статьи.
Ossa arida audite verbum Dei (лат.) — кости сухие! слушайте слово Господне! (Иез 37: 4).

- Par excellence (франц.) — по преимуществу.
Parlez moi de ça (франц.) — расскажите мне об этом.
Per definitionem (лат.) — по определению.
Peream, fiat mundus (лат.) — пусть погибну я, но да будет мир.
Pereat mundus, fiam (лат.) — пусть погибнет мир, но да буду я.
Pereat mundus, fiat voluntas mea (лат.) — пусть погибнет мир, но свершится воля моя.
Perpetuum mobile (лат.) — вечный двигатель.
Philosophia Perennis (лат.) — вечная философия.
Philosophie irresponsable (франц.) — безответственная философия.
Pia desideria (лат.) — благие пожелания, благие намерения. О хороших, но мало исполнимых, далеких от реальности намерениях, планах, мечтах.
Post hoc, ergo propter hoc (лат.) — после этого, значит по причине этого. Ошибка, состоящая в том, что предшествующее событие признается причиной последующего события.
Post-scriptum (лат.) — после написанного.
Potestas clavium (лат.) — власть ключей.
Primum vivere, deinde philosophari (лат.) — прежде жить, а уж затем философствовать.
Pro domo sua (лат.) — в защиту своего дома.
Profession de foi (франц.) — исповедание веры.
Pudet, irreptum impossibile (лат.) — неловко, глупо, невозможно.

- Ratio (лат.) — разум.
Redacteur (лат.) — редактор.
Ressentiment (франц.) — мстительность.
Roma locuta, causa finita (лат.) — Рим высказался, дело закончено; о непрекаемости суждения.

- S'abêtir (франц.) — тупеть, глупеть.
Self made man (англ.) — человек, сделавший сам себя.
Stat baculus in angulo, ergo pluit (лат.) — посох в углу, следовательно, идет дождь.
Sua sponte (лат.) — по собственному желанию, добровольно.

Sub specie aeternitatis (лат.) — с точки зрения вечности.

Sub specie moralitatis (лат.) — с точки зрения морали.

Sub specie mortis (лат.) — с точки зрения смерти.

Suffrage universelle (франц.) — всеобщее избирательное право.

Summa ratio — summum absurdum (лат.) — осуществление разума — осуществление абсурда.

Suum cuique (лат.) — каждому свое.

Tertium non datur (лат.) — третьего не дано; закон исключенного третьего.

Testimonium paupertatis (лат.) — свидетельство о бедности; признание слабости, несостоятельности в чём-либо; свидетельство чьего-либо скудоумия.

The time is out of joint (англ.) — время вывихнулось; пала связь времен; повалась дней связующая нить.

To timiotaton (др.-греч.) — самое важное, ценное, значительное.

Toutes proportions gardées (франц.) — при равных условиях.

Übermensch (нем.) — сверхчеловек.

Veritates aeternae (лат.) — вечные истины.

Versuchskaninchen (нем.) — подопытный кролик.

Voluntas (лат.) — воля, желание.

Von der Nächstenliebe (нем.) — О любви к ближнему.

Was das Gesetz als ideale Einheit leistet, nämlich in der Weise der allgemeinen Aussagebedeutung eine Unzahl von möglichen Einzelfällen logisch in sich zu befassen, das kann keine Anschauung, und wäre es die göttliche Allerschauung, leisten» (нем.) — То, что дает в результате закон как идеальное единство, а именно как общее значение высказывания, логически включает в себя бесчисленное множество возможных отдельных случаев, которое не может представить никакое созерцание, будь это даже божественное все видение (пер. В. И. Молчанова).

Weltanschauungsfresser (нем.) — Пожиратель мировоззрений.

Zukunftstaat (нем.) — государство будущего.

Zur Genealogie der Moral (нем.) — генеалогия морали.

Zur Kenntnis des Visionismus (нем.) — к пониманию визионизма.

Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (др.-греч.) — переход (рассуждения) в другую область; ошибка, приводящая к смешению понятий и к игре слов.

Μίανρον (τα μιάρά, др.-греч.) — нечистое.

Ουσία (др.-греч.). — сущность.

Ριζώματα πάντων (др.-греч.) — о «корнях всего».

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абрамов А. И. 612
Аверченко А. Т. 624
Августин Блаженный 6, 328, 388,
389, 491–493, 524, 576, 578, 664,
671, 684
Авенариус Р. 404, 671
Авербах Л. Л. 659
Аверроэс 400, 670,
Авраамий Смоленский 551
Авриль М. 644, 680
Аврутин А. 642
Автономова Н. С. 592, 680
Адамович Г. В. 390, 483, 533, 668,
669, 682, 683, 686, 687, 691
Адлер В. 677
Айхенвальд Ю. И. (псевд. Каменец-
кий Б.) 17, 78, 175, 346, 592, 593,
605, 628, 656, 687, 694
Акиба Рабби 360, 662
Аксаков К. С. 478
ал-Газали 670
Александр I 6
Александр II 6, 603
Александр II, папа 679
Александр III 6
Александр VI, папа 664
Александров Г. А. 653
Алексинский Г. А. 657
Альтюссер Л. 564
Анаксимандр 464
Ангарский Н. С. 325, 650, 651
Андерсон Д. 651
Андлер Ш. 423, 674
Андреев Л. Н. 59, 161–164, 167, 175,
176, 178, 192–194, 210–212, 216,
220, 222, 232, 325, 600, 619, 621,
622, 624, 627–629, 634, 651
Анненков П. В. 675
Ансельм Кентерберийский 685
Антипова Р. Н. 618, 619
Антисфен 528, 530, 690
Антонов-Овсенко В. А. 658
Антоновский Ю. М. 593
Апрышко П. П. 642
Аристотель 56, 280, 293, 296, 299,
302–304, 309, 328, 356, 363–365,
367, 369, 371, 374, 378, 391, 392,
400, 409, 429, 448, 460, 492, 506,
507, 513, 527, 528, 530, 532, 537,
544, 550, 568, 576, 583, 585, 615,
664, 670, 687
Арно А. 656
Аросев А. Я. 349, 350, 658
Аросева О. А. 658
Архангельский В. Г. 328, 652, 653
Арцыбашев М. П. 162, 620
Асмус В. Ф. 576
Ахутин А. В. 9, 612, 697
Баадер Ф. К. 692

- Базаров В. А. 137, 176, 228, 615
 Байрон Дж. Г. 183, 198
 Бакунин М. А. 624, 675, 684
 Балаховская Т. И. 13
 Баленко Е. 13
 Бальзак О. де 633
 Бальмонт К. Д. 617, 621, 628
 Банзен Ю. Ф. 221, 630
 Баранова-Шестова Н. Л. 11, 607, 641,
 646, 655, 660, 672, 697
 Барсова Л. Г. 654
 Барт К. 376, 385, 420, 578, 579, 665,
 668
 Батай Ж. 678
 Батюшков Ф. Д. 647
 Баур Ф. 653
 Безыменский А. И. 350, 659
 Бейль П. 533, 693
 Белинский В. Г. 5, 58, 59, 64, 65, 67,
 167, 186, 196, 200, 204, 249, 374,
 430, 437, 478, 516, 553, 593, 602,
 603, 627, 629, 664, 665, 675
 Бельй А. 159, 324, 535, 617, 618, 627
 Бёме Я. 331, 374, 468, 532, 653, 692
 Бентам И. 653
 Берг Е. Н. 676
 Бергсон А. 6, 293, 313, 315, 316, 317,
 336, 339, 352, 353, 356, 380, 381,
 383, 392, 422, 565, 644, 645, 666,
 671, 674, 678
 Бердяев Н. А. 5, 7, 9–13, 80, 105,
 107–114, 116–119, 121–126, 165,
 176, 177, 239, 251, 252, 361, 406,
 408, 414, 426, 427, 438, 441, 442,
 452, 454, 459, 468, 469, 495, 502,
 532, 534, 538–540, 549, 551, 552,
 554, 570, 573, 577, 585, 596, 601,
 604–613, 624, 632, 633, 635, 641,
 649, 662, 672, 675, 685, 694
 Беркли Дж. 653, 674
 Бернштейн Э. А. 639
 Беспрозванный Г. 350, 659
 Бланки Л.-О. 478, 681
 Блан Л. 681
 Блауберг И. И. 674
 Блок А. 6, 163, 324, 325, 546, 618,
 620, 621, 624, 651
 Блондель М. 671
 Боборыкин П. Д. 42, 597, 598,
 Бобринский П. А. 377, 666
 Бовуар С. де 691
 Богданов А. А. 615
 Богданов О. А. 649
 Бодлер Ш. 211, 251, 607, 629, 633, 667
 Боннефуа И. 524, 655, 688
 Борджиа Ц. 370, 664
 Вос Ш. дю 486, 683
 Боткин В. П. 430, 603, 665, 675
 Боцяновский Вл. 620
 Брак Ж. 693
 Брамс И. 629
 Брандес Г. М. К. 17–20, 23, 30–32, 34,
 35, 37, 86, 175, 178, 180–182, 196,
 232, 243, 247, 329, 416, 419, 422,
 431, 458, 462, 469, 470, 494, 505,
 538, 540, 553, 559, 593–595, 606,
 608, 628, 687, 695
 Браун Ф. А. 321, 647,
 Брежнев Л. И. 555
 Броун-Секар Ш. Э. 617
 Бруно Дж. 516, 614
 Брюншвик Л. 655, 656, 657, 671
 Брюсов В. 163, 221, 600, 617, 618
 Брянчанинов Д. А. 654
 Бубер М. 502, 540
 Букурешлев А. 655
 Булгаков В. Ф. 606
 Булгаков С. Н. 441, 459, 479, 480,
 495, 534, 539, 540, 600, 601, 613,
 635, 649, 677, 678, 685
 Булдакова В. В. 619
 Бунаков (Фондаминский) И. И. 668
 Бунатян (Бенатов) Л. М. 657
 Буниин И. А. 349, 350, 487, 655, 658,
 683
 Буташевич-Петрашевский М. В. 603
 Бутру Э. 400, 671
 Бьернсон Б. М. 553, 695, 696
 Бялый Г. А. 596
 Ваганова Н. А. 678
 Вагнер Р. 39, 368, 596, 629
 Вадимов А. 606
 Валь Ж. 461, 678
 Василид 555, 696
 Василий Великий 696

- Васильева М. А. 678
Ватсон М. В. 683
Вахненко Е. Е. 612
Введенский Александр И. 130, 131, 614, 615
Введенский Алексей И. 130, 614
Вебер М. 136, 664
Вейдле В. В. 523, 524
Вейнберг П. 681, 682
Венгеров С. А. 162, 593, 594, 608, 644
Венгерова З. А. 30, 175, 594, 595
Венгерова И. А. 594
Верлен П. 504, 607, 613
Вернадский В. 692
Вернер И. А. 76, 77, 604, 605
Веселовский А. Н. 647
Виан Б. 691
Виейра ди Алмейда Ф. Л. 383, 667
Виктория (королева Великобритании) 421
Виндельбанд В. 614
Витте С. Ю. 625
Вишняк М. В. 651
Владиславлев М. И. 136
Войславская Д. 503
Волжский (Глинка) А. С. 105, 608, 609,
Волынский А. Л. 42, 597, 598
Вольтер Ф. М.-А. 6, 396, 519, 580
Вольф Х. 542, 695
Ворожихина К. В. 13
Вундт В. 332, 653
Вюрцбах Ф. 660

Гадамер Х.-Г. 578
Гайдамович П. <Л. М. Добронравов> 349, 350, 657
Галеви Д. 655
Галич Л. <Л. Е. Габрилович> 164, 165, 167, 477, 622, 623, 680, 681, 682
Галлер А. фон 627
Галямичева А. А. 668
Ганзен А. и П. 683
Гарвей У. 597
Гарнак А. 434, 506, 676, 687, 689
Гартли Д. 653
Гартман Э. фон 293, 614, 680
Гаршин В. М. 595, 608
Гаст П. (Кёзелиц И. Г.) 41, 597
Гегбард Р. 18, 594, 628
Гегбардт О. фон 676
Гегель Г. В. Ф. 6, 151, 196, 293, 296, 309, 328, 337, 363, 368, 374, 391, 394, 395, 397, 409, 412, 428, 430, 432, 435, 443, 457, 464, 468, 473, 500, 501, 502, 516, 519, 535, 536, 537, 539, 577, 602, 616, 630, 664, 665, 667, 670, 678, 687, 692, 694
Гейне Г. 183, 198, 215, 217, 295, 422, 478, 481, 518, 629, 674, 681, 682, 688
Гервинус Г. 20, 182, 594, 628
Гердер И. Г.
Герцен А. И. 5, 64, 180, 478, 479, 601, 602, 622, 628, 636, 678
Герцык Е. К. 7, 8, 9
Гершензон М. О. 7, 63, 176, 484, 505, 547, 582, 601, 602, 606, 626, 677
Гершензон-Чегодаева Н. М. 602
Гессен И. В. 321, 646, 648
Гессен С. И. 648
Гёте И. В. 6, 20, 21, 22, 29, 171, 185, 256, 302, 303, 316, 594, 626, 628, 692
Гизетти А. А. 652
Гиппиус З. Н. (псевд. Антон Крайний) 162, 222, 478, 546, 595, 601, 604, 617, 618, 619, 642
Гловели Г. Д. 615
Глубоковский Н. Н. 527, 690
Гоголь Н. В. 5, 32, 58, 93, 136, 137, 472, 485, 488, 602, 603, 617, 618
Годин Я. 162, 620
Гойя Ф. 688
Голлербах Э. 613
Голосовкер Я. Э. 612
Гольденвейзер А. Б. 606
Гольцев М. 59, 601, 609
Гонорий II 679
Гончарова Н. С. 658
Гораций 687
Горбов Д. А. 634
Горнфельд А. Г. 162, 620, 674, 688
Горовиц Б. 602
Городецкий С. М. 621, 624

- Горький А. М. 5, 59, 175, 595, 600,
620, 621, 624, 650, 659
- Готье Ж. де 360, 662
- Гофман Э. Т. А. 302
- Гофштеттер И. А. 394, 670
- Грacheва А. М. 612
- Гревс И. М. 667
- Греко Ж. 691
- Грибоедов А. С. 136, 654
- Григорий VII, папа 531
- Григорий Богослов 696
- Григорий Нисский 555, 696
- Григорьев А. А. 167
- Грин А. 162, 620
- Грис Х. 693
- Грифцов Б. А. 7, 240, 593, 613, 633
- Гроотфельд Р. Я. 692
- Грот Н. Я. 8, 130, 131, 614
- Грушецкий А. 43, 598
- Грызлова Т. 13
- Гумбольдт А. фон 597, 636
- Гурин Д. 13
- Гуссерль Э. 9–12, 279–287, 289, 304,
332, 333, 356, 370, 371, 375, 380,
382, 383, 386, 391, 435, 443, 447,
458, 467, 500, 502, 506, 509, 524,
531, 535, 537, 543, 544, 554, 560,
568, 636, 637, 638, 639, 640, 653,
654, 660, 661, 662, 663, 667
- Гюго В. 621
- Гюйо Ж. М. 164, 623,
- Гюйон Ж. М. де 631
- Даньелу Ж. 587
- Дарвин Ч. 136, 277, 595, 597
- Даценко П. А. 13
- Декарт Р. 135, 284, 328, 347, 349,
380, 462, 506, 511, 522, 535, 537,
674, 693
- Делез Ж. 678
- Демидова С. А. 13, 592
- Демокрит 279, 637
- Демьян Бедный (Придворов Е. А.)
349, 659
- Джакометти А. 688
- Джемс (Джеймс) В. 238, 275, 315, 339,
384, 466, 468, 505, 631, 632, 644,
645, 671, 678
- Дзержинский Ф. Э. 350
- Диккенс Ч. 36, 41, 136
- Диоген Синопский 528, 690
- Дионисий Великий 279, 637
- Добролюбов Н. А. 595, 642
- Дойков Ю. 650
- Достоевский Ф. М. 9, 11, 12, 32, 57–
77, 80, 83–89, 91–94, 97, 105–108,
114, 117, 118, 125, 132, 134, 148,
159, 162, 164, 167, 170, 176–178,
193, 207–212, 214, 215, 217, 220,
221, 224, 230, 234, 236, 250–254,
256, 259, 262, 265, 268, 270–272,
274, 275, 312, 314–316, 329, 341,
345, 354, 361, 363, 366–369, 374,
376, 378, 379, 382–384, 386, 387,
389, 393, 395, 405, 406, 409, 414,
416, 417, 419, 420–423, 428, 430,
431, 439, 440, 457, 460, 462, 468,
471, 472, 480, 481, 484, 486, 487,
488, 489, 490, 492, 493, 494, 495,
498, 502, 505, 512, 522, 525, 533,
536, 540, 541, 546, 550, 559, 561,
569, 570, 576, 586, 589, 595, 598,
600–613, 617, 619, 626, 634, 637,
645, 647, 649, 655, 660, 665, 680,
683, 685, 689, 695
- Дружинин А. 637, 675
- Дуйн Р. ван 692
- Дюркгейм Э. 371, 664
- Дюррант Д. С. 618
- Евгения, императрица (Графиня Мон-
тихо) 636
- Ермичев А. А. 619, 624, 679
- Ермишин О. Т. 682
- Есенин С. А. 650
- Ефремин А. 659
- Жаботинский В. Е. 661
- Жильсон Э. 420, 443, 673
- Жорж Санд (Дюпен А.) 417, 673
- Жуковский В. А. 609
- Загуменный А. 14
- Зайцева Н. В. 668
- Закржевский А. К. 261, 634

- Закс Г. Д. 325, 650, 651
Зейффард В. 420, 673
Зелинский В. К. 556, 592, 697
Зенон Элейский 401
Зеньковский В. В. 431, 562, 581, 666, 676, 687
Зернов Н. М. 666
Зигварт Хр. 332, 653
Золотарев А. И. 631
Золя Э. 41, 223
Зомбарт В. 615
- Ибсен Г. 11, 160, 217, 236, 275, 302, 316, 341, 419, 481, 483, 485, 553, 617
Иванов Вяч. И. 6, 7, 478, 483–484, 582, 593, 596, 600, 601, 622, 682
Иванов-Разумник. Р. В. 164, 175, 324, 356, 593, 596, 618, 622, 627, 628, 629
Иванова Е. В. 595
Игнатий (Брянчанинов) 654
Игнатов В. И. 635
Игнатов И. Н. 276, 634, 635
Игнатова Е. Н. 635
Изгоев (Ланде) А. С. 164, 165, 167, 622, 623
Измайлов А. А. 162, 619
Ильин В. Н. 525, 552, 689, 695, 696
Ильин И. А. 612
Иоанн Дунс Скот 365, 429, 536, 664
Иоанн Крест 528, 690
Ионов (Бернштейн) И. И. 325, 650, 651
- Йейтс У. Б. 688
- Казак В. 669
Казарян А. Т. 678
Кальвин Ж. 376, 665, 666
Каменецкий Б. см. Айхенвальд
Каменев Л. Б. 651
Каминка А. И. 648
Камю А. 564, 571, 590, 655, 691
Кант И. 6, 13, 18, 97, 100, 127, 131, 133–136, 148, 151, 161, 171, 179, 189, 206, 248, 256, 258, 282, 294, 297, 309–310, 314, 328–329, 336, 356, 364, 381, 400–401, 403–405, 409, 421, 432, 435, 443, 445, 464–465, 469, 473, 486, 494, 500, 509–513, 537, 540, 543–544, 546, 550, 585, 602, 612, 614, 627, 636–638, 661–662, 674, 677, 687, 695
- Кантемир А. Д. 136
Карамзин Н. М. 6, 136
Карлейль Т. 675
Карлин П. М. 631
Карсавин Л. П. 696
Карташев А. В. 297, 643
Катулл 669
Каутский К. 677
Келлер Г. 595, 654
Кестлер А. 534, 693
Киркегор С. (Киркегард) 9, 384, 408–414, 417, 419–421, 423, 428–431, 433, 438, 439, 443–446, 448, 449, 450, 452–455, 457–461, 468, 499, 501–502, 504, 506, 514, 516–519, 522, 524, 536, 539, 544, 559, 565, 569, 573–577, 585, 587, 589, 592, 672, 678, 687, 688
- Китс Д. 688
Клагес Л. 412, 672
Клеман О. 524, 525, 581, 688
Ковалевский П. Е. 643
Коган П. С. 349–350, 658–659
Коган Г. 356, 614, 661
Кожев А. 678
Козырев А. П. 678
Колосов Е. Е. 595, 596
Комков Вл. 619
Конради Э. 524, 672, 689
Конт О. 563, 664
Кончаловский П. П. 657
Коперник Н. 597
Королева А. 14
Короленко В. Г. 325, 620, 683
Корольчук Э. 635
Коростелев О. А. 618, 669
Кортасар Х. 655
Кранихфельд В. П. 593, 620
Красин Л. Б. 350, 659
Крейссиг Ф. А. 182, 628
Кривич В. 649

- Круглов А. Н. 612
Крылов И. А. 136
Кувалдин П. 350
Кузмин М. А. 649
Куприн А. И. 349–350, 624, 658
Курабцев В. Л. 13
Кювье Ж. 597
- Лавров А. В. 600, 627
Лавров П. Л. 622
Лавуазье А. Л. 597
Лазарев А. М. 238, 416, 632, 673
Лайель Ч. 597
Ламбле А. 633
Ланге Р. О. 647
Лансло К. 656
Лаплас П. С. 219, 629, 630
Лапшин И. И. 179
Ларионов М. Ф. 658
Лебедева В. Г. 613
Леви-Брюль Л. 660
Левин И. О. 50, 54–55, 201, 321, 472, 648
Левинас Э. 678
Левит С. Я. 601, 602
Левицкий С. А. 494, 684–685
Лейбниц Г. В. 287, 309, 501, 535, 540, 542, 593, 640–641, 695
Ленин В. И. 564–565
Леонов Л. М. 612
Леонтьев К. Н. 5, 275, 633–634
Леопарди Дж. 688
Лермонтов М. Ю. 5, 115, 162, 251, 503, 516, 550, 595, 610, 619, 634, 686, 696
Леруа Э. 692
Ли Ю. 696
Либман О. 637
Липпс Т. 332, 653–654
Литвин Е. Ю. 602
Ло Дж. 147, 615
Лобачевский Н. И. 317, 512, 645
Ловцкий Г. Л. 335, 346, 380, 419, 503, 546, 607, 654, 657, 660, 666, 673, 677, 686, 687
Локк Дж. 287, 593, 640
Лопатин Л. М. 615, 635
Лопатин Н. 223, 630, 679
- Лопухин А. П.
Лоран А. 13
Лосская В. 644, 680
Лосский А. Н. 679
Лосский Б. Н. 679, 682
Лосский Н. О. 462, 479–480, 679, 682, 684–685
Лотарева Д. Д. 646
Луначарский А. В. 325, 350, 627, 650–651, 659
Лундберг Е. Г. 319, 324–326, 646–647
Лурье С. В. 164–165, 167, 301, 340, 351, 355, 622–624, 644–645, 655, 660–661
Лютер М. 262, 286–287, 302, 347, 355, 361–368, 376, 383, 384, 388, 389, 409, 414, 417, 428, 429, 432, 440, 443, 450, 452, 481, 488–493, 525, 527, 529, 530, 535, 536, 576, 578, 666, 684, 689
Ляцкий Е. А. 593
- Майков А. Н. 604
Маймонид М. 356, 661
Маймон С. 356, 661
Макиавелли Н. 6, 597, 664
Маколкин А. 9
Малахиева-Мирович В. Г. 606, 645
Малларме С. 607
Мальстад 627
Марголин Ю. Б. 538, 694–695
Маритен Ж. 673
Маркс К. 532, 615, 664
Масарик Т. 679
Маслин М. А. 612, 642, 685
Махлин В. Л. 592
Мезьер А. Ж. Ф. 30, 595
Мейендорф И. 643
Мейер А. А. 166, 624
Мельгунов С. П. 643
Менандр Антиохийский 696
Мендельсон М. 662
Мережковский Д. С. 59–60, 80, 89, 123, 125, 150, 161, 162, 165, 176, 177, 251, 296, 297, 312, 477, 478, 494, 524, 600, 601, 604, 606, 607, 611, 616, 617, 618, 619, 624, 625, 633, 642, 646, 685

- Милль Дж. 653
 Милль Дж. Ст. 93, 136, 332, 512, 653, 687
 Мильская Л. Т. 601
 Милюков А. П. 603
 Миллюков П. Н. 375, 648, 665
 Минковский Г. 317, 645
 Минский Н. М. 293, 317-318, 478, 594, 609, 642, 668
 Миро Ж. 688
 Михайловский Н. К. 34, 35, 46, 108, 122, 143, 162, 166, 167, 176, 345, 487, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 609, 611, 622, 627, 652, 656, 683
 Мнухин Л. 644, 680
 Молинос М. де 631
 Молчанов В. И. 640
 Моно Ж. 693
 Монтень М. де 693
 Мопассан де Г. 487
 Морен Э. 534, 693
 Морозов П. О. 638
 Мотрошилова Н. В. 11
 Мчульский К. В. 618
 Мунье Э. 532, 692
 Мюссе А. де 183, 198, 628
 Мякотин В. А. 166, 625

 Набоков В. В. 6, 648
 Набоков В. Д. 321, 646, 648
 Натопи П. 563
 Некрасов А. Н. 615
 Невский В. И. 635
 Негрескул З. Ф. и М. П. 670
 Нежный Ал. 697
 Нейман Дж. фон 693
 Нестле Э. 527, 689
 Нивьер А. 676
 Никитин Е. Н. 615
 Никитин Н. 658
 Николаев П. А. 612, 669
 Николаев Р. 14
 Николай Кузанский 363, 536, 556, 626, 663, 671, 694
 Николь П. 656
 Николукин А. С. 608, 614, 618
 Ницше Ф. 6, 17, 31, 32, 35-46, 54-55, 57-59, 62-64, 67-73, 76-77, 79-80, 83-87, 89, 91-94, 97, 100, 108, 114, 125, 129, 132, 135-137, 144, 148, 160, 167, 169, 176, 178, 200-208, 210-213, 216-217, 220, 224, 227, 230-232, 234, 236-237, 243, 249-253, 256, 262, 267-268, 270, 288, 293, 295-296, 302, 317-318, 337-339, 341, 343-347, 354-355, 361-364, 366-368, 370, 372-373, 375-376, 382, 384, 386, 388, 406, 409-417, 420, 423, 428-429, 431, 438-440, 442-444, 460-462, 468-469, 471, 478, 481-482, 493-494, 503-505, 514, 517-518, 522, 532, 536, 540-541, 546, 562-563, 569, 576, 578, 593, 595-598, 600-607, 609, 615-617, 626, 631, 656, 660, 662-664, 672, 674, 688, 691
 Норвид П. 688
 Ньютон И. 136, 397, 509, 629, 645

 Обатнина Е. Р. 612
 Овсяннико-Куликовский Д. Н. 596
 Огарев Н. П. 478, 601
 Оккам У. 364, 664
 Октавиан Август 579
 Олигер Н. Ф. 162, 620
 Ольсен Р. 410, 412-413, 454, 672
 Оствальд В. 614

 Павленков Ф. Ф. 597
 Парен Б. 524, 688, 691
 Парменид 280, 416, 420, 462, 496-497, 525-526, 528, 530, 547, 556, 568, 585, 638
 Паскаль Б. 343-345, 347-348, 359, 361, 368, 376, 379, 383, 385, 387-388, 397, 414, 417, 428, 438, 440, 481, 515, 525, 556, 655-657, 671, 693
 Пастер Л. 597
 Пастернак Б. 6
 Пелагий 491-493,
 Перцов П. П. 7, 55, 600, 604, 620
 Петр Дамиани 467, 497, 527-528, 679
 Петрарка Ф. 688
 Пешехонов А. В. 164-168, 622-625
 Пикассо П. 534, 693

- Пилсудский Ю. 618
 Пирс Ч. С. 631
 Писарев Л. 216, 637
 Пифагор 213
 Платон 6, 56, 80, 278, 293, 296, 302, 304, 309, 328–329, 338–339, 535, 365, 391, 393, 443, 492–493, 496, 504, 506, 509, 511, 517, 528, 530, 541, 568, 576, 586, 614, 660–661, 669–670, 690
 Плеханов Г. В. 677
 Плотин 339–341, 344, 355, 361, 363, 365, 376–377, 379, 382–384, 386–388, 391, 393, 404, 417, 423, 443, 492, 496–497, 507–508, 524, 528, 536, 541, 545, 560, 565, 567–569, 572, 576, 586, 626, 669, 687
 Плутарх 470
 Полевой Н. А. 594
 Половцева К. А. 625
 Поляков А. П. 642
 Померанцев К. Д. 499, 523, 530, 535, 686, 688, 691, 694
 Помяловский Н. Г. 229, 630
 Порус В. Н. 626
 Постников С. П. 324, 650
 Потапенко И. 658
 Потемкин А. 524
 Превьер Ж. 691
 Пржевальский Н. М. 597
 Пригожин И. 693
 Примо де Ривера М. 675
 Пришвин М. М. 612, 621
 Прокопов Т. Ф. 618
 Протагор 366, 386, 668
 Прохаско О. П. 634
 Пружинин Б. И. 592
 Пушкин А. С. 5, 260, 436, 473, 477, 484, 502, 508, 516, 550–551, 593, 601–602, 604, 610, 619, 627, 638, 647, 649, 657, 677, 680, 682
 Равкин З. И. 613
 Радашкевич А. 686
 Радлов Э. Л. 615, 679
 Ратушина Д. В. 14
 Рачинский Г. А. 635
 Резниченко А. И. 600, 608, 678, 680
 Рейснер Л. М. 621
 Рембо А. 607, 688
 Ремизов А. М. 129, 176, 321–324, 406, 612, 613, 621, 649, 654, 672
 Ренан Э. 563
 Рескин Д. 658
 Риккардо Д. 653
 Риккерт Г. 152, 616
 Риль А. 38, 596
 Риман Б. 317, 645
 Римский-Корсаков Н. А. 503, 654
 Рихтер Р. 473, 680
 Ричль А. 676
 Робеспьер М. 681
 Розанов В. В. 5, 130, 162, 176, 373, 394–397, 478, 494, 540, 600, 604, 610, 613, 618, 619, 633, 634, 642, 670, 685
 Розенблюм Д. С. 651
 Рославлев А. С. 621
 Ротин Ф. И. 624
 Ртищев Ф. 651
 Рубинс М. О. 613
 Руднев Е. А. 615
 Руднев П. А. 613
 Рузвельт Ф. 682
 Русанов Н. С. 326, 652
 Руссо Ж-Ж. 6, 681
 Рязанов Д. Б. 321
 Сабанчиев Р. Ю. 14, 592
 Салтыков-Щедрин М. Е. 5, 37, 683
 Сантаяна Дж. 678
 Сапов В. В. 685
 Сапожков С. 642
 Сараева Е. Л. 627
 Сараскина Л. И. 649
 Сартр Ж.-П. 531, 533, 544, 554, 678, 691
 Саша Черный (Гликберг А. М.) 658
 Светлов Р. В. 669
 Свирский П. 658
 Святицкий Н. В.
 Святополк-Мирский П. Д. 625
 Сев Л. А. 320, 321, 647
 Северянин И. 621
 Секст Эмпирик 288
 Сендерев В. 606

- Сенека 299, 464, 644
Серафим Саровский 551
Сергий Радонежский 551
Сеферис Й 688
Сеченов И. М. 614
Сидаш Т. Г. 669
Скворцов-Степанов И. И. 615
Скворода Г. С. 666
Скиталец 163, 621
Скоб К. 13
Скоропадский П. 676
Скрябин А. Н. 555, 618, 655, 696
Слетова-Чернова А. Н. 652
Слишкин В. В. 659
Слобин Г. Н. 612
Соколов И. С. 624
Соловьев В. С. 5, 110, 120, 136, 170,
396, 466, 479, 480, 687, 502, 516,
540, 541
Сологуб Ф. К. 164, 175–178, 192, 195,
205, 211–214, 220, 221, 222, 229,
232, 251, 253, 263, 264, 483, 600,
622, 627, 634
Софокл 368
Спенсер Г. 563
Спиноза Б. 6, 151, 293, 295, 299, 300,
341, 356, 363, 367, 376, 379, 380,
381, 386, 387, 388, 389, 391, 393,
409, 427, 428, 438, 443, 468, 481,
496, 500, 504, 506, 510–512, 514,
516, 517–520, 522, 524, 526, 535,
537, 540, 544, 546, 550, 578, 585,
586, 661, 666, 674, 685–688
Сталин И. В. 6, 551, 651
Станкевич Н. В. 478, 665
Старобинский Ж. 655
Стасюлевич М. М. 83, 606, 627, 629,
652, 679
Стейла Д. 615
Стеклов Ю. М. 350, 659
Степун Ф. А. 668
Страхов Н. Н. 167, 670
Стриндберг А. 595
Струве Г. 657
Струве Н. А. 676
Струве П. Б. 477, 534, 609, 623, 685
Судакова А. 14
Суслова Л. А. 612
Татищев Н. Д. 549, 695
Татищева Д. Ф. 549
Тейяр-де-Шарден П. 533, 692
Терапиано Ю. К. 488, 684
Тереза Авильская 528, 690
Тернауцев В. А. 618
Тертуллиан 347, 378, 388, 409, 467,
685
Тилле А. 41, 597
Тиллих П. 560
Тименчик Р. Д. 669
Тихомиров Л. А. 652, 670
Толстой А. Н. 624, 658
Толстой Л. Н. 11, 35, 36, 39, 46–55,
57, 73, 80, 84–87, 89, 91, 97, 123,
129, 132, 134, 136, 144, 168, 177,
178, 200–208, 210, 211, 216, 217,
220, 227, 230, 236, 250, 259, 260,
264, 265, 268, 269, 275, 303, 312,
313, 316, 318, 325, 329, 341, 343,
354, 362, 363, 379, 383, 386, 388,
393, 402, 404, 406, 407, 414, 417,
419, 420, 431, 442, 458, 469, 472,
481, 482, 484–488, 491, 493–495,
505, 524, 537, 540, 550, 566, 567,
569, 570, 595, 599, 600, 606, 607,
611, 624, 627, 629, 644, 655, 658,
683, 689
Троицкий М. М. 136
Трубецкой Е. Н. 635
Трубецкой С. Н. 615
Трубникова Н. Н. 592
Трумэн Г. 482, 682
Тулов 406
Тургенев И. С. 36, 146, 186, 206, 217,
251, 487, 683, 683
Тэн И. 17, 30–32, 182–184, 198, 464,
469, 470, 505, 593, 658
Тютчев Ф. И. 5, 608, 647, 649, 669
Уайльд О. 161
Ульрици Г. 182, 628
Умин Т. 232, 631, 645
Унамуно М. 429, 629, 675
Успенский Г. И. 595, 611
Фалес 134, 383, 407, 463
Федоров А. М. 478

- Федоров Н. Ф. 526, 689
Федотов Г. П. 385, 667, 668
Фенелон Ф. 631
Фердинанд VIII 328
Фёрстер-Ницше Э. 606
Фехнер Г. Т. 71, 604
Фигнер В. Н. 334
Филарет (Дроздов В. М.) митр. 551
Филипп II 665
Филатов В. П. 679
Филиппов Б. 686
Филон Александрийский 355, 356, 429, 463, 661
Филонова Л. Г. 676
Философов Д. В. 161, 176, 604, 618, 619, 623–625, 649
Фихте И. Г. 466, 617
Фичино М. 671
Фишер К. 614
Фишер Ф. 630
Флобер Г. 662
Флоренский П. А. 5, 495, 540, 600
Фома Аквинский 328, 363, 365, 384, 429, 500, 527, 531, 535, 537, 673, 691
Фонвизин Д. И. 136
Фондан Б. 539, 667
Форе Г. 654
Фохт Б. А. 617
Франк С. Л. 164–168, 170, 176, 282, 495, 540, 541, 600, 601, 622–624, 626, 636, 638, 639, 643, 644, 685
Франс А. 275, 634
Франциск Сальский 631
Фреге Г. 653
Фрейд З. 672
Фролов Е. И. 653
- Хайдеггер (Гейдеггер) М. 363, 544, 554, 571, 592, 662, 663, 678
Херинг Ж. 383, 667
Хомяков А. С. 478, 556, 696, 697
Хьеллани А. 696
- Цан Т. фон 676
Целан П. 688
Целлер Э. 653
- Чаадаев П. Я. 5, 478
Чайковский Н. В. 297, 643
Чайковский П. И. 629
Челпанов Г. И. 406, 632, 672
Челпанова Н. Г. 688
Чемберлен Дж. 44, 598
Чернов В. М. 651
Чернышевский Н. Г. 5, 471, 595, 652
Чехов А. П. 5, 117, 159, 162, 168, 177, 180, 181, 207, 209, 211, 217, 219, 233, 236, 237, 253, 254, 263, 264, 341, 350, 431, 484, 487, 488, 493, 550, 611, 619, 631, 657, 683, 696
Чижик С. Н. 695
Чильиде Э. 688
Чистякова Э. И. 618
Чоран Э. М. 667
Чуковский К. И. 161, 163, 165, 167, 237, 619, 620, 631
Чулков Г. И. 321, 478, 621, 622, 649
- Шагинян М. С. 658
Шалапин Ф. И. 624
Шварцман А. 546
Шварцман И. М. 503, 546
Шварцман Ф. И. 654, 660
Шебуев Н. Г. 621
Шевцов А. В. 680
Шекспир У. 17, 18, 20, 22–24, 27, 29–35, 73, 129, 176, 180–182, 185–192, 195–200, 208, 209, 211, 217, 219, 228, 244–249, 256, 267, 303, 329, 341, 354, 368, 386, 417, 464, 468–472, 494, 495, 505, 514, 524, 550, 551, 593, 594, 595, 628, 633, 675, 688
Шелер М. 469, 554, 667
Шеллинг Ф. В. Й. 364, 368, 435, 537, 692
Шик М. В. 645
Шиллер И. К. Ф. фон 311, 368, 594
Шиллер Ф. К. С. 238, 632
Шишков Вяч. 612
Шлёцер Б. Ф. 343, 422, 436, 457, 523, 524, 655, 660, 674, 677, 678,
Шлоссер Ф. К. 136
Шмеман А. 643

- Шопенгауэр А. 39, 79, 131, 135, 137, 193, 202, 293, 309, 317, 331, 337, 338, 432, 477, 480, 573, 593, 596, 614, 630, 672
- Шпенглер О. 337
- Шпет Г. Г. 7, 9–12, 279, 280, 283, 632, 636–639, 642, 646, 653, 667, 671
- Шрейдер А. А. 391
- Штейнер Р. 617
- Штейнталь Л. 356, 661, 662
- Штирнер М. 169, 277, 296, 626, 636, 643
- Шуберт Ф. 629
- Шульце Э. 646
- Шуман Р. 629
- Шушкина А. Г. 592
- Щедрина И. О. 13, 14, 592
- Щедрина Т. Г. 7, 636, 646
- Щедровицкий П. Г. 13
- Эбаноидзе И. 595
- Эббингауз Г. 653
- Эдельштейн М. Ю. 600
- Эйнштейн А. 317, 509, 645
- Экземплярский Я. И. 343, 346, 655
- Эккартсгаузен К. фон 616
- Эллис (Кобылинский) Л. Л. 633
- Энгельгардт А. Н. 597
- Энгельгардт М. А. 40, 41, 44, 597
- Энгельгардт Н. А. 597
- Эпиктет 382, 417, 673
- Эразм Роттердамский 666
- Эренбург И. Г. 650
- Эрлих А. 615
- Эсхил 368
- Эфрон А. 633
- Юденич Н. Н. 643
- Юлий Цезарь 80, 188, 245, 470, 513
- Юм Д. 336, 381, 466, 513, 514, 636, 637, 653
- Юнг К. Г. 555
- Юрченко Т. Г. 593
- Яблоновский А. 658
- Якобсон А. А. 695
- Яковлев (Блотерманц) О. Я. 42, 598
- Янсений К. 656
- Ясперс К. 528, 544, 554, 570, 571, 577, 688, 690
- Dennes M. 697
- Esclapez C. 655
- Klepinine T. 605
- Köhler G.-B. 655
- Mehl R. 489
- Pascal P. 605
- Séve S. 488
- Suys J. 673

СОДЕРЖАНИЕ

От издателя	5
<i>Т. Г. Щедрина</i> . От редактора	7

I

1899–1909

< <i>Ю. И. Айхенвальд</i> > Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес.	17
<i>Р. Гебгард</i> Гамлет	18
<i>З. А. Венгерова</i> Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес.	30
< <i>Н. К. Михайловский</i> > Георг Брандес. Шекспир, его жизнь и произведения. Том 1; Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес.	34
<i>Н. К. Михайловский</i> «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» Л. Шестова.	35
<i>Н. К. Михайловский</i> Л. Шестов о гр. Л. Толстом.	46
<i>П. П. Перцов</i> «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» Л. Шестова.	55
<i>М. Х.</i> Л. Шестов. «Достоевский и Ницше» (Философия трагедии).	57

<i>М. Гольцев</i>	
Л. Шестов. Достоевский и Ницше (Философия трагедии)	59
<i>М. О. Гершензон</i>	
Литературное обозрение <О книге Л. Шестова «Достоевский и Ницше»>	63
<i>Ю. А. <Ю. И. Айхенвальд></i>	
Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности	78
<i>С. К-ий</i>	
Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления	79
<i>Н. А. Бердяев</i>	
Трагедия и обыденность (Л. Шестов. «Достоевский и Ницше» и «Апофеоз беспочвенности»).	80
<i>Волжский <А. С. Глинка></i>	
Pro domo sua. Обыденность трагедии (О Шестове в ответ на статью о нем Бердяева «Трагедия и обыденность»)	105
<i>Н. Н. <Н. А. Бердяев></i>	
Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности	126
<i>А. М. Ремизов</i>	
По поводу книги Л. Шестова «Апофеоз беспочвенности»	129
<i>В. В. Розанов</i>	
Новые вкусы в философии	130
<i>В. А. Базаров</i>	
Апофеоз беспочвенности или все-таки жажда почвы? (По поводу книги г. Шестова «Апофеоз беспочвенности»).	137
<i>А. Белый</i>	
Шестов. Начала и концы	159
<i>Д. В. Философов</i>	
Апофеоз беспочвенности.	161
<i>С. Л. Франк</i>	
О Льве Шестове (По поводу его новой книги «Начала и концы»).	168

II

1910–1919

<i>Р. В. Иванов-Разумник</i>	
Лев Шестов	175

<i>Т. Умин</i>	
Лев Шестов	232
<i>Б. А. Грифцов</i>	
Лев Шестов	240
<i>А. К. Закржевский</i>	
Подполье. Психологические параллели	267
<i>И. Н. Игнатов</i>	
Философские окопы. По поводу доклада Л. И. Шестова	276
<i>Г. Г. Шпет</i>	
Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова	
«Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)»	
и «Самоочевидные истины»	279

III

1920—1939

<i>Н. М. Минский</i>	
Единый светоч	293
<i>С. В. Лурье</i>	
Два пути (Философия идеи и философия переживания)	301
<i>Е. Г. Лундберг</i>	
История одной книги (Письмо в редакцию)	319
<i>Г. И. Чулков</i>	
Сны в подполье	321
<i>С. П. Постников</i>	
История одного преступления. Советское аутодафе	324
<i>Н. Р. <Н. С. Русанов></i>	
Сомнение советской души	326
<i>В. Г. Архангельский</i>	
Борьба с разумом (Лев Шестов. «Potestas clavium» —	
Власть ключей. Изд. «Скифы»)	328
<i>Г. Л. Ловцкий</i>	
Лев Шестов. Власть ключей. Издательство «Скифы». Берлин	335
<i>С. В. Лурье</i>	
Странник по душам (По поводу «Власти Ключей» Льва Шестова) ..	340
<i>Б. Ф. Шлёцер</i>	
Паскаль и книга о нем Шестова	
(Chesttoff. La nuit des Gethsémani. Ed. Les Cahiers Verts)	343

<i>Г. Л. Ловцкий</i>	
«Гетсиманская ночь» Льва Шестова. <i>La nuit des Gethsémani.</i> <i>Essai sur la philosophie de Pascal par Leon Chestov</i>	346
<i>П. Гайдамович <Л. М. Добронравов></i>	
Письмо из Москвы. Маленький фельетон	349
<i>С. В. Лурье</i>	
Лев Шестов (К шестидесятилетию его рождения)	351
<i>С. В. Лурье</i>	
Истина Библии и истина философии (К шестидесятилетию рождения Льва Шестова)	355
<i>Н. А. Бердяев</i>	
Древо жизни и древо познания (Л. Шестов. «На весах Иова. Странствование по душам»)	361
<i>Гр. П. Бобринский</i>	
Власть разума	377
<i>Г. Л. Ловцкий</i>	
Л. Шестов: На весах Иова (Странствования по душам)	380
<i>Г. П. Федотов</i>	
Лев Шестов. На весах Иова.	385
<i>Г. В. Адамович</i>	
Странствования по душам	390
<i>И. А. Гофштеттер</i>	
В плену философско-теологической путаницы (О Розанове, Гегеле и Шестове)	394
<i>А. М. Ремизов</i>	
Ответ на анкету: «Ваше первое литературное выступление»	406
<i>Н. А. Бердяев</i>	
Лев Шестов и Киркегард	408
<i>Н. А. Бердяев</i>	
Лев Шестов (по случаю его семидесятилетия).	414
<i>А. М. Лазарев</i>	
Лев Шестов (К его семидесятилетию)	416
<i>Г. Л. Ловцкий</i>	
Философские труды Л. И. Шестова	419
<i>Б. Ф. Шлёцер</i>	
Лев Шестов. К 70-летию со дня рождения.	422

<i>Н. А. Бердяев</i>	
Памяти Льва Шестова	426
<i>Н. А. Бердяев</i>	
Основная идея философии Льва Шестова	427
<i>В. В. Зеньковский</i>	
Памяти Л. И. Шестова	431
<i>Б. Ф. Шлёцер</i>	
Памяти Л. И. Шестова	436
<i>С. Н. Булгаков</i>	
Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова	441
<i>Б. Ф. Шлёцер</i>	
Киркегард и Шестов	457
<i>Н. О. Лосский</i>	
Лев Шестов как философ	462

IV

1940–1979

<i>Л. Галич <Л. Е. Габрилович></i>	
Лев Шестов	477
<i>Г. В. Адамович</i>	
Вячеслав Иванов и Лев Шестов	483
<i>Ю. К. Терапиано</i>	
Лев Шестов: «Sola Fide»	488
<i>С. А. Левицкий</i>	
Лев Шестов (1866–1938)	494
<i>К. Д. Померанцев</i>	
«Умозрение и Откровение». О последнем сборнике статей Льва Шестова	499
<i>Г. Л. Ловцкий</i>	
Философ библейского откровения (К 100-летию со дня рождения Льва Шестова)	503
<i>К. Д. Померанцев</i>	
На вечеру памяти Льва Шестова	523
<i>В. Н. Ильин</i>	
Лев Шестов. Sola Fide — только верую (греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь)	525

<i>К. Д. Померанцев</i> Мысли о нашем времени. «Sola Fide — только Верою»	530
<i>К. Д. Померанцев</i> Великий разумоборец	535
<i>Ю. Б. Марголин</i> Антифилософ.	538
<i>Н. Д. Татищев</i> Лев Шестов	549
<i>В. Н. Ильин</i> Л. И. Шестов. «Апофеоз беспочвенности».	552
<i>В. К. Зелинский</i> Великий молчальник	556
Комментарии. Сост. Т. Г. Щедрина	592
Перевод иноязычных выражений и терминов	698
Указатель имен	703

Научное издание

Л. И. ШЕСТОВ: PRO ET CONTRA

Антология

Составитель

Татьяна Геннадьевна Щедрина

Директор издательства *Р. В. Светлов*

Заведующий редакцией *В. Н. Подгорбунских*

Редакторы: *И. М. Тимохина, Т. Г. Щедрина*

Верстка *О. М. Кукушкиной*



9 785888 127643 >

Подписано в печать 25.11.2016. Формат 60×90^{1/16}

Бум. офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 45,00. Тираж 800 экз.

Зак. № 1596

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15

Издательство Русской христианской гуманитарной академии

Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75;

email: editor@rhga.ru. URL: <http://www.rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст»

192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38