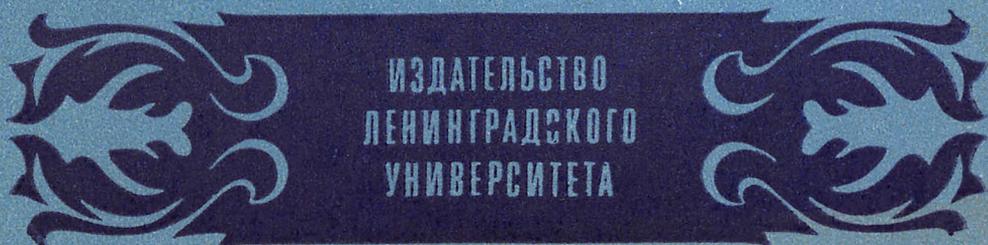




Л. М. Морева

Лев
Шестов

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ЛЕНИНГРАДСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА



СЕРИЯ
«МЫСЛИТЕЛИ РОССИИ»



ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ПРОБЛЕМНЫЙ СОВЕТ ПО РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ



**МЫСЛИТЕЛИ
РОССИИ**

Л. М. Морева

**Лев
Шестов**



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

1991

ББК 87.3
М79

Серия основана в 1991 году

Редакционная коллегия: *Т. В. Артемьева* (отв. секретарь),
А. А. Галактионов, А. Ф. Замалеев (председатель), *С. Н. Некрасов,*
А. И. Новиков, Ю. В. Перов, С. Н. Савельев, Ю. Н. Солонин

Рецензент: д-р филос. наук *М. С. Каган*

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Ленинградского университета*

Морева Л. М.

М79 Лев Шестов.—Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991.—88 с.— (Мыслители России).
ISBN 5-288-00987-2

Книга посвящена Льву Исааковичу Шестову (1866—1938), одному из самых ярких и самобытных русских мыслителей. Духовно-творческие воззрения Л. Шестова представлены в широком историко-философском контексте. Развенчание кумира «логической последовательности» во имя свободы мысли, экзистенциальная критика «необходимости» во имя «неведомого» — таковы основные ориентиры его исканий.

Многомерность, принципиальная незавершенность шестовских размышлений, их внутренняя тяга к парадоксу и интеллектуальной провокации на фоне глубочайшей философской эрудиции обладают особой притягательной силой и для сегодняшнего поиска новых возможностей мысли и жизни.

М $\frac{0301020000-162}{076(02)-91}$ КБ-5-1-91

ББК 87.3

ISBN 5-288-00987-2

© Л. М. Морева, 1991

От автора

Начинаю издалека,
чтобы приблизиться...

Архитектоника коллажа. Склеить новый мир из *наличного*. Взорвать иллюзию глубины живописного полотна, одолеть плоскостное пространство реальностью объема весомой предметности. Со стороны трехмерного мира это жертвенная акция. Жертвоприношение в неподвижность. Фиксация предмета превращает его в фикцию. Вещь становится непереносимой. Двумерность как бы проглатывает ее (коварство плоскости), обретая тем самым некоторую конфигурацию выпуклости, свои собственные складки, зазоры и трещины. Вклейка-вещь, незаконовычленная цитата предметного мира в этом ландшафте иссыхает, умирает, становится мумией своего собственного смысла. Но между тем, некоторому множеству *отдельных* предметов найдено место, каждому свое; между ними сверхзначимые пустоты — подлинное пространство рождения новых смыслов: встреча *разрозненного* обращается метафорой *единства*. В свои права вступает ассоциативная раскованность реципиента; ассоциации творят бесконечность. Бесконечность, вставленную в рамку, в простенький боget текущего дня.

«Основная черта художественного творчества — совершенный произвол: во всем, и в значительном, и в мелочах» [6, 20].— То, что не все так просто в художественном мире, как и в мире жизненном, произносивший эти слова, безусловно, знал не хуже нас. И нет необходимости оспаривать, опровергать или уличать его в заблуждении. Ностальгия свободы диктовала свою интонацию. И нужно же было найти кого-то, кому предоставлена «великая хартия вольности и позволено в нашем бедном, связанном железными законами мире искать свободы» [6, с. 22].

Если бы я, в столь заманчивом жанре вольного коллажа, вписывающего нечто уже состоявшееся, уже произнесенное в боget сего-дня, позволила себе подобный жест по отношению к творчеству Льва Шестова, увy, я, все же *невольно*, остано-

вилась бы на словах: «Даже сейчас, в страшное время, переживаемое нами — если хотите, то сейчас, пожалуй, сильнее, чем, когда бы то ни было — нельзя читать только одни газеты и думать лишь об ужасных сюрпризах, подготовляемых нам завтрашним днем. У каждого между чтением газет и партийных программ остается час досуга, хотя бы не днем, когда шум событий и текущий труд отвлекают, а глубокой ночью, когда все, что можно было — уже сделано. Тогда прилетают старые, спугнутые „делами“ мысли и вопросы. И в тысячный раз возвращаешься к загадке человеческого гения, человеческого величия...» [5, с. 80].

Те загадки, проблемы, «темы», которые брал на себя Шестов, не просто не могут быть разрешены (и в этом смысле, тотальная не-удача оказывается свидетельством победы), но, чтобы только соприкоснуться с ними нужно одолеть все привычные размерности мира, мира объемов и плоскостей; нужно нырнуть, провалиться в бездну безнадежности, исчезнуть, чтобы в крошечной темноте возродиться немислимой надеждой: «...как однажды бывшее сделать небывшим?» — Умопомрачительный эксперимент! — «лишь для тех, кто не боится головокружения», — любил повторять философ слова известного героя. «Наличное» исчезает, с его страданиями и радостями, преступлениями и подвигами. Здесь нужно начинать, зависая над пустотой, начинать поистине сначала. Здесь дышит в лицо Хаос и Неизвестность, день и ночь, жизнь и смерть слиты в одно. И всякое «est» еще только ждет исполнения «fiat». Как отважился, осмелился Шестов приблизиться, войти «туда, где делается бытие»? Это останется его тайной. Не нам ее разгадывать. Очевидно лишь, что здесь уже не до изысков «коллагной техники», где все так просто: лепи, клей разваливающийся мир из обломков *имеющегося* (благо, так много успело уже быть сказанным, о-пред-меченным). И довольствуйся богатством собственных ассоциаций.

Или еще любопытный эксперимент «из сегодняшнего», скромная герострат-метафора — «техника работы с текстом»: переписывается текст, добросовестно и без помарок, лист, вместивший в себя некоторое содержание, мнется, обретая тем самым собственную конфигурацию. «Измятость» становится поверхностью написанного текста. В складках прячутся отдельные слова, фразы. Прочитывается лишь намек на возможный смысл. Но тем значимее роль интерпретатора. Текст противится разглаживанию, ему важно, чтобы его просто заметили, не отбросили, зацепились хотя бы за одно слово, а там уж он родится заново. И на всякого «Дон-Кихота» найдется свой Пьер Минар, — в этом не трудно убедиться, «надо только быть бессмертным».

Текст Шестова — а по существу он всю жизнь писал одну книгу, которая, к сожалению, к счастью ли — кто знает? — так и осталась недописанной: менялись названия, переплеты, а жаж-

да, как сказал бы Достоевский, «хоть в чем-нибудь высказаться до конца» оказывалась неутоленной — это текст вечного возврата и наращивания. Здесь не автор находит, ведет и разнообразит свои темы, но тема настигает мыслителя, захватывает его целиком и не отпускает уже до конца жизни. Это тема-мучитель, справиться с ней возможно лишь в неуклонной борьбе, наращивая не просто интеллектуальную, но жизненную, духовную энергию. Для Шестова такой темой (если это вообще позволительно так называть) явилась тема «человека, перенесшего трагедию в свою душу» [10, с. 14]. С первого до последнего произведения Шестов бьется над этой темой, как бы вбирая в себя все более мощные и угрожающие ее интонации. И как Сизиф имеет свою вершину, так Шестов — свою Голгофу. Что есть трагедия не в сценическом, а жизненном ее исполнении как не всепроникающая, вездесущая безысходность? Но человек — «вот этот жалкий, ничтожный, созданный из праха человек, которого на ваших глазах, как червяка губит первый случайный толчок [5, с. 192] — хочет быть сильным, богатым, свободным.

Каким-то неведомым магнитом притягивалось внимание Шестова к беспредельным глубинам страданий человеческих, и чем глубже было погружение, тем решительнее и значимее была борьба с подстерегающим соблазном отчаяния. Все каноны академического философствования со столь известными и выверенными в веках установками *non lugere, non ridere, sed intelligere* (не плакать, не смеяться, а понимать) — растрачивают здесь свои амбиции и самомнение. Та неуклонная критика Разума с его пиететом перед «необходимостью» и «законом», к которой часто сводят характеристические особенности шестовских исканий, пожалуй, была лишь внешним, наиболее зримым проявлением более серьезной борьбы, неимоверного усилия отстоять онтологическое достоинство человека, его способность, более того, призванность быть не «страдательным», т. е. подчиняющимся довлеющей власти «необходимого», зависающего над человеком роком «случая», но свободным, творящим миры существом. Мир и человек, лицом к лицу, как две равные величины, оказываются участниками непрерывно длящегося события. Здесь оставалось лишь заметить, что если даже и есть развитие, а вероятнее всего оно есть, то направление этого развития есть линия, перпендикулярная к линии времени. Основанием же перпендикуляра может быть любая человеческая личность» [5, с. 127].

Там же, где «необходимое» со всей его предустановленностью и гармонией поглощает все мыслимое пространство, последнее оказывается чреватым конвульсиями безысходности. Тоска по непредвиденному, не допускающему предвидения, тот вечно юный взгляд, который устремлен *к возможному*, а вернее, который ищет «как невозможное сделать возможным» — такова исходная философская ностальгия Шестова.

«Нас тянет к пропасти, к неразгаданному, к тайне — не потому, что мы хотим разгадать, предотвратить беду, постичь тайну, словом, понять, устроить жизнь. Нам нужно отвыкнуть от понимания, полюбить ужас и неустроенность. Оттого пропасть одновременно и влечет, и отталкивает нас. Мы сразу принадлежим к двум мирам: один — милый, уютный, устроенный, другой — суровый, чуждый, хаотический. До известного момента жизни нам кажется, что только в первом жизнь, во втором же только смерть и небытие, никому не нужное, извне навязанное.

Все свои надежды и идеалы мы приурочиваем исключительно к первому миру, второй представляется нам выдуманным кошмаром, от которого мы хотим проснуться. Но понемногу вся действительность вступает в свои права. Мы начинаем убеждаться, что хаос так же реален, как гармония, что жизнь не только в уютных, закрытых домах, но и в морях, в пустынях, на далеких окраинах, куда не ступала человеческая нога, куда и дикий волк не забегал» [6, с. 16].

Что значит приблизиться к философии Шестова? Конечно же, вхождение в текст здесь, увы, недостаточно. Причем, сам текст его (если взять все написанное им как один единственный текст) столь плотен — это как бы испещренный бисерным почерком лист, без полей, без пробелов: бесчисленное число раз повторяются одни и те же имена, курсивом высвечены одни и те же ставшие родными цитаты; и написан он по кругу, по расширяющемуся кругу «душераздирающих» проблем, при этом он подвижен, имеет свои собственные центростремительные и центробежные силы; это текст-воронка и одновременно текст-импульс — он противится добровольному вхождению любопытствующего. Он имеет также и свою зеркально гладкую, предельно разглаженную, даже порой глянцеви́то приторную поверхность изысканной литературности. Вполне возможно заглянуть в него и насладиться собственным отражением, так сказать, стукнуться лбом о зеркало, при этом оказаться обогащенным чужой эрудицией и глубиной, походя заметить нетривиальность стиля и живость языка. Гораздо опаснее попасть в воронку текста, там ты, забывая о своей чужеродности, начинаешь носиться по чужим мыслям и словам, как по своим собственным... Но для того, чтобы действительно, приблизиться, чтобы выдержать текст-импульс, нужно, видимо, быть готовым побывать на «окраинах бытия», более того полюбить это пространство.

Тогда не будет необходимости искать противоречия и неувязки в сказанном, уличать мыслителя в «ограниченности», де не понимал диалектики возможного и действительного, строил «иррациональные утопии». Может статься это так, но я воздержусь от приговоров. Может быть Аристотель не понимал Платона, а Шестов — Канта и Гегеля. Но мне интересно (и в этом я сразу должна признаться) прежде всего то, что понимал Шес-

тов, а я не понимаю. «Кто он такой, что говорит как власть имеющий?»

Шестов неоднократно (а он любил повторять) напоминал, что «по прочтении книги нужно забыть не только все слова, но и все мысли автора, и только помнить его лицо» [5, с. 121]. Каким мы его увидим? Искаженным страшной судорогой, рожденной от ощущения трагизма существования? Или просветленным? Увидим лицо человека, любящего ветер, устремленного навстречу ветру, преодолевающего его сопротивление, способного устоять при самых сильных его порывах? А может быть удастся увидеть жизнь лица, смену его выражений, нескованность масками?

«Темы Шестова и способ их развития, — замечал Н. Бердяев, — для большой дороги истории не нужны, это подземные ручейки, заметные и нужные лишь для немногих» — и добавлял при этом: «Вот эта глубокая ненужность писаний Шестова, невозможность сделать из них какое-нибудь общее употребление, и делает их в моих глазах особенно ценными и значительными» [18, с. 259].

Путь, по которому идет Шестов, не предполагает «движение толпой», никакой «школы», никаких последователей его философия иметь, видимо, просто не может. И в том ее достоинство — она несет в себе высочайшую «культуру одиночества» *Animula vagula Blandula* — «душа, скиталица нежная» должна иметь свое пространство.

«Мировое пространство бесконечно и не только вместит в себя всех когда-либо живших и имеющих народиться людей, но даст каждому из них все, чего он пожелает. Платону — мир идей, Спинозе — единую, вечную и неизменную сущность, Шопенгауэру — буддийскую нирвану... одновременно, и профаны отыщут для себя подходящие миры. Из того, что на земле людям тесно, из того, что здесь приходится неимоверными усилиями отвоевывать каждую пядь земли и даже наши призрачные свободы, никак не следует, что бедность, темнота, деспотизм должны считаться вечными, премирными началами, и что экономное единство есть последнее прибежище для человека. Множественность миров, множественность людей и богов среди необъятных пространств необъятной вселенной, — да ведь это (да простится мне слово) идеал!» [5, с. 156—157].

Непобедимое стремление к этому идеалу таила в себе душа философа.

Постараемся же вслушаться в голос мыслителя, в его интонацию, забудем на время новейшие техники и приемы анализа текста, позволим себе быть наивными и «без страха глядеть в глубину» — может быть что-то и услышим?..

І. ЖИЗНЬ И ТЕКСТ. БИО-ЛИТЕРА-ГРАФИЧЕСКИЙ ЭТЮД

Великие лишения и великие иллюзии до такой степени меняют природу человека, что казавшееся невозможным становится возможным и недостижимое достижимым.

Лев Шестов

Не лишишь Киркегор своей возлюбленной, не имей он мучений плоти, пощади судьба добродетельного Ницше — неужели дух их пошел бы иным путем? И вместо неистового, полного страсти и боли слова оставил привычный ряд философских построений *more geometrico*?

Говорят, совпадение случайно протекающей эмпирической истории личности с ее идеальным заданием есть чудо. Ради ли этого чуда — что б взор твой оказался прикованным к страданиям Иова, — судьба отвешивает изрядную их долю в твои руки со словами: «...полюби великое страдание, полюби великую боль»? И лишь когда признаешься себе: «я не могу двинуться ни взад, ни вперед, я — все, что не знает куда деваться» [40, с. 21] — дарован тебе будет тот особый язык: «каждое слово здесь пережито, глубоко исходит изнутри; здесь нет недостатка в самых болезненных словах, там даже есть обогранные кровью» [37, с. 84]. Текст, порожденный таким языком, как бы балансирует на тонкой грани между собственно литературой и жизнью. Питаясь соками жизни, само «писание» становится «охранной грамотой» — силой, сберегающей невозможную жизнь, делающей ее возможной, не просто выносимой, но «дарующей радость». Не жизнь, но текст становится ареной борьбы, залогом жизненных побед и поражений автора. «Мы, что не мыслим и не говорим афористически, но живем афористически, мы, что живем отторгнутые, как афоризмы в жизни...» — говорил голосом «Несчастнейшего» Киркегор, один из преждевременных философов [32, с. 27]. Ницше мог бы ему ответить: «Афоризм ... суть форма „вечности“, в нем скажешь то, „чего всякий другой не скажет в целой книге“» [36, с. 134]. Быть кратким, чтобы успеть... Успеть поставить многоточие и за вибрацией смыслов в изреченном сохранить тем самым пространство для продолжения жизни.

Случай с Шестовым это как бы «чистый эксперимент». Когда и где настигла его «жертва Авраама»? Затронула ли она «телесный опыт» (как это случилось в судьбах столь родственных ему Паскаля, Киркегора, Ницше), или достаточно ей было коснуться своим крылом лишь тонкой области духа, для того, чтобы «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...» [6, с. 150—151], самовластно вошло в его жизнь и диктовало ей свои «тексты»? Когда вдруг не можешь не сказать, не повторить: «распалась связь времен» — *The time is out of joint* — и добавить при этом: «мы пальцем о палец не ударим, чтобы поставить время на его прежнее место — пусть разбивается вдребезги» [6, с. 153]. Когда рождается потребность в афоризме: «Пока мы „знаем“, пока мы „понимаем“ — мы спим и тем крепче спим, чем „яснее и отчетливее“, чем аподиктичнее наши суждения. Это должны постичь люди — если им суждено на земле пробудиться» [13, с. 141]. Тогда задачей философии становится «не успокаивать, а смущать людей» [4, с. 38], научить их «жить в неизвестном», и если уж нужно что-то объяснять, то «не жизнь в терминах смысла, а смысл в терминах жизни» [40, с. 127]. И философ, по слову Ницше, превращается в «страшный взрывчатый материал, представляющий колоссальную опасность» — волей-неволей приходится отделять «свое понятие философа от понятия, в которое укладывался еще Кант, не говоря уже об академических и других профессорах философии» [37, с. 84]. Тогда можно вспомнить и на вопрос, что такое философия, ответить словами Плотина: *το τιμωαιον* т. е. самое важное, это «великая и последняя борьба», которая предстоит душе каждого; и чуть ближе станет сказанное Платоном: «Философия есть постепенное умирание и приготовление к смерти» [7, с. 37]. Тогда ничто не может помешать нам думать, «что академическая философия не есть последнее, не есть даже предпоследнее слово. Ибо, может быть, последнее слово таят про себя неумеющие говорить, но смелые, настойчивые люди» [5, с. 163].

«Там, где по свидетельству нашего разума, кончаются все возможности, там, где, по нашему пониманию, мы упираемся в стену абсолютно невозможного, там, где со всей очевидностью выясняется, что нет никакого исхода, что все и навсегда кончено, что человеку нечего уже делать и остается только глядеть в лицо открывшихся ему ужасов и холодеть, там, где люди прекращают и должны прекратить всякие попытки борьбы, там... только начинается истинная и подлинная, великая и последняя борьба — и в этом задача философии» [11, с. 134].

В обширном философско-литературном пантеоне Шестов безошибочно находил родственные себе души. Пускаясь в «странствования по душам», через чужой текст, ведóмый им, он погружался в глубины неведомой жизни. Литера, буква, слово оказывались для него единственным свидетельством, десигнатом творимой за ними невидимой жизни души. Уже в первом своем произведении, обращаясь к творчеству Шекспира, он с иронией и грустью пытается показать (или доказать себе?), что эмпирический ряд событий, то, что принято называть био-графией автора, не имеет ничего общего с подлинной судьбой его творческого гения. Все добытые ценой невероятных усилий биографиче-

ские сведения о Шекспире ничего не объясняют, а даже «лишают нас всякой возможности хоть сколько-нибудь связать жизнь великого поэта с его литературной деятельностью» [1, с. 26]. Подручный у отца-мясника, клерк, переписывающий в конторе бесодержательные бумаги, юноша, стерегущий лошадей у подъезда театра; мы знаем, что в таком-то году умер у него сын, в таком-то отец, что он занимался ростовщицеством, очень хлопотал о своих материальных делах, но, что сделало его знаменитейшим из поэтов, величайшим из трагиков, «мы не знаем и, надо думать, не узнаем никогда» [1, с. 32]. Но сколь бы странной, непонятной, ничего не объясняющей ни была биография поэта, Шестов «знал» и ни на мгновение не сомневался — способность писать трагедии покупается страшной ценой: все ужасы трагедии должны быть пережиты. «Трагедии происходят в глубине человеческой души, куда не доходит ни один глаз. Оттого они так и ужасны, словно преступления, происходящие в подземелье. Ни туда, ни оттуда не достигает человеческий голос. Это пытка в темноте...» [1, с. 38].

Биографические сведения о самом Шестове как бы подтверждают его собственную позицию о решительной невозможности увязать, примирить представление, которое мы выносим из знакомства с произведениями автора с «эмпирией его жизни». Мы не найдем в этой судьбе никаких внешних свидетельств, так называемых «причин», обративших мыслителя лицом к тайнам трагических сфер бытия. Разве что толчок от обратного, от иллюзорности внешнего благополучия, которое в любой момент готово обернуться ужасом отчаяния. Вроде хорошо знакомых романтикам состояний: «Я не чувствую себя спокойным и уверенным, что является крайним пределом упадка» (Флобер). Рефреном могли бы звучать собственные признания Шестова: «Прекрасный мир теряет свою красоту, душевный покой кажется позорным, прочность ощущается, как невыносимая тяжесть... Человеческим сердцем внезапно овладевает тоска по фантастическому, непредвиденному, не допускающему предвидения... где не будет данного, законченного, готового, где не будет сотворенного, где будет одно беспредельное творчество...» [6, с. 49, 50].

Правда, романтизм при всем его бунте против обыденности и филистерства слишком литературен: он как бы утопает в артефакт и захлебывается книжным языком. Но это уже его собственная трагедия. При несомненной близости по своему исходному пафосу к романтизму с его культом сердца, чувства, переживания, свободы, творчества, Шестов движется в несколько иной размерности: ирония, игра, воображение очерчивают романтические горизонты — Шестов ищет «последних слов» в глубине, вертикаль — его линия.

Что касается эмпирических сюжетов «из жизни» Шестова, которые мало что объясняют, но которые почему-то любопытно знать, можно взглянуть и увидеть: «Швейцария. Вилла „Соль”

на Лемане. Панорама Монблана. Вечера, когда мы ждали телеграммы о Льве Толстом, покинувшем ночью дом свой» — вспоминает один из друзей философа. «Так и я когда-нибудь уйду», — сказал Шестов, постукивая палкой по асфальту Лозанского шоссе. А о собственном его доме В. Н. Фигнер сказала: «Здесь так благополучно — хорошо бы бросить бомбу», и Шестов долго дивился односторонности ее суждения [33, с. 76].

И еще, тоже «сюжет»: кожаное кресло Льва Исааковича, кресло «с строго рассчитанным выгибом спинки, локотников; нажмешь рычажок — выдвинется пюпитр, другой — выскочит подножка для протянутых ног. Покоит. Не встать. Пожалуй, и не пофилософствуешь в таком кресле. Другие русские философы писали, присев на каком попало стуле, а у Владимира Соловьева кажется и стула своего не было. Но Лев Исаакович вступил в барочный период творчества: обложен фолиантами, медленно и густо текут периоды, сдобренные латинскими цитатами, из-за словесных фиоритур не сразу доищешься сути...» [26, с. 112]. Да, чего, собственно, мы ищем, обращаясь к чужому слову, судьбе, жизни, тексту? Ищем вопросов? ответов? возможности потерять или обрести себя? «Попытайтесь мысленно наклониться над чужой душой — вы ничего не увидите, кроме пустоты, огромной, черной бездны, и в результате лишь испытаете головокружение» [5, с. 193]. Но это лишь для непривычного взора.

Шестов, этот увлеченный «странник по душам», чего искал и что находил он? Он понимал, что «истина по своей природе такова, что по поводу нее общение между людьми невозможно, по крайней мере, привычное общение при посредстве слов» [5, с. 183]. Ему нужно было войти *за* слово, *за* текст в невидимое пространство подлинной жизни. То, что из биографий вы ничего не узнаете — это Шестову было ясно. «Если вы хотите знать, — писал он об Ибсене, — то, что он сам знал о себе, а не то, что о нем передавали друзья и родные, приготовляющие из него новую великую фигуру для пантеона европейской истории, — читайте не биографии Ибсена и даже не письма его (великие люди пишут письма, имея в виду суд потомства), а только сочинения и преимущественно последние сочинения человека, потерявшего талант, т. е. красоту и силу голоса, и сохранившего только искусство говорить, находить более или менее адекватные слова для выражения своих внутренних, никому не видных переживаний» [6, с. 228].

Но что происходило? Шестов искал и находил в другом в конечном счете то, что мучило и терзало его самого. И в этом смысле его литера-графии (я позволила себе назвать так этот опыт вхождения-описания чужой жизни через/сквозь «букву», текст) — оказываются единственным свидетельством личных переживаний. Ведь прямо об этом не скажешь. Необходим обход-

ной путь, спасительная сила «косвенного языка». Поэтому пусть лучше «Ибсен живет в холоде, тоске, мраке, одиночестве... отбрасывает от себя все мягкое, примиряющее, устраивающее, не спит и начинает убеждаться, что спать никогда больше не будет. ... Он перестает понимать окружающее и начинает думать, что понимать вовсе и не нужно» [6, с. 252]. Пусть лучше Чехова «сначала инстинктивно, а потом и сознательно влечет к неразрешимым по существу проблемам... в наличности бессилие, инвалидство, впереди неизбежная смерть и никаких надежд хоть сколько-нибудь изменить положение» [5, с. 22].

Киркегор, Ницше в своем творчестве, как известно, «прятались» за маски псевдонимов и сотворенных воображением героев — жизнь как бы театрализуется с помощью текста, умножая до бесконечности спектр своих возможностей, наращивая собственную интенсивность. Шестов, по существу, за тем же обращается к словам и судьбам реальных, свершивших в этом мире свой путь людей. Его часто упрекали в чрезмерном субъективизме; характер его писаний таков, что при всей тонкости и глубине анализа чужого творчества они в принципе не дают полного и в этом смысле адекватного представления о реальных героях его внимания, везде доминирует собственный голос Шестова. Сократ и Платон, Спиноза и Лютер, Гегель и Кант, Соловьев и Толстой, Достоевский и Ницше и так дальше — круг общения Шестова чрезвычайно обширен, хотя и изысканно избран — каждый входил в текст Шестова не для того, чтобы сказать все о себе (для этого существует пространство собственных текстов). Здесь же значимо иное событие: как в жизни мы слышим лишь то, что хотим и можем услышать, но чтобы встреча состоялась, не была формальной, главное услышать сокровенное. Именно к этому — невидимому, ускользающему, таинственному, непонятному устремлено внимание Шестова. В конечном счете он пишет не «о» том или ином предмете, том или ином герое — своими текстами *он пишет себя*, спасает глубину, умножает размерности пространства (не только текстового, но жизненного), задает энергию вертикали. И хотя его собственный голос ведет основную партию, есть место для множества других голосов.

Шестовский текст — как бы скрытая пьеса, но роли в ней не им распределены. Немного странно, что при столь мощном нагнетании трагического пафоса весь этот сонм голосов в любой момент готов разрядиться феерическим фарсом и вместо трагедии исполнить водевиль: видимо, подлинным жанром самой жизни может быть только трагикомедия. У каждого героя в этой пьесе свое амплуа, своя бесконечно повторяющаяся партия:

Невозмутимый Спиноза стоит с транспортом: «non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere» — «не смеяться, не плакать, не ненавидеть, а понимать».

Одухотворенный Платон — упражняется в смерти (*melele tanatu*);

Бессмертный Сократ — пьет свою чашу с ядом;
Всезнающий Аристотель — «твердо знает», что «необходимость не слышит убеждений»;

Проникновенный Плотин — свершает *τὸ τιμιώτατον* (самое важное);

Умный Кант — формулирует свой Категорический Императив;

Проясненный Декарт — созерцает *sub specie aeternitatis vel necessitatis* — (под знаком вечности или необходимости);

Уязвленный — жало в плоть — Киркегор бежит к «частному мыслителю» Иову;

Бесстрашный Паскаль — хочет «зарезать сон»;

Раскованный Ницше — хохочет и рыдает над смертью Бога и любит судьбу — *Amor fati*;

Решительный Лютер — провозглашает *Solo Fide*;

Сам *Deus ex machina* — делает невозможное возможным, а Несравненный Шестов — странствует... И все повторяется.

Но возвращаясь к плану «серьезного» — мы, конечно же, не можем не видеть, не слышать, не понимать, что текст Шестова — это текст-предстояние, текст-борьба; он ведом безоглядностью: *Besinnung* — «любопытствующая оглядка» — не для него. Это текст-сопротивление, текст-бунт; в каждой точке несет он возможность подвига: как взлета, так и падения.

Писать о Шестове, о его текстах — безнадежная затея, изначально обреченная на провал. Шестов ускользает, оставляя вместо себя слова, которые приходится повторять вслед за ним:

«Есть в мире какая-то непобедимая сила, давящая и уродующая человека — это ясно до осязаемости. Малейшая неосторожность, и самый великий, как и самый малый, становится ее жертвой. Обманывать себя можно только до тех пор, пока знаешь о ней только понаслышке. Но кто однажды побывал в железных лапах необходимости, тот навсегда утратил вкус к идеалистическим самообольщениям» [5, с. 50].

Литера-графический этюд может лишь наметить тонкими штрихами некоторые контуры живого облика мыслителя; красочность полотна — в его собственных произведениях. Там он успевает сказать — о себе ли, о своих ли героях? — «они стыдятся своей безнадежности и знают, что люди им не могут помочь. Они идут куда-то, может быть, и вперед, но никого за собой не зовут. У них все отнято, и они все должны создать» [6, с. 32]. Там он успевает найти и повторить сказанное до него, но столь близкое: «великое, мучительное счастье — бороться за недостижимое» [6, с. 253].

И когда его пытались объяснить, понять до конца, определить, приписав ему «позицию» пессимизма, скептицизма и прочее, он мог лишь в возмущенном возбуждении ответить: «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...» [26, с. 109—110].

«Человек, который ничего не ждет от мира, который ничего не боится, который не нуждается ни в благах мира, ни в чьей-либо поддержке, разве вы запугаете его приговорами, разве вы принудите его отказаться от себя какими бы то ни было угрозами? И разве история является для него последней судебной инстанцией?» [8, с. 265].

А мы помним, что история хоть и имеет линию развития, последняя, по Шестову, оказывается перпендикулярной историческому времени, и основанием этого перпендикуляра является личность. Иными словами, движение, восхождение — это дело личности, ее усилий, ее риска. «Ибо наше Я — этого никогда нельзя забывать, — есть самое непокорное, стало быть самое непонятное, самое иррациональное из всего того, что есть в этом мире» [8, с. 283]. Но в Я «и только в Я с его иррациональностью залог возможности освободиться» от всех и всяческих гипнозов.

О Шестове писали много и проникновенно чаще всего люди, знавшие, ценившие и любившие его. Но даже они — всегда с некоторым недоумением, изрядной долей удивления (или грусти?); оставалось непонятным, «чего, собственно говоря, Шестов хочет, почему бьется головой о стену, какие хотел бы получить ответы на свои явно безответные вопросы» [16, 261]. Каждая книга Шестова получала живой отклик у его современников — ей дивились, восхищались, но при этом как бы слегка пожимали плечами: да, конечно, «захватывает даже там, где вас возмущают воззрения автора» — но все же... «Это бурный и, нам кажется, основанный на недоразумении, протест против рационализма, это книга о себе, пожалуй, больше чем о Шекспире», — писал благосклонный Н. К. Михайловский о «первенце» Шестова [34, с. 103]. И он же о «Добре в учении гр. Толстого и Ф. Ницше»: «странная это книга. Интересно и красиво написанная, она написана точно где-то на облаках, и красивые контуры этих облаков местами заволакивают мысли автора» [35, № 2, с. 155]. Но, пожалуй, все, что успело быть произнесенным при жизни Шестова о его творчестве, вызывало несогласие философа, принципиальное нежелание быть вписанным в чужой текст, быть «объясненным». Как «объясненный поэт все равно, что увядший цветок: нет красок, нет аромата — место ему в сорной куче» [6, с. 22], так и родственный ему по своим истокам философ пытается избегнуть столь печальной участи. Он требует, просит не ловить его на слове, не уличать, а «по человечеству сознавая, как невозможно найти адекватные выражения» прийти «на помощь» [5, с. 121].

С точки зрения Разума, это сплошная патетика, это несерьезно! Но «патетическая философия» (Г. Шпет) имеет свои традиции, свои основания, вполне все же серьезные, только судить о них со стороны логицирующего разума весьма затруднительно, как, впрочем и с любой другой стороны.

На время отвлекусь от во многих смыслах замечательной фигуры Шестова и попытаемся коснуться так называемых «предпосылок», «условий», «истоков» самого феномена *энтузиастической* философии, с ее внутренней тягой к мистическому реализму, с ее готовностью назвать себя «философией религиозной». Проблема эта, конечно, не из простых. И сейчас не время, и не место сколь-нибудь обстоятельно рассматривать и излагать ее. Мы коснемся этой «таинственной сферы» — «русскости» русской философии — лишь настолько, насколько способна она задать некоторый *контекст* для собственных текстов Шестова.

Правда, в связи с «русскостью», сразу вспоминается едкое замечание Василия Розанова: «Западные философы действуют на нас не столько как книги, сколько наподобие какой-то органической прививки ... когда срок действия прошел, наступает совершенный покой русского духовного организма» [41, с. IV—V].

Шестов ведь тоже читался под знаком Ницше.

Но влияния влияниями, веяния веяниями — ими живет всякая культура — в глубине же хранится ее собственный исток: некий психо-энергетический потенциал, придающий свой особый характер, свой росчерк всякому творению, рожденному в ее пространствах.

Уже там (далеко?), где язычество с его страстным темпераментом — культом Солнца и плодородия — изживало себя (и не могло изжить!) в крестных муках Христа, органичность «выбора» православной церкви на Руси была predetermined. Мистико-энтузиастические корни православия с его опытом «прямого» — не текстового! — общения с Божественным, с глубинным духовным опытом «молчальников» и «пустынников» находили в русской душе благодатную почву; рассудочно-рационализирующаяся же ветвь католицизма с ее патристиками и папством, очевидно, проходила мимо.

Множество следствий из столь давнего обстоятельства... Уже Чаадаев мечет громы и молнии, сокрушается изо всех интеллектуальных сил: «Силлогизм Запада нам неизвестен... Мы растем, но не зреем. Бедные! Неужели к прочим нашим несчастьям мы должны прибавить еще новое: несчастье ложного о себе понятия? ... Мы существуем как бы вне времени... Мы идем по пути времен так странно, что каждый сделанный шаг исчезает для нас безвозвратно... У нас нет развития собственного, самобытного, совершенствования логического... мы заимствуем идеи уже развитые... Мы подобны детям, которых не заставляли рассуждать; возмужав, они не имеют ничего собственного, все их знание во внешности их осуществления, во внешности вся душа их... Массы сами не думают... Между тем как небольшое число мыслит, остальные чувствуют» [47, с. 101, 100, 105, 107].

Боль и досада диктовала эти слова, преувеличение было их содержанием; но ведь было что преувеличивать!

Рефреном могли бы звучать собственные слова Шестова:

«Говорят некстати, действуют некстати. Приспособить к себе внешний мир не умеют, я готов сказать, не хотят... Никто не верит, что изменив внешние условия, можно изменить и свою судьбу. Везде царит, хотя и не сознательное, но глубокое и нескоренное убеждение, что воля должна быть направлена к целям, ничего общего с устройством человечества не имеющим. Хуже — устройство кажется врагом воли, врагом человека» [5, с. 67] — это он о героях Чехова, социально-исторические реалии его как бы не интересовали.

Но все бьет в точку, в болевую точку «неизжитого». Пафос обличения, самобичевания — это тоже «энтузиастическое», его нам не занимать.

Чувственно-мистическая предрасположенность психо-энергетического телоса русской культуры по существу пронизывает не только религиозные, но и все прочие сферы культуры и жизни. В мистическом опыте, как известно, значимы прежде всего целостность, родственность, слиянность, непосредственность, подлинность сопричастного.

В тех же глубинах живет и столь характерное для русской философии *чувство* некоторой настороженности к известным чрезмерностям абстрактно-упорядочивающих претензий всякого теоретизма, проще говоря, заложен *пафос* радикальной критики разума. Всякая критика разума способствует в конечном счете его собственному развитию. Но если в традициях западной культуры эту роль — роль критика выполнял прежде всего сам разум, — он как бы «раздваивался», что давало ему возможность наращивать и совершенствовать рефлексивные структуры, доводя их до чистой рефлексии, то в традициях культуры русской эту же роль брало на себя преимущественно чувство (таков, видимо, спецификум «русскости»), наращивая и совершенствуя не «чистоту рефлексии», но глубину сострадательной человечности, соответственно доводя ее в пределе до экзистенциального состояния — подвига спасения.

Философская мысль в этом пространстве и не могла и не хотела (вернее, и не могла хотеть) вырваться из этой «зачарованной сферы» — все в русской культуре обречено (или подвинуто?) перманентно свершать Подвиг Спасения.

Пронизанность всех сфер чувственно-мистическим энтузиазмом (экономника «спасает» политику, политика «спасает» экономику, власть «спасает» государство, государство «спасает» власть, Россия «спасает»...) любопытнейшим образом сказывается во взаимоотношениях Жизни и Текста. Еще в классическом своем варианте, в эпоху блестящего XIX века русская культура почти незаметно для себя практически отождествила литературу и жизнь. Можно наугад взять любую более или менее внятную «речь» того времени и услышать: «...только то живо и дорого в науке, что есть плоть и кровь; только то вносится в сокровищницу души нашей, что приняло художествен-

ный образ: все другое есть необходимая, конечно, но черновая работа. ...Как скоро знание вызревает до жизненной полноты, оно стремится принять литые художественные формы» [27, с. 42]. Если и ставился вопрос о поиске необходимого «согласия и равномерного соединения», как писал А. С. Хомяков, «области жизни и художества» и «области знания и науки» [46, с. 249], то принадлежность «художества» области жизни здесь в принципе не могла быть подвергнута сомнению. И философия, и искусство как бы взаимосогласно исходили из того, что «многие истины и, может быть, самые важные истины, какие только дано познать человеку, передаются от одного другому без логических доводов, одним намеком, пробуждающим в душе скрытые ее силы. Мертва была бы наука,—продолжал Хомяков,—которая стала бы отвергать правду потому только, что она не явилась в форме силлогизма». Внутренняя рефлексия здесь исходила из понимания того, что движение мысли, основанное на интуиции, на глубоких всегда свободных ассоциациях, по природе своей не может быть вполне формально и логически завершенным; строгая логика доказательств неизбежно теснится точностью логики образно-смыслового мышления: «...убеждения, основанные на гармонии и объеме мысли, вытесняют дух тесных систем и мелочной критики» [46, с. 50, 51].

С. Л. Франк по этому поводу в своей «Антологии русской философской мысли» заметил: «Получается почти впечатление как будто они мыслят не умом, а каким-то другим, более первичным и стихийным органом, каким-то „нутром“ своей души. Они иногда умственно беспомощны и слабы; вся сила и значительность их заключается в напряженности их чувств и в оригинальности их непосредственной интуиции, их общего отношения к жизни, которое им иногда лишь с трудом удается выразить в точных понятиях. Таковы, например, Толстой, Федоров, Розанов, Мережковский, отчасти, несмотря на внешнюю остроту мысли Шестов... Одна из самых характерных черт обладающего типа русской мысли есть, так сказать, ее *эмоциональность* и *интуитивность*, ее определенность сильными стихийными страстями, оценками и чувствами. Людей этого типа трудно даже назвать „мыслителями“ в строгом смысле слова; они скорее ... духовные борцы, обличители, проповедники, „пророки“» [44, с. 14] (антология предназначалась для западного читателя, ему нужно было все объяснить).

Для русского читателя можно было бы сказать: здесь жизнь вдыхала свою плоть в слово, а слово звало жизнь к Духу.

Но, отождествив литературу и жизнь, решившись так сказать, «вставить» жизнь в текст, а текст в жизнь, русская культура как бы невзначай проглядела, что *действительность* оказалась в *зазоре*, ушла, ускользнула в щель между жизнью

(и не жизнь, и не смерть) и текстом. И была такова, так сказать, «и не вашим, и не нашим!». И глядя на нее (не из текста, не из жизни, а неизвестно откуда) видишь (и чувствуешь! но не понимаешь) — есть нечто неизменное в особенностях русского культурного «ландшафта», что позволяет, лишь слегка обновляя синтаксис в различных вариациях, повторять одни и те же слова: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала». Это какое-то перманентное «путешествие из Петербурга в Москву», траектория которого обернулась внезапно «лентой Мебиуса».

Что это? — Конфигурация и очертания вне меня простирающегося пространства, с его провалами и неустроенностью, с тем, что может быть названо «действительностью», которая, впрочем, как подметил Достоевский, «всегда отзывается сапогом, даже при самом ярком стремлении к идеалу»? Или так уж устроен сам взор, что ищет и находит причиняющее душе боль и страдание, заставляя ее «работать» в некотором режиме надрыва, когда не просто мысль, но лишь подвиг мысли пролагает пути спасения.

Таковы каноны «здорового трагизма» или симптомы «идиллического сознания» — кто знает? Или слиты они как и все здесь в единую, неразъятую, неразъемную «целостность»: в Трагедию Утопии — в Утопию Трагедии. И в этом *контексте* Шестов — до боли «русский мыслитель».

Тот вопрос, с которого мы начали наше возвратное движение «по кругам» — не будь мучений плоти (не выдуманных, а зримых, терзающих), пошел бы дух имярек в своих исканиях иными путями, или нет здесь никакой жесткой зависимости между био- и литера-графической сюжетикой? Предваряя продолжение, можно было бы ответить — нет здесь никакой зависимости: тот, кому суждено «вместить в свою душу трагедию», провалиться в бездну страдания, утонуть в глубине — «утонет», если не в реальной, так в «метафизической реке». Опыт Шестова тому подтверждение. Правда, он входил со «своим пафосом» в хорошо подготовленное пространство — «восстановление погибшего человека, задавленного несправедливым гнетом обстоятельств и застоя» (Достоевский) давно провозглашалось целью, смыслом, задачей, ждущей своего разрешения. Но, увы, хорошо подготовленное пространство как раз и отличается тем, что проглатывает каждого вновь в него входящего, отводит ему место и делает незаметным: должно пройти время, чтобы осуществилось прорастание. И лишь тогда вдруг окажется возможным заявить, что уже в «Апофеозе беспочвенности» в 1905 г. Шестов являлся пророком мировой мысли XX века [43, с. 160]. Но, как известно, нет пророков в своем отечестве. Приведенные слова принадлежат французскому исследователю; он же с горечью замечает, что «в настоящее время русская философия находится в периоде затмения» (писалось это в середине 70-х

годов). «По-видимому, не созрело еще время ее пробуждения и рассвета» [там же].

Сегодня мы торопимся сказать: «...время пришло». Но надо прежде «предоставить мертвецам хоронить своих...»

Русские мыслители сегодня как бы повторно входят в родную культуру, исполнится ли это вхождение подлинным проращением, пока трудно сказать. Ясно только, требуются ответные усилия их потомков, и немалые. И сегодня, видимо, пришло время повторить вслед за Шестовым: «Философия должна жить сарказмами, насмешками, тревогой, борьбой, недоумениями, отчаянием, великими надеждами и разрешать себе созерцание и покой только время от времени, для передышки. И тогда, может быть, ей удастся наряду с реалистическими сновидениями создать сновидения совсем иного порядка, которые бы имели уже ту ценность, что воочую наглядно показали бы, что общепризнанные сновидения не есть единственно возможные» [6, с. 48].

Но сегодня, как и всегда, «*primum vivere deinde philosophare*» — «сперва жить — потом философствовать!»

Спросим: зачем же писать книги?

Шестов ответит:

«...Такого рода книги пишутся не затем, чтоб показать человеку, как и куда ему нужно идти, чего искать и чего добиваться — это не может сделать и самый мудрый... тот, кто узнал тщету человеческой мудрости, тщету готовых путей к истине — может в трудную минуту поддержать и утешить начинающего — идти вперед!» [12, с. 285].

А мудрейшая из Книг предостережет: «...берегись, составлять много книг — конца не будет, и много читать — утомительно для тела» [Екклесиаст, 12, 12].

II. «НАЧАЛО»

Мир и жизнь слишком отрывисты...

Вспоминал свое «начало» Шестов с долей горького юмора: «В 1895 году я написал несколько статей (кажется, три) на философско-литературные темы... Я обратился с первой своей статьей, которая называлась, помню, „Вопросы совести“ в „Киевское Слово“. Редакция отказалась печатать, ссылаясь на то, что я ставлю вопросы, не разрешая их». Когда все же статья появилась в газете «Жизнь и искусство», автор ее даже не смог сразу узнать. Шестов приводит сохранившийся в памяти характерный пример редакторской правки: вместо слов «Эти писатели обмакают перо в чернильницу», стояла фраза — «Эти

писатели обмакают перо в плевательницу, то бишь в чернильницу» [40, с. 173, 174].

Вот в таком, несколько «исправленном» виде появилась первая небольшая публикация Льва Шестова за скромной подписью «Читатель». Сегодня мы можем улыбнуться, но нетрудно догадаться, какие эмоции испытывал автор, делавший первые шаги. В том же 1895 г. газета «Киевское Слово» опубликовала статью «Брандес о Гамлете». Свои сложности и неурядицы ждали и написанную в 1896 г. первую большую работу Шестова «Шекспир и его критик Брандес». Отовсюду, куда Шестов послал ее, он получил отказы. Попытка выпустить ее отдельной книгой тоже не имела успеха — ни один издатель не хотел иметь дело с неизвестным автором. «Оставался один выход, — вспоминал Шестов, — печатать за свой счет». Лишь через два года этой работе суждено было появиться в печати. За это время написана вторая книга «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)». «И с ней мне не повезло, — продолжает Шестов. — В рукописи она была у Михайловского, Вл. Соловьева, Спасевича, в „Жизни“, в „Вопросах философии и психологии“. Правда, я лично ни с кем из названных лиц и редакций дела не имел. За меня хлопотали знакомые. Но, так или иначе, — во всех редакциях ответ был один, хотя мотивировки были разные. Где отказывались из-за направления, где из-за „нападков“ на Толстого» [40, с. 175]. Любопытно было суждение Вл. Соловьева: «Совесть мне не позволяет содействовать напечатанию в „В. Е.“ такой работы. Передайте от меня автору, что я вообще не советую ему печатать эту статью, — он наверное впоследствии раскается, если напечатает» [там же].

Зачем мы вспоминаем эти сюжеты? Разве они имеют хоть какое-то отношение к «самому Шестову», тому, который в произведениях? — Какие мелочи! Мучительная и затяжная депрессия, которая вынудила весной 1896 г. уехать его лечиться за границу — бессмысленно искать параллели такого рода срывам.

Разве лишь для того, чтоб почувствовать, слегка соприкоснуться с той, каждому знакомой атмосферой инерции и непробиваемости, которая самопроизвольно мультиплицирует и умножает себя в бесчисленном множестве вариаций.

Как, каким образом внешнее «обстояние дел» способно проникнуть в мое существование? Для обозначения этого Шестов уже в первом своем произведении вводит «грозный» образ «кирпича», падающего на голову человека.

«...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» [1, с. 9].

О чем, собственно, речь? Бунт против «кирпича»? — А хоть бы и так! Но это только точка, из которой по нарастающей начинают раскручиваться весьма серьезные вещи.

Н. Бердяев в связи с этим писал о Шестове: «Он был потрясен властью необходимости над человеческой жизнью, которая порождает ужасы жизни. ...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» [21, с. 45].

Но мы были бы, пожалуй, несправедливы, согласись безоговорочно с утверждением знаменитого современника Шестова, считавшего, что этой «основной теме своей жизни» Шестов подчинял (?) все, что он думал, что говорил и писал. Да, потрясение — метафизическое потрясение? — было мощным и всепроникающим; но была и грандиозная попытка освободиться от него, мы могли бы даже сказать: все творчество Шестова — это принципиальное неподчинение основной теме своей жизни.

«Шекспир и его критик Брандес» — поистине текст-начало. Все мотивы будущих невероятных усилий автора довести их до какого-нибудь конца здесь уже обозначены и звучат вполне внятно. Первое — но только самое первое — впечатление от этой книги: ее *сочиненность*. А ведь там, где *сочинение*, там и *присочинить* немудрено. Брандес, Тэн, Шекспир, совсем немного Канта — и столько бури! Рвется, видимо, из глубины и диктует свой язык сокровенное.

И Тэн, и Брандес и даже Кант превращены здесь, по воле автора, в некие символы, фигуры-значки для обозначения вполне реальных стихий, неэфемерная опасность которых столь тревожит и терзает философа. Но это настоящая борьба живого человека с отвлеченным понятием, с всесильной Необходимостью, с господством безличного и безразличного ко всему Закону, требующего лишь «послушания и благочестия».

«...Все, что во внешнем мире представляется как связь причины и следствия, связь самостоятельно, независимо существующая, — все это для роста, развития для судьбы человека является случайным. ...Чем более прочно устанавливается закон причинности для мира внешнего, тем больше отдается во власть случая внутренний мир человека. ...Войти в мир человеческой души с тем, чтоб подчинить его законам, существующим для внешнего мира, — значит заранее добровольно отказаться от права все видеть там и все принимать. ...Отсюда общий вывод:

жизнь, внутренняя жизнь человека, есть, по существу своему, нечто совершенно случайное. И это тем прочнее устанавливается, чем большие завоевания делает наука. Камень определяет судьбу единого человека. Много камней — и определена судьба целого народа» [1, с. 8, 3].

Здесь еще Шестов, как незабвенный рыцарь, сражается скорее не с «грозной ананке», а лишь с заблуждениями и иллюзиями по ее поводу чего-то недосмотревших и недопонявших мужей науки. К человеческому «недопониманию» в основном и апеллирует пока философ, укоряя его во всех смертных грехах: «...привычка везде находить закон следствия и причины, в соединении с утраченной способностью ценить явления внутреннего мира, подготовила ученых к новому решительному шагу, к попытке все подчинить своему закону. Но не наука это сделала, а люди науки. Наука дала превосходную, имеющую ограниченное значение теорию порядка внешнего мира и назвала ее законом причины и следствия. Применение ее дало возможность человеку покорить себе самые скрытые и самые буйные силы природы. Но вышколенный системой и привыкший к победам ученый уверовал в свой метод, как в высшую истину. Жизненный инстинкт, способность чувствовать живые явления были утрачены им в школе науки ...Середины нет. Ученый должен либо убить жизнь и принять ее в область своего видения, либо отказаться от универсальных попыток» все объяснить, все подсчитать, нивелировать и остановиться на истине факта: Человек? — «Он такой же продукт, как и всякая вещь» [1, с. 10, 15, 14].

Вот так «противник» обретает все более четкие очертания, а когда он, хоть отчасти и иллюзорный, столь зрим, с ним легко сражаться. Шекспир спешит на подмогу. Но вместе с собою приносит такие проблемы... Бедный друг Горацио, много в жизни такого, что и не снилось твоей философии. И Шестов с пристальнейшим вниманием вглядывается, вслушивается в шекспировский опыт. И понимает: «Пока было весело, причина и следствие все объясняли; с ними было лучше, чем с Богом, ибо они никогда не корили. Но каково жить с ними в горе? Когда несчастья, одно за другим, обрушиваются на человека, когда бедность, болезни, обиды сменяют богатство, здоровье, власть? Каково Иову, покрытому струпьями, лежать на навозе, с страшными воспоминаниями о гибели всех близких. ... Все вековые муки человечества отброшены, как не требующие объяснения, как не составляющие для ученого „категории“». Он не видит причины, в силу которой понятие „отчаяние“ предъявляет право на объяснение; он не знает, зачем „преступление“ требует „предиката“, не заключающегося в понятии хотя бы металла или перпендикуляра. Он не чувствует, что есть зло, с которым созерцание единства сил природы никогда не примирят человека» [1, с. 18, 19].

Шекспир необходим был Шестову как воздух; поэт — тайна и откровение, гений жизни, чувства и разума, он *говорил* там, где всякое слово должно угаснуть, погибнуть, разбиться вдребезги. Шестов старался *вычитать*. Происходила, осуществлялась столь знакомая в целом для философии века нынешнего, с его подступами и разыгрыванием собственных трагедий, встреча Философа и Поэта. Симптоматичность внутреннего притяжения как бы выходящей «за» свои границы (экс-татичной?) философской мысли к поэзии, своему иному, несомненна. Поэзия оказывается незаменимым проводником в вибрирующих пространствах жизни и смысла, где живут слова «спасительные, исцеляющие», где обрѣтается возможность нового языка, где открыты пути к иному бытию.

Иногда философ и поэт слиты в одном лице (как Ницше, Киркегор), тогда проходят они свой путь (по острию) стремительно и быстро, не глядя по сторонам. Обращение Шестова к Шекспиру — это обращение «растерявшегося», ему нужно, чтобы его научили. Он знает путь, он знает, что отринуть с него, но ему нужно, чтобы его научили *идти*; у него уже нет страха перед неведомым, но ему нужно, чтобы его научили *говорить*.

«Пока продолжается эта неслыханная трагедия, разумные слова замирают на устах. Друзья, явившиеся навестить Иова, семь дней молчали, прежде чем решились разомкнуть уста. Слов утешения нет и быть не может, пока пред нами это царство хаоса ...И никто не смеет иметь надежду, спросить себя: „зачем?“» [1, с. 233].

Шестову еще только предстоит полюбить и сделать близким сказанное другим: «Я хочу, чтобы мне было так тяжело, как только это может вынести человек, только под действием этого давления мне удастся достигнуть сознания того, что у меня есть нечто, чем обладают и обладали немногие люди: крылья, если говорить в сравнениях» [Ницше, 4, с. 99]. Еще слишком далеко очевидное для другого: «человек до страсти любит страдание, эту единственную причину сознания» [Достоевский, 30, с. 178].

«Начало» Шестова еще верит в возможность «конца»: «...ты научился страдать. Это путь к тому, чтобы научиться жить ...Нужно выстрадать свое совершенство, свое развитие» [1, с. 82]. Здесь трагедия еще пытается *быть осмысленной*, ибо «нельзя жить, не примирившись с жизнью» [1, с. 280]. И как старательно пытается вычитать философ возможность этого оправдания в трагедиях Шекспира. Он готов бесконечно восторгаться поэтом и в ученическом пафосе уверять (читателя? себя ли?): «Шекспир именно потому и велик, что умел видеть порядок и смысл там, где другие видели только хаос и нелепость» [1, с. 88].

Здесь Брут по воле философа (но не поэта!) побеждает Гамлета. Шестов слышит, сказанное Гамлетом: «Скорби, душа, уста должны молчать» [1, с. 95], но ближе и дороже ему пока тот,

кто «ищет лучшей жизни, знает, что есть такая, и в поисках за ней не боится ни опасностей, ни смерти — ни для себя, ни для других» [1, с. 97].

Да, конечно, Шестову уже до ясности очевидно или до боли ясно, «чтоб понять Лира и Макбета, нужно прежде всего почувствовать, что значит быть Лиром или Макбетом, что значит из существа, повелевающего над стихиями, обратиться в „бедное, голое, двуногое животное”» [1, с. 280].

Но все же устрашающий призрак «случайности» человеческого существования, той зависящей над человеком всеильной воли «необходимого» — эти бесконечно падающие в силу объективных причин невозмутимые кирпичи — оставался пока для Шестова скорее «метафизической метафорой», нежели чем-нибудь иным.

«Чтобы увидеть, нужно всем существом своим захотеть посмотреть» [1, с. 57]. И великий поэт бесстрашно всматривался в ужасы жизни, а философ столь же бесстрашно делал выводы: Шекспир «демонстрирует нам таким образом человеческую жизнь, что и мы вслед за ним начинаем видеть в ней школу, где мы растем и совершенствуемся, а не тюрьму, где нас подвергают пыткам» [1, с. 243]. Философ ищет, ищет и находит, находит доказательство: «под видимым всем горем короля происходит невидимый рост его души» [1, с. 231]. Но сколь неоднозначны собственные слова Лира:

«...Скорей уйдем в темницу!
Мы станем петь в ней, будто птицы в клетке.
Когда попросишь ты, чтоб я тебя
Благословил, я сам, склонив колени,
Прощенья буду у тебя просить.
И так, мы станем жить вдвоем и петь,
Молиться, сказки сказывать друг другу...
Мы проживем весь век в стенах темницы,
Не ведая тревоги и тоски».

[1, с. 240]

Все двойится в этом мире, умножается, обретает объем, превращается в голографическую реальность (или в ирреальность?). Осмысление трагедии превращается в оправдание ее, оправдание превращается в утешение трагедией. С этого Шестов начал:

«Нет в мире виноватых! нет! я знаю.
Я заступлюсь за всех...»

Шестов услышал в этих словах «речь великой души, узнавшей в человеке брата» [1, с. 238].

И тема вошла теперь уже навсегда в его текст, в его жизнь — тема «человека, вместившего в свою душу трагедию». Но начинается он, пусть и с гениального, но все же сочинения, сочинения на заданную тему. И даже «школьные» интонации нет-нет, да вдруг и скажутся: «В „Короле Лире” Шекспир возвещает великий закон осмысленности явлений нравственного мира:

случая нет, если трагедия Лира не оказалась случаем» [1, с. 242].

По поводу же самой попытки философа «спрятаться» за спину великого Шекспира мы могли бы сказать его же собственными словами: «Мыслитель, прикасаясь к жизни, не умеет отделаться от инстинктивного стремления к упрощению. В сущности — это бессознательное фокусничество опытного ума, дающее фикции и миражи взамен обещанных картин жизни» [1, с. 53]. Лишь позже Шестов сам себе признается: «в произведениях Шекспира так много страшных вопросов и ни одного удовлетворительного ответа» [4, с. 180].

А пока он делает поистине невероятное усилие, чтобы «под видимыми всем людям муками» открыть «невидимую никому задачу жизни». И Шекспир, как ему кажется, «в этой беспросветной тьме» нашел путь: «Там, где для нас хаос, случай, бессмысленная борьба мертвой, равнодушной, но бесконечно могучей силы с чувствующим, но немощным человеком (т. е. там, где для нас область нелепого трагизма), — там поэт видит осмысленный процесс духовного развития» [1, с. 234].

Была ли первая книга Шестова победой или поражением? — Трудно сказать. Во всяком случае ее собственный текст — это текст-ловушка, окажись Шестов «захлопнутым» внутри, нам, вполне вероятно, не о чем было вести разговор. Но Шестов, что называется, вывернулся, ускользнул — и в этом его бесспорная победа. Ну и, кроме того, если отнести к самому Шестову сказанное им о датском принце: «Уж он лишился возможности идти по убитому пути всеглаголивающего познания» [1, с. 82] — и это бесспорная заслуга его первой книги, его «начала». Было осознано раз и навсегда: «Если философия есть наука о жизни — то только пройдя через жизнь можно говорить о ней. Философия, которая создается в стороне от того, чем существует человек — все равно будет ли она оптимистической или пессимистической — есть и будет праздным препровождением времени, составлением тех „пошлых рассказов“, тех „изречений“, которые нужно „стереть“ в самую важную и тяжелую минуту жизни человека» [1, с. 63].

Первую книгу Шестова обычно противопоставляют последующим как нечто принципиально отличное, как некий «позитив» тому, что пришло на смену. Это, действительно, была «вариация» для самого Шестова в принципе неповторимая. Но при этом было «начало» для того, чтобы двигаться дальше, наращивать свою собственную способность *противостоять* теме. Снять, отбросить ее с помощью «шекспировского утешения» Шестову не удалось.

В 1938 году Шестов пишет статью «Памяти великого философа», посвященную Эдмунду Гуссерлю. Это последний текст, текст-завещание, который увидел свет уже после кончины Льва Шестова. В этом тексте Шестов рассказывает, как подружился

со своим «антиподом» Гуссерлем и как встретился впервые по его совету со своим «двойником» Киркегором, как восстала перед каждым из них «во весь свой исполинский рост проблема: Entweder-Oder».

«Гуссерль пришел в отчаяние при мысли, что наше, человеческое знание есть знание условное, относительное, преходящее...» — писал Шестов. И заключал из опыта Гуссерля, из опыта Киркегора, из своего опыта: «Приходится... либо абсолютизировать истину и релятивизировать жизнь, либо отказать в повиновении нудящей истине, чтоб спасти человеческую жизнь». Безответным оставался задаваемый им «последний» вопрос: «Можно ли надеяться, что вызывающие „Entweder-Oder“ Гуссерля и Киркегарда реформируют современную мысль, пробудят ее от векового оцепенения?» [11, с. 322, 325, 326].

Да, жизнь и мир слишком фрагментарны, отрывисты. Расстояние между «началом» и тем, что успеваешь быть задиктованным в самом «конце», не соединить прямой линией. Только пунктир, да и то ветвящийся, расходящийся по неким намагниченным концентрическим кругам, «кругам» жизни и мысли.

Тогда начинаешь понимать, что, действительно, «лучший метод общения с людьми есть „непрямое высказывание“» [9, с. 23]. И сказанное Шестовым о Киркегоре, конечно же, должно быть отнесено и к самому Шестову и его философии: «Тут требуется не усвоение, а что-то другое. Он заранее приходит в ужас и бешенство при мысли, что после его смерти „приват-доценты“ будут излагать его философию как законченную систему идей, расположенную по отделам, главам и параграфам...» [там же].

В конце пути Шестов не подытоживал — он вспоминал, делился воспоминаниями: «Может быть, иным это покажется странным — но моим первым учителем философии был Шекспир. От него я услышал столь загадочное и непостижимое, а вместе с тем столь грозное и тревожное: время вышло из своей колеи. Что можно делать, что можно предпринять пред лицом вышедшего из колеи времени, пред лицом тех ужасов бытия, которые открываются человеку (Шекспиру), вместе с временем выброшенному из колеи? От Шекспира я бросился к Канту, который с неподражаемым искусством своей „Критики практического разума“ и своими знаменитыми постулатами пытался замазать и замазал на столетия щели бытия, обнаруженные его же собственной „Критикой чистого разума“. Но Кант не мог дать ответы на мои вопросы. Мои взоры обратились тогда в иную сторону — к Писанию. Но разве Писание может выдержать очную ставку с самоочевидными истинами? Такого вопроса я себе не ставил, еще не решался ставить...» [11, с. 304—305].

Борьбу с самоочевидными истинами предстояло выдержать самому Шестову.

III. ФИЛОСОФИЯ ТРАГЕДИИ

И если ты долго **вглядываешься**
в пропасть, то пропасть **также** **вглядыва-**
ется в тебя.

Ф. Ницше

Что есть философия? что есть трагедия? и как они переплелись (по воле ли случая или в том была своя необходимость?) в творчестве Шестова — быть может нам и удастся приблизиться уж если не к ответам, то к возможности новых вопросов, которыми был движим сам философ и которые так часто ускользают от нас?

«Я даже надеюсь, что уже недалеко то время, — писал Шестов, — когда философы добудут себе привилегию откровенно признаваться, что их дело вовсе не в разрешении проблем, а в искусстве изображать жизнь как можно менее естественной и как можно более таинственной и проблематической. Тогда и главный „недостаток“ философии — огромное количество вопросов и полное отсутствие ответов — уже не будет недостатком, а превратится в достоинство» [8, с. 199]. А если философия это все же наука, «тогда отчего так много разговаривают об искренности философов?» — «философ, очевидно, прежде всего — свидетель и свидетельствует о чем-то таком, что не может быть проверено по желанию» [8, с. 178]. — Вот так собственные признания вполне искреннего Шестова помогают нам прояснить, что есть философия, во всяком случае для него.

Для нас же сегодня становится тоже все более очевидным, что, как все живое, философия прежде всего разнообразна, многолика; множественность истоков, множественность питающих ее корней даруют ей «самое важное» (τὸ τίμιωτάτον): непредсказуемость ждущих ее путей. Видимо «живое» тем и отличается от «мертвого», что имеет некий горизонт непредсказуемости своих возможностей, имеет свою энергетическую сферу устремлений к невозможному.

Здесь философия как бы каждый раз заново с каждым сделанным ею шагом узнает, что она, собственно, есть такое. Но каждый раз она все же стремится к тому, чтобы пройти некий путь от начала и до конца, — пребыть, исполниться — и в этом смысле, как заметил Платон, философия есть «упражнение в смерти». Всякий же входящий в сферу этих усилий философии (этой «великой и последней борьбы», по слову Плотина) делает лишь свой собственный шаг, намечая при этом *возможное*.

Проходя свой путь, Шестов не уставал напоминать: «Человечество заинтересовано не в том, чтобы положить конец раз-

нообразию философских учений, а в том, чтобы дать этому вполне естественному явлению развиваться вширь и вглубь. Философы инстинктивно всегда стремились к этому — от того они и доставляли столько хлопот историкам философии. ...Аристотель уже критиковал Платона, скептики их обоих, и так до наших дней, каждый новый, нарождающийся мыслитель борется со своими предшественниками, уличает их в противоречиях и заблуждениях, хотя знает, что сам заранее обречен на такую же судьбу» [6, с. 77, 61]. И поэтому, конечно же, задача истории философии не может быть сведена лишь к тому, чтобы изображать ее «ход», как некий «процесс развития» философских систем. Шестов понимал это как никто другой: «...хоть такой процесс и наблюдается,— писал он,— но он не только не вводит нас в святая святых философов, т. е. в их заветнейшие мысли и переживания, но лишает нас возможности общения с наиболее замечательными людьми прошлого. История философии, да и сама философия должна быть и была часто только „странствованием по человеческим душам“, и величайшие философы всегда были странниками по душам» [8, с. 248]. Горизонты собственных «странствий» Шестова как бы определялись, очерчивались усилием, о котором он говорил: «...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» [8, с. 158].

Быть может, не всегда удавалось Шестову не заблудиться, не потеряться в этом безбрежном океане человеческих воль и судеб, но он шел на риск, он был готов к нему и тем самым открывал для себя, для других: *философия есть готовность к риску.*

Иначе, замечал другой приверженец «головокружительных» экспериментов — «как мучительно было бы быть человеком, если бы человек не был творцом и разрешителем загадок, и спасителем случайности» [Ницше, 37, с. 108].

И ненапрасно Ницше оказался столь притягательной фигурой для Шестова. «Толстой — Ницше», «Достоевский — Ницше» — Шестов как бы сопрягал чужие судьбы: в их расхождении, в их пересечениях он искал место (topos) тому, что может оказаться его собственной судьбой (точкой, линией, вихрем его мысли и жизни). И конечно же, читать Шестова лишь «под знаком Ницше» нет никакого резона. Было притяжение, было пристальное внимание, от которого не отмахнуться. Но не «книжное» влияние — прочел, увлекся — было тому причиной; не знал же Шестов вплоть до знакомства с Гуссерлем сочинений Киркегора, а сколько родственного, сколько пересечений со своим «двойником». Видимо, оказываясь в одном «круге» проблем, в одном пространстве, двигаясь при этом своим пу-

тем, невозможно не вглядываться в тех, кто рядом. И встречи — рано ли, поздно — неизбежны.

Расширение сферы возможного — таково их усилие, неимоверное усилие тех, кто родствен Шестову, в ком издали мог он узнать себя. «Только тот родной мне, — говорил Ницше, — кто изменяется» [40, с. 143].

«Есть тысячи новых дорог, по которым еще не ходили; тысячи здоровых людей и скрытых островов жизни. Человек и земля человека еще не исчерпаны и не вполне разгаданы. Жизнь карабкается в высоту на столбы и лестницы, чтобы поскорее заглянуть в необозримую даль блаженной красоты. Возвышаться хочет жизнь и, возвышаясь — себя же побеждать. Я брожу между людьми, как между осколками будущности, той будущности, которую я вижу.

Вы должны любить вашу страну детства, неоткрытую, лежащую в далеком море! К ней направляю я ваши паруса, ищите, ищите!» — таковы напутствия Ницше [40, с. 98].

Эта же *ностальгия по возможному*, щемящее чувство-воспоминание об утраченном, видимо, вела Шестова к пониманию того, что философия *есть* прежде всего «искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно» [4, с. 49]. Чтобы как-то описать, сделать зримым тот «образ» философии, который жил в его душе, дать почувствовать, соприкоснуться с неизбежностью встречи здесь философии и трагедии Шестов искал слова, способные прежде всего передать не отпускавшую его ни на мгновение интонацию:*

«Человека давит мучительное чувство небытия, чувство, которое на нашем языке и не имеет даже для себя особого названия. Это то — неизреченное, как принято говорить, — но на самом деле не неизреченное, а еще не осуществившееся. Может быть, до некоторой степени понятие об этом или хоть намек на это состояние мы дадим, если скажем, что тут чувство абсолютной невыносимости того состояния равновесия, законченности, удовлетворенности, в котором обычное сознание — „многие“ у Платона или „всемясто“ (все мы) у Достоевского — видит идеал человеческого достижения. Антисфен, считавший себя учеником Сократа, говорил, что он лучше готов сойти с ума, чем испытать удовлетворение жизнью. И Диоген, в котором современники видели сошедшего с ума Сократа, тоже больше всего в мире боялся равновесия и законченности» [8, с. 34].

* Специфическая интонированность текстов Шестова позволила А. Камю заметить: «...на всем протяжении своего изумительного монотонного труда ... в опыте приговоренного к смерти Достоевского, в ожесточенных авантюрах нищезнания, проклятиях Гамлета или горьком аристократизме Ибсена он выслеживает, высвечивает и возвеличивает бунт человека против неизбежности» [31, с. 238—239].

«Перестанем же искать уверенности и прочности в нашем сверхъестественном зачарованном мире»,— мог бы Шестов повторить вслед за Паскалем [8, 312].— Но прежде, прежде его дух (а он был последователен) должен был пройти путями не только «метафизических», таящих в глубине «приглашающую интенцию» концепций трагедии*, но погрузиться в непредсказуемость жизненных ее вариаций: «Когда нет сил слушать дальше бесконечные повести об ужасных зверствах, уже совершившихся и предвосхищать воображением, все, что ждет еще нас впереди. ...Не в нашей человеческой власти вернуть детям убитых отцов и матерей, матерям и отцам — убитых детей ...И пробуешь думать не по логике, пробуешь искать оправдания ужасам, там, где его нет и быть не может» [5, с. 81—72].

Тот путь, который Шестов проходит в своей второй книге «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)», завершающийся словами: «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога» [2, с. 209] — этот путь достоин того, чтобы попытаться взглянуть на него со всей пристальностью и по возможности непредвзято.

В литера-графическом жанре, т. е. за буквой и словом, сказанным другим, услышать его сокровенное и, говоря о нем, прежде всего высказать себя — Шестов пишет эту «странную», по определению его современников книгу. В ней не приходится искать «подлинного» Толстого или «подлинного» Ницше, а тем более какого бы то ни было изложения их учений. Хотя Шестов дает тонкие и проницательные характеристики каждому из них и подмечает с завидной остротой достоинства и недостатки, того, что с некоторым усилием может быть названо «учением» — все же читатель, вздумай он искать в этом тексте знакомства с Толстым или Ницше, останется разочарованным.

Для Шестова важно задать некоторое напряженное пространство собственного текста — сделать его *контекстом* для встречи чужих голосов. Они, эти голоса, быть может, в жизни никогда не пересекавшиеся, вдруг начинают по воле автора говорить друг с другом. Исполняемый ими диалог происходит в некотором квази-пространстве (в пространстве внимания автора) — но ирреальность происходящего, оказывается, обладает мощной порождающей способностью: рождается новый текст. Т. е. *контекст* преобразуется в *текст*, то, что служило для «голосов» лишь пространством их встречи обретает собственный голос: происходит *вибрация* порождения смысла, иначе оставшегося бы в немоте.

* «А все-таки,— признавался Шестов,— 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» [28, с. 180].

Не будь сказанного и пережитого Ницше, не будь написанного и испытанного Толстым, не будь внимания самого Шестова ко всему этому, смог бы, успел бы он сказать свое: «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра...»?

Ницше сказал: «Сострадание называется добродетелью у всех маленьких людей: они не умеют уважать великое несчастье, великое безобразие, великую неудачу», «по истине я не выношу этих сострадательных людей, блаженных в своем сострадании...», «горе всем любящим, у которых нет в запасе высоты, что выше их сострадания» [2, с. 181].

А Шестов увидел: «У Ницше под каждой строчкой его сочинений бьется измученная и истерзанная душа, которая знает, что нет и не может быть для нее милосердия на земле... Очевидно, сострадание и стыд погубили его» [2, с. 160].

И Шестов признался себе: «Нам нужно было быть свидетелями той вражды, той ненависти, того отвращения, того ужаса пред „добротой“*, который был у Ницше, чтоб понять самую возможность его учения, чтоб признать законными известные настроения и разрешить им перейти в сознание, как принцип» [2, с. 208—209]. Но Шестов был бы не самим собою, если бы с тем же вниманием не взглянул на возможность и иного пути, иного учения, в котором именно «добро» выступает не просто принципом сознания, но принципом жизни. Он должен был быть свидетелем прохождения пути другим, засвидетельствовать прежде всего для себя, к чему ведет усилие «быть добрым». Он в этом был поистине «созидающим и разрушающим миры».

Путь Толстого, внимание к которому проходит практически через все творчество Шестова — уже гораздо позже написания книги, о которой сейчас речь, он скажет: «Я хочу указать лишь на то, что Толстой знает, что такое жертва Авраама, и каково заносить руку на то, что тебе дороже всего на свете» [6, с. 146] — пока же путь этот служит философу лишь для того, чтобы убедиться, что ведет он «не туда». Как, впрочем, и путь Ницше. Да, гений Толстого для Шестова бесспорен; его титаническое усилие «понять жизнь», то усилие, напоминает Шестов, которое только и способно вызвать к существованию философию, дорого и близко ему. Но что вдруг начинает различать Шестов за толстовским усилием «быть добрым», не смиряться с существованием обездоленных и истерзанных людей (Белинский, как мы помним, обещал броситься вниз головой с верхней ступеньки лестницы прогресса, если не будет ему дано оправдание каждой — «слушайте каждой!» — замученной жерт-

* Здесь, правда, следует вспомнить замеченную еще Н. К. Михайловским весьма существенную деталь, связанную с уточнением перевода ницшевского «Jenseits von Gut und Böse» — «По ту сторону доброты и злобы». Такое уточнение, действительно, позволяет снять возможные коннотации с онтологическим планом «добра» и «зла». Ницше же обращен прежде всего к плану «человеческого, слишком человеческого» [35, с. 164].

вы истории) — так что же видится Шестову за этим внутренним для «проповеди добра» стремлением помочь, осчастливить, спасти всех и каждого?

В движении истории, в которой разум наш склонен искать прежде всего свидетельств успеха, не трудно заметить, что каждый шаг (или даже его иллюзия) сопровождается «целыми гекатомбами» замученных людей. Это столь очевидно, что мы скорее готовы вовсе не испытывать к этому никакого интереса, чем привлекать к такого рода «попусти» внимание других.

И если принцип Ницше — *Amor Fati* — завершается словами: «не желать изменять ни одного факта в прошедшем, в будущем, вечно: не только выносить необходимость — еще менее скрывать ее... Я не хочу воевать с безобразием. Я не хочу обвинять, не хочу даже обвинять обвинителей. *Не видеть* — в этом пусть будет все мое отрицание» (курсив мой.— Л. М.) [2, с. 187]. То Шестову сначала необходимо именно увидеть, разглядеть возможные последствия самого желания «утвердить принципы добра и справедливости», сделать их обязательными. Но почувствовав в Толстом морализирующие интонации, его склонность судить и учить других, в возмущенном порыве не приемля этого, сам Шестов оказывается в парадоксальной ситуации — он вынужден судить, выносить приговоры (и какие!): «Толстой прежде всего моралист. Для него... власть над людьми дороже всего и кажется обаятельнее всех прочих благ мира» [5, с. 142].

Проповедь добра — видит и понимает Шестов, — как и всякое другое учение, вознамерившееся «осчастливить» мир, «ведет обязательно к стремлению уничтожать, душить, давить других людей во имя какого-либо принципа, который выставляется обязательным, хотя сам по себе он в большей или меньшей мере чужд и ненужен ни его защитнику, ни людям» [2, с. 98].

Обобщение сильное, комментарием ему могла бы служить лишь конкретика, например, известного лозунга: «Железной рукой загоним человечество в счастье!» Нет, *Amor Fati* для Шестова, конечно не выход. Слишком отличен внутренний национальный опыт, тот опыт, который *заставлял видеть*: «В России существовало крепостное право не только в своде законов, но и в сердцах людей; в России было еще многое другое в том же роде» [2, с. XV].

Шестов как бы проходил не то чтобы мимо, но «через», «сквозь» и Ницше, и Толстого, и многих других, и путь его был долог, и шел он, «не зная, куда идет...»

«Ступайте к ближним и любите их», — призывал Лев Толстой [2, с. 97]. «...Зачем мне дала природа ноги? — улыбался Ницше, — чтобы давить, клянусь Св. Анакреоном...» [2, с. 175]. Шестова же интересовало, что каждый из них говорит при этом самому себе, а не тем, кто их слушает и все равно не понимает. И Шестов начинал видеть, что именно там, где человек оста-

наваливается не в силах сдвинуться с места, где его усилие понять жизнь открывает перед ним необъятность ужаса — там начинается проповедь.

Чтобы найти точку опоры, лишь бы спастись от сомнений, человек готов многое забыть, многим пожертвовать. «Если попытки справиться с „великим безобразием, великой неудачей, великим несчастьем“ настолько измучили их своей безуспешностью, что они принуждены были перестать допрашивать жизнь и искать забвения в проповеди,— писал Шестов о своих героях,— то в этом лишь доказательство высокой требовательности их натур. Они уже не могли больше жить без ответа на свои вопросы — и всякий ответ был лучше, чем ничего. Это — „поверхность, родившаяся из глубины“, как говорит Ницше. Невозможно существовать, всегда неизменно глядя в глаза страшным призракам» [2, с. 204]. Где останавливается философия вследствие ограниченности человеческих сил — там начинается проповедь.

Шестов подмечает, что, в конечном счете, проповедь, с ее видимым пафосом «вести и спасать», парадоксальным образом вовсе не имеет цели вне самой себя, как, впрочем и многие другие виды духовной деятельности человека. Толстовская проповедь добра, пожалуй, лишь способна на время «спасти», вернее оградить ее собственного автора от гнетущих проблем: «Там, где шла речь о скорейшей помощи и где эта помощь оказалась невозможной, т. е. там, где разыгралась ужаснейшая и возмутительная жизненная трагедия,— у гр. Толстого возникла поэзия проповеди» [2, с. 206]. И Ницше, который знал, что он «бедное жертвенное животное» лишь «украшал себя высокими добродетелями *Übermensch*'а, он чувствовал, что «пропал», что наступил «конец, совсем конец» — и говорил: «если есть Бог, то как же вынесу я мысль, что этот Бог — не я» [2, с. 207]. Все это для Шестова — лишь попытка спрятаться от действительности, попытка «отдохнуть от своей каторги»: «Допрашивать жизнь до конца, кому же удастся? Кто не устанет?» [28, с. 163]. Вместе с Ницше он готов был признать: «...человек крепнет от всего, что его не убивает». «Только великая боль, та длинная, медленная боль, при которой мы будто сгораем на сырых дровах, которая не торопится — только эта боль заставляет нас, философов, спуститься в последние наши глубины, и все доверчивое, добродушное, прикрывающее, мягкое, посредственное — в чем, быть может, мы сами прежде полагали свою человечность — отбросить от себя» [2, 110]. Шестов чувствовал неизбежность приносимой Ницше жертвы: «До сих пор обыкновенно говорили, что человек „обязан“ верить, быть религиозным. По поводу Ницше нужно изменить это выражение. Нужно сказать: „человек имеет право верить, быть религиозным... Во все времена, даже языческие, говорит он, люди жертвовали Богу всем, что им наиболее

дорого. Что же нам, спрашивает он, осталось принести в жертву своему Богу?» И вот какой получается у него ответ на этот вопрос: „не должны ли мы, наконец, пожертвовать всем утешающим, святым, исцеляющим, всеми надеждами, всей верой в скрытую гармонию, в блаженство и справедливость в будущем? Не должны ли мы пожертвовать самим Богом, и из жестокости к себе обоготворить камень, глупость, тяжесть, судьбу, ничто? Пожертвовать Богом ради „ничего” — это парадоксальное таинство последней жестокости выпало на долю нашего поколения: мы все знаем кой-что об этом” [2, с. 116—117].— И в этих словах, в этом голосе Ницше Шестов различает: не «пренебреженная обязанность», но «утерянное право» заявляет о себе.

В жизни есть зло, есть обездоленные, исковерканные судьбы — кто усомнится в этом?— негодовать, заявлять протесты, «требовать отчета у всей вселенной по поводу замученных и безвременно погибших людей», очевидно, нелепо; но столь же нелепо пытаться построить отсюда известный силлогизм: «следовательно, давайте любить друг друга». Нельзя спрятаться ни в столь привлекательную роль нравственно-возвышенного обличителя, ни заслониться эпатажирующими уверениями возлюбившего судьбу страдальца. Ничто не может, ни познавшее себя и свою силу «добро», ни Übermenschen, ни тем более сколь угодно возвышенные и красивые рассказы о «великом горе» примирить человека — и это тот, уже собственный опыт Шестова, который он обретает, соприкоснувшись с судьбами других, — с несчастьем и бессмыслицей существования.

«Бог есть добро» и «Бог умер» — оказываются для Шестова взаимотождественными выражениями одного и того же: неким симптомом усталости человека, его попыткой отдохнуть. Отсюда сказанное: «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога» [2, с. 209].— Таким «призывом» заканчивается вторая книга Шестова*, которая, как мы помним, имела свою судьбу и своих серьезных оппонентов.

* Иногда все творчество Шестова делят как бы на два больших периода: негативный, «скептический», и более поздний, связанный, так сказать, с обретением положительного содержания, с непосредственным обращением мыслителя к вопросам веры. Здесь следует заметить, что сама по себе эта схема, хотя и имеет некоторые основания, при этом существенно упрощает ситуацию. Во всяком случае, мы должны помнить, что для Шестова все, что связано с личной верой, всегда имело глубоко интимный характер, это даже не тайна, это таинство. Как личный внутренний опыт вера для него была вне сомнений. Другое дело «метафизика веры» — когда «вера и знание», «знание и откровение» становятся основным объектом его внимания, его усилием выйти непосредственно к «религиозной философии». Но этот путь гораздо сложнее «двухступенчатой периодизации», о которой я упомянула. Практически все его работы (здесь нет, так называемого «негатива» — достаточно вспомнить возмущение Шестова по поводу приписываемого ему «скептицизма» и «пессимизма») так или иначе прочерчивают, намечают, осуществляют этот путь. Гораздо точнее и глубже этот сложный процесс может

Но, великая сила — непримиримость», Шестов — ее приверженец. Что значило для него «искать Бога»? Быть может, как сказал бы Ницше: *«погибнуть на великом невозможном»?*

Лев Шестов прекрасно осознавал отличие своей философии, философии непримиримости, от тех широко представленных вариаций, когда достаточно «переименовать раз навсегда человека в „индивидуумы“, признать, что высшая цель в каком-либо общем принципе и что этому принципу „индивидуумы“ должны быть приносимы в жертву. Тогда пафос окончится и начнется философия, настоящая, всеобъемлющая философия, в которой вполне точно и определенно будет выяснено, почему Филипп 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. Если для них еще не подысканы настоящие объяснения — можно пока обойтись гипотезами» [2, с. VIII]. Ему же нужно было *войти* в трагедию, вместить в свою душу ее опыт и — выйти живым. Тут не до гипотез! Можно сомневаться вместе с Ницше, делает ли страдание человека лучшим, но, несомненно, «оно делает его более глубоким» [2, с. 111]. Мы ведь помним: «пропасть также вглядывается в тебя»: важно лишь не забыть и другое: «Кто борется с чудовищами, тому следует беречься, чтобы и самому не обратиться в чудовище» [Ницше, 2, с. 187].

Если любовь и сострадание бессильны, беспомощны в этих разверзающихся глубинах страдания, они как бы выказывают здесь свою *неуместность* — то что? «Что делать человеку, который не может не любить, не сострадать?» [2, с. 183]. Как справиться ему с этими чувствами, ответить на вопросы, которые они задают?

В поисках ответов на эти, очевидно, безответные вопросы Шестов идет на следующий круг, «круг Достоевского».

Собственная встреча Ницше с Достоевским, с его произведениями и темами была, так сказать, его личной заслугой. Он оценил: «Достоевский — единственный психолог, у которого я мог кой-чему научиться; знакомство с ним я причисляю к прекраснейшим удачам моей жизни» [3, с. 23].

Задать *контекст* для уже имевшей быть встречи Шестову не составляло труда. Эта встреча могла иметь и имела свое название: «Философия трагедии». Кредо Ницше: «ничего не писать, что бы не привело в отчаяние всякого рода торопящихся людей», вполне определяет и основной нерв писаний самого Достоевского. Здесь, чтобы не потеряться, не заблудиться в хаосе

быть «схвачен» известными словами: «Вы еще не искали меня и нашли меня. Так делают все верующие; оттого всякая вера так мало значит. Теперь я велю вам потерять меня и найти себя. И когда вы отречетесь от меня — я вернусь к вам» [2, с. 130]. — Более подробно о «религиозной философии» Шестова мы будем говорить дальше.

психологических драм, в этой преследующей тебя интонации иступленного надрыва, конечно же надо «притихнуть, замедлить движения». И тогда становится зримым:

«Есть область человеческого духа, которая не видела еще добровольцев: туда люди идут поневоле.

Это и есть область трагедии. Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать. ...Корабли сожжены, все пути назад заказаны — нужно идти вперед к неизвестному и вечно страшному будущему. И человек идет, почти уже не справляясь о том, что его ждет» [3, с. 16].

«Генрих IV мечтал о том, чтобы у каждого поселянина была по воскресеньям к обеду курица, — напоминает Шестов. — Если бы и поселяне видели в курице свой идеал и стремились только к спокойной и тихой жизни, жертвуя, как учат Шопенгауэр и пословицы „наслаждением“, только бы не страдать, может быть история человечества была бы менее ужасна. ...Наоборот, человек такой, каким его создала природа, за мгновение счастья, за призрак счастья, готов принять целые годы великого страдания и великого несчастья. В таких случаях он забывает всякие расчеты, всякий счет и идет вперед, к неизвестности, часто на верную гибель. Где правда, в словесной ли мудрости или в действительности?» [3, с. 236—237].

Последний вопрос имел уже чисто риторический характер. Опыт Достоевского не оставлял никаких сомнений. Философу нужно было только помнить о нем: «Из каторги он вынес „убеждение“ — писал Шестов о Достоевском, — что задача человека не в том, чтобы плакать над Макаром Деушкиным и мечтать о таком будущем, когда никто никого уже не будет обижать, а все устроятся спокойно, радостно и приятно, а в том, чтоб уметь принять действительность со всеми ее ужасами» [3, с. 237]. Такова, видимо, была та истина, за которой не человек гоняется, а она за ним.

Но если Достоевский и Ницше еще только задают вопрос: возможна ли философия трагедии? — то Шестов уже отвечает на него утвердительно. Философия трагедии полновластно вошла в его душу. Трагедия для Шестова это не некая часть человеческого ли, вселенского ли бытия, это скорее вездесущий модус, так сказать, форма встречи человека с миром, их настроенная *готовность к непредсказуемости со-бытия*. Здесь нет и быть не может места той устроенности, благополучию и добропорядочной размеренности, которые определяют характер так называемых «обыденных надежд». Но именно здесь, в этой готовности человека столкнуться с первичным хаосом (а именно в хаосе — неисчерпаемость возможного), заглянуть в бездну небытия рождается сила непримиримости, рождается способность человека устоять перед соблазном «пессимизма жизненной усталости», быть победителем в этой неравной борьбе.

Гораздо позже, в одной из своих последних книг Шестов на-

пишет: «Тревоги из жизни не выгонишь... И с этой никогда не умирающей и все растущей тревогой каждому человеку приходится справляться в одиночку. Может, так и нужно, может быть — это величайшее и значительнейшее событие нашей жизни, когда мы, лишённые всякой опоры общей мысли, принуждены стать лицом к лицу с последней тайной, то, что Платон торжественно называл $\rho\acute{o}\varsigma\ \nu\omicron\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \rho\acute{o}\varsigma\ \nu\omicron\varsigma$. И тогда только „вопрос о причинности” обнажается пред нами во всей своей глубине и грозности. Например на пытке ...Самодовлеющий, вечный, „естественный” порядок чистейшая фикция, при том фикция, созданная в угоду нашей ограниченности... Как бы много мы не достигли в науке,— нужно помнить, что истины нам наука дать не может. ...Истина там, где наука видит „ничто”. Т. е. в том единичном, неповторяющемся, непонятном, всегда враждающем с объяснением — „случайном”» [8, с. 189, 191].

Опыт же «встречи» Достоевского и Ницше убеждал Шестова, давал ему возможность утверждать: «...настало время не отрицать страдания, как некую фиктивную действительность, от которой можно, как крестом от черта, избавиться магическим словом „ея не должно быть”, а принять их, признать и, быть может, наконец, понять. ...Теперь жизнь явилась к нам с своими требованиями. Она об идеалах и не вспоминает. С загадочной суровостью она своим немым языком говорит нам нечто такое, чего мы никогда не слышали и не подозревали. Ницше и Достоевский только истолковывают ее непонятный язык, когда говорят, что нам будет все хуже и хуже» [3, с. 240, 241].

Но философия трагедии у Шестова, и это нужно понять и помнить, это вовсе не философия безнадежности, отчаяния или безумия. Это философия борьбы с отчаянием, борьбы с безумием. Борьбы за великие надежды в море боли, страдания и горя.

«Философия трагедии!— писал сам Шестов.— Может быть такое соединение слов вызовет протест со стороны читателя, привыкшего в философии видеть последние обобщения человеческого ума, вершину той величественной пирамиды, которая называется современной наукой» [3, с. 1]. Он конечно же понимал, сколь далека «философия трагедии» от того, чтобы искать популярности, успеха. «Она борется не с общественным мнением; ее настоящий враг — „законы природы”...» [3, с. 239]. В своем исследовании философских исканий Шестова, в отклике на его метафизический «опыт», Н. Бердяев замечает: «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. ...Философия трагедии,— продолжает он,— есть отрицание всякого предела человеческих стремлений и пере-

живаний, всякой системы окончательного успокоения и окончательной устойчивости» [18, с. 273, 275].

Так Шестов выходил на «круги своя». Он никого не звал. Он шел... Вперед?

IV. КОГДА ПОЧВА УХОДИТ ИЗ-ПОД НОГ

Там чувство страха — позорнейшее чувство, исчезает...

Лев Шестов

И обыденному сознанию ясно, когда почва уходит из-под ног, приходится либо падать, либо взлетать, *tertium non datur* — Шестову удалось танцевать.

«Апофеоз беспочвенности» (1905 г.), последовавший за «шекспировско-толстовско-нищше-достоевскими» философско-литературными штудиями, сразу был воспринят современниками Шестова как собственно философский манифест автора. И действительно, интонационный напор был столь силен, что казалось — вот обретенное (или утраченное?), которое вознамерилось себя «демонстрировать». Призывный тон «Апофеоза» как бы вел за собой — к поступку, к действию:

«Нужно взрыть убитое и утоптанное поле современной мысли. ...Основательно и неосновательно следует осмеивать наиболее принятые суждения и высказывать парадоксы. А там — видно будет».

«Нужно, чтобы сомнение стало постоянной творческой силой, пропитало бы собой самое существо нашей жизни. Ибо твердое знание есть условие несовершенного восприятия» [4, с. 40, 91].

Но было и еще одно «нужно» — «нужно оправдываться — сомнений быть не может...» — признавался автор [4, с. 9]. И это выдавало ситуацию с головой. Манифестация ведь не ищет никаких самооправданий, более того — она их просто исключает. И если уж искать адекватное название осуществленному Шестовым опыту, то, пожалуй, это были «философские экзерсисы», предельно сосредоточенная разминка, доводящая до желанной искусности в *предстоящем*. Здесь еще зримо то пространство, от которого «нужно» оттолкнуться, и в этом смысле «твердь» еще есть, а именно, та «земля», где господствуют «порядок», «равновесие», «невозмутимая логика», «система», монолитное единство и многое другое, что обеспечивает человеку самоудовлетворенную уверенность и незыблемость открытых (или утвержденных) им раз и навсегда принципов и истин. Кроме того, здесь еще есть и «сам Шестов», которого автор тоже непрочь «преодолеть».

Пишется некий текст-жест, двойной жест (с его внешней и внутренней интенциями): это жест отстранения, отведения от себя (и подальше) всего того, что очерчивает собою «тесные пределы душевного и постылого постигаемого мира» [5, с. 126]*, ибо лишь там, где нет диктата «закономерности», раздвигаются горизонты бесконечных возможностей, к которым так тянется и рвется внутренний мир философа. И здесь же скрыт внутренний жест, жест самопреодоления, самоотстранения. «Тот» Шестов, который сказался в виртуозных *контекстах* первых трех его книг, уже не удовлетворял автора. Текст «Апофеоза» — это как бы результат бунта, а прежде всего бунта против самого себя.

Предшествующие работы при всем разнообразии привлекаемого материала и глубине его освоения, при всей значимости того несомненного, пусть медленного, но все же заметного продвижения философа по им же пролагаемым путям, по своему внешнему исполнению носили характер сугубо тривиальный (данное понятие здесь внеоценочно). Это тексты, исполненные в манере континуально-аналогизирующего мышления. И хотя для философского, как правило, логицирующего дискурса, эта «манера» не совсем обычна, в целом для текстового пространства культуры она оказывается чуть ли не наиболее распространенной. Это так называемые «связные тексты», по возможности избегающие смысловых лакун. Здесь слово движется стремлением быть выговоренным до конца. В отличие от логоцентричных текстов, где словесно-смысловое движение очерчивает как бы линейную траекторию в плоскостном пространстве и имеет несомненную склонность к терминологизации языка, континуально-аналогизирующее мышление задает дополнительные размерности — его движение скорее имеет синусоидальный характер в объемном пространстве «естественного» языка, со столь же несомненной способностью последнего удерживать «пафос жизненности».

Шестов всегда очень внимательно и даже ревностно относился к логицирующим, системосозидающим установкам философского разума. Их критика — существенный лейтмотив всех его произведений. Мы без труда можем увидеть как нарастала у Шестова интонация неприятия чуждой ему мыслительной ориентации.

«Эта специфическая способность не чувствовать в живом жизни, приравнивать одушевленное к мертвому — есть основная черта мыслителя. Чтоб стать объективным ученым, чтобы уметь

* Это мир, который «предполагает» и «требует», для которого, как пишет Л. Шестов, «порядок, равнение во фронт — прежде всего, иначе не получится той идеальной законченности, которая называется синтезом... Нам теперь нельзя исповедываться, т. е. говорить правду. Нам нужно быть строго объективными, научными, т. е. высказывать о вещах, до которых нам нет решительно никакого дела, суждения, к которым мы совершенно равнодушны. И при этом еще „глядеть весело!“» [4, с. 259].

все отмечать точным, определенным, ясным языком — нужно прежде всего утратить инстинкт жизни, представить себе все и всех замершими, неподвижными. Это условие существования мыслителя, как типа. Жизнь мешает ровному потоку его мыслей, неожиданным образом врывается в его душу, и разрушая законченные построения его» [1, с. 52].

И далее: «Если философ становится очень последовательным и убедительным, мы почти что чувствуем в этом лишний соблазн и только еще внимательнее настораживаемся, так как знаем, что его логичность не даром им добыта и во всяком случае взята не из природы разбираемых им явлений (особенно, когда дело касается сложных и трудных вопросов). ...Боле того, философ, с раз сложившейся теорией, перестает видеть и чувствовать все то, что не вмещается в устанавливаемые ею рамки» [2, с. 149, 148].

И о том же самом — совсем другим языком: «Нет более противного и отталкивающего зрелища, как зрелище человека, вообразившего, что он все понял и на все умеет дать ответ. Вот почему выдержанная и последовательная философия становится невыносимой. Уж если нужно философствовать, то изо дня в день, не считаясь с тем, что ты говорил вчера. Если поэзия должна быть глуповатой, то философия должна быть сумасшедшей, как вся наша жизнь. В разумной же философии столько же коварства и предательства, сколько и в обыкновенном здравом смысле. Присмотритесь к ней: под всеми ее пышными нарядами живут ординарные аппетиты. Она хочет несомненности и уверенности в том, что два больше, чем один, и всегда хочет захватить два, чтоб быть сильнее того, у кого есть один» [7, с. 49].

Одним из первых Шестов почувствовал репрессивные интенции логицизирующих структур, их давление, их власть над внутренним миром человека, их утилитарно-прагматическую сущность и не переставал напоминать о том, что существуют и иные стремления, иные возможности как для человека, так и для его философии. Для Шестова все, что связано с «логическим», «доказуемым», все, что движется намерением упорядочить мир, описать его языком причинно-следственных зависимостей, оказывается синонимом инерции, сковывающей фантазию человека, замыкающей его в пределах «привычного». Более того, он видит, что всякая уверенность в неизменности существующего порядка в любой момент может вдруг распознать в себе чувство бессмысленности и нелепости жизни.

И это все было Шестову хорошо знакомо еще до «Апофеоза беспочвенности». Жест отстранения, отказа от всего, что настаивает на абсолютное несопротивление и фаталистическое равнодушие, что не приемлет неразрешимых вопросов и ищет ясности, неизбежности и господства всеобщих истин открывал перед Шестовым возможность исполнить свой текст в некотором

ритме безосновной радости и беспричинного торжества.

«Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)» — самое радостное и самое торжественное из всего когда-либо написанного Шестовым. Только здесь могло прозвучать:

«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» [4, с. 84].

Поистине, «надо иметь в себе хаос, чтобы родить танцующую звезду» [38, с. 14]. Хаос — непредсказуемость, противоречивость, сфера, где «ничто» и «все» слиты в одно, где всякое со-бытие еще пред-стоит, где таится «возможность неограниченная», все сильнее притягивал внимание Шестова и как бы подводил его к той черте, где единственным шансом быть могло являться лишь «творчество из ничего». И как скажет философ об одном из своих героев: «чтобы сделать невозможное, нужно прежде всего отказаться от рутинных приемов» [5, с. 59].

Тот внутренний жест самопреодоления и отстранения, отказ от привычных для самого себя «приемов», исполнен был Шестовым в форме экс-центричного прыжка: текст новой книги, которой суждено было стать «Апофеозом», практически уже написан, Чехов и Тургенев — ее герои, пути и перепутья их творческих судеб очерчены и сопоставлены, где-то намечена и линия собственной — и вдруг Шестов чувствует нестерпимую «тривиальность» такого «хода». В надежде «выйти из себя» и обрести свободу, одним жестом он разбивает написанное вдребезги. «С удивлением и недоумением я стал замечать, — признается философ, — что в конце концов, „идея“ и „последовательности“ приносилось в жертву то, что больше всего должно оберегать в литературном творчестве — свободная мысль» [4, 10].

Самое тягостное и обременительное в книге — общая идея — сковывающая и автора, и текст, и читателя, должна отныне исчезнуть. Такова «общая идея» «Апофеоза», которая пронизывает собой каждый атом этого предельно «раскованного», во многих смыслах замечательного текста.

Шестов сам себе признается, что «идет на нарушение» традиционной формы, но предостерегает читателя от соблазна усмотреть лишь «странную причуду» автора в его стремлении «представить работу в виде ряда внешним образом ничем не связанных меж собой мыслей» [4, с. 11]. И это была, конечно же, не причуда, и касалась она далеко не одной формы. Это был рывок, рывок от континуально-аналогизирующего мыслительного и текстового потока к дискретно-парадоксальным

уровням жизни, мысли и текста. Ведь континуально-аналогизирующее письмо, при всем своем внешнем сопротивлении логоцентристскому дискурсу, по существу является глубоко родственной ему формой: тот же механизм различения, сопоставления, «связывания» определяет его движение. Правда, в первом случае сугубый интеллектуализм «логоцентрика» дополнен интуитивно-ассоциативной раскованностью адепта «близости к жизни». Но в целом их взаимоотрицание и как бы вражда — лишь свидетельство их несомненной внутренней связи. И лишь на разрыве этой связи: когда энергия неприятия направляется не на иное, а на себя — рождается редчайшая способность к дискретно-парадоксальному мышлению (и письму).

Соприкоснувшись с «окраинными пространствами бытия», побывав в своем внутреннем опыте там, где ни логика, ни страдание не помогают — «с совершившимся фактом мириться нельзя, не мириться тоже нельзя», — описывал Шестов «ситуацию» Чехова, — а середины нет. «Действовать» при таких условиях невозможно, остается «упасть на пол, кричать и биться головой об пол» — философ открывал для себя, что в этом мире нет и быть не может возможности составить «ясное и отчетливое» представление о происходящем [5, с. 14]. Все здесь «принимает фантастически бессмысленную окраску», и волей-неволей приходится «признать непонятность основным предикатом бытия», «признать, что мы одновременно и бодрствуем и видим сны, нужно даже бывает иногда признать, что хотя мы живем, но уже давно умерли» [6, с. 40, 46].

Да, конечно, наш разум — и это Шестов всегда помнил — вполне способен придать «некоторой совокупности явлений в пределах доступного нам отрезка вселенской жизни некий вид гармонии и единства, и это с незапамятных времен слывет под именем понятного объяснения мироздания». Но как быть, когда попадаешь в ту полосу существования, где «рассчитывать вперед нельзя», «нельзя даже и надеяться», «когда разум, загадывающий вперед и ободряющий, отказывает в своих услугах» [5, с. 60]. Всякие высокие общие идеи способны в этом случае лишь терзать человека, требовать, призывать и, наконец, судить его «с той беспощадностью, которая свойственна всему неживому и неодоухотворенному» [5, с. 27].

Чтобы освободиться от довлеющей власти самоочевидного, общепринятого, чтобы поистине войти в таинственную и устрашающую сферу непредсказуемого (куда, как мы помним, идут далеко не всегда добровольно) — философу необходимо прежде всего отказаться от своей почетной обязанности бесконечно «доказывать», строить и возводить незыблемые основы «мировоззрения». Ибо лишь там, где «прекращаются все обязанности, приобретает величайшее, важнейшее, суверенное право — право общения с последними истинами» [6, с. 39]. И Шестов как философ, т. е. как человек, стремящийся «как можно

более увидеть, узнать, испытать в жизни» [4, с. 2], соприкоснувшись с трагедийными пластами бытия, не устает повторять:

«Мы живем в царстве призраков и боимся больше всего на свете хоть чем-нибудь нарушить торжественную гармонию замороженного царства» [6, с. 24].

«Только для того, чтобы сохранить себя, нам необходимо напрягать все свои умственные и физические силы» [28, с. 166].

«Не худшие из нас, а лучшие — живые автоматы, заведенные таинственной рукой и не дерзающие нигде и ни в чем проявить свой собственный почин, свою личную волю» [2, с. 49].

И борьба, «великая и последняя борьба», о которой говорил Плотин, «есть прежде всего не борьба с „другим“ или с „другими“, а борьба с чем-то, что внедрилось в душу человека и хочет править им, т. е. не хочет, а правит» [26, с. 114].

Чтобы не потерять себя в отчаянии, безнадежности, безверии, не утратить свое «я», поддавшись соблазну внешне убедительной очевидности разумных обоснований, и то и другое должно быть преодолено. 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» [28, с. 176].

«Апофеоз беспочвенности» — философические *экзерсисы* автора в предстоящем опыте (всегда — предстоящем), опыте обретения себя. Себя — вольного, готового к риску, свободного от страха «потерять равновесие». Ему не грозит «потеря равновесия в будничном»: «растопыренные руки, болтающиеся в воздухе ноги, испуганное и наполовину бессмысленное лицо, словом, самая карикатурная и ужасная картина беспомощности и растерянности» [4, с. 131]. Его влекут к себе вопросы, на которые нет и быть не может «настоящего, обязательного для всех ответа»: «Как ни трудно в этом признаться, но ведь несомненно, что великие тайны мироздания не могут быть выявлены с той ясностью и отчетливостью, с которой нам открывается видимый и осязаемый мир. Не только других — самого себя ты не убедишь в своей истине с той очевидностью, с какой удается убедить всех без исключения в истинах научных» [6, с. 42]. Философия обретает у Шестова характер «учения о ни для кого не обязательных истинах» [5, с. 128]. Это — истины тайн. Они — как «некое живое существо, которое не стоит равнодушно и безразлично пред нами и пассивно ждет, пока мы подойдем к нему и возьмем его. Мы волнуемся, мучаемся, рвемся к истине, но и истине чего-то нужно от нас» [8, с. 152]. Единственным критерием «истинности» открываемых в этих сферах истин может быть лишь испытание: «нужно представить себе, что твоя истина безусловно не может быть ни для кого обязательной. Вот если,

несмотря на то, ты все же от нее не откажешься, если истина выдержит такое испытание и останется для тебя тем же, чем была раньше, нужно думать, что она чего-нибудь да стоит» [6, с. 33].

Отныне «беспочвенность» — то, что дает ощущение падения, полета, зависания, то, что сливает восторг и ужас в одно, то, что заставляет повторить «я один, — а они все» — дает философу, как это ни странно, чувство уверенности, некоторую гарантию обретенного пути. И эти «незаконченные, беспорядочные, хаотические, не ведущие к заранее поставленной разумом цели, противоречивые, как сама жизнь, размышления — разве они не ближе нашей душе, нежели системы, хотя бы и великие системы, творцы которых не столько заботились о том, чтобы узнать действительность, сколько о том, чтоб «понять ее»? — задает Шестов свой по существу риторический вопрос, чтобы больше на него и не пытаться ответить.

Истины-тайны, с которыми стремится соприкоснуться философ, «по самому своему происхождению таковы, что их можно высказать, но нельзя и нет надобности делать их предметом общего, постоянного достояния. Их, как я уже указывал, — признается Шестов, — не удастся сделать своей собственностью даже тому, кому они открылись. ...Оттого так своеобразна и манера изложения, — пишет он о „подпольном человеке“, (а может быть, и о себе), — оттого у него каждая последующая фраза опровергает, смеется над предыдущей. Оттого эта странная череда и даже смесь внезапных, ничем не объяснимых восторгов и упоений с безмерными, тоже ничем не объяснимыми отчаяниями. Он точно сорвался со стремнины и, стремглав, с головокружительной быстротой, несется в бездонную пропасть. Никогда не испытанное, радостное чувство полета и страх пред беспочвенностью, пред всепоглащающей бездной. ...Вырванный из „всемства“, из того единственно реального мира, который свою реальность только на всемстве и основывает, ибо какое другое основание мир мог когда-либо отыскать для себя, — пишет опять-таки Шестов о „другом“, — Достоевский точно повис в воздухе. Почва ушла из-под его ног, и он не знает, что это такое: начало гибели или чудо нового рождения. Может ли человек существовать, не опираясь ни на что, или ему предстоит самому в ничто обратиться, раз он утратил под ногами почву? Древние говорили, что боги тем отличаются от смертных, что никогда не касаются ногами земли, что им не нужна опора, почва. Но то — Боги...» [8, с. 32, 38].

«Апофеоз беспочвенности» (1905 г.), «Начала и концы» (1908), «Великие кануны» (1912 г.) — это как бы своеобразная трилогия, книга в Книге, текст в Тексте, в том единственном «тексте-жизни», который продолжал писать Лев Шестов. Общий всем этим работам «опыт адогматического мышления», к счастью, давал не только «ни на чем не основанные соображе-

ния» [4, с. 91], как того порой хотелось автору, но открывал, что «истин столько, сколько людей на земле» [4, с. 206], и что пора перестать «огорчаться разногласиями наших суждений», а лучше пожелать «чтоб в будущем их было как можно больше» [4, с. 108]. Ибо сама природа «повелительно требует от нас индивидуального творчества» [4 с. 206]. И вообще, быть может «истина» и «существует лишь для того, чтобы разъединенные временем и пространством люди могли установить хоть какое-нибудь общение меж собой» [6, с. 187].

V. ТУДА, ГДЕ ДЕЛАЕТСЯ БЫТИЕ

Когда вы потеряете путь, когда путь потеряет вас — тогда... Но ведь я начал говорить о лабиринте, а что можно сказать о лабиринте, кроме того, что он лабиринт?

Лев Шестов

Мысль и текст Шестова, неизменно сохраняя в себе внутренний ритм повторения и наращивания, обращались к все более глубоким бытийным слоям, входили в плотные сферы онтического опыта. Λαγῆχη, этот Минотавр, влек за собой, притягивал внимание философа к таким проблемам, где уже не спастись, укрывшись в риторическую интонацию вопроса или эстетически совершенную форму афоризма. И даже мышление, которое великолепно вышколено веками отменной дрессировки на верность той же вездесущей «ананке» и для которого «необходимость» внутренней непротиворечивости, последовательности и доказательности есть «необходимый» гарант постижения «необходимостей» внешних — оно тоже здесь, увы, не выдерживает.

Наше мышление — «превосходный, единственный вожатый по лабиринту бытия, приводит нас под конец к областям, где оно само оказывается беспомощным и ни на что не нужным, — вспоминает Шестов Канта, — к областям, где царит уже не закон противоречия, который никогда не обманывает и обеспечивает односмысленные ответы, а антиномии, исключающие возможности каких-либо ответов. Как же быть дальше? Кант говорит: нужно остановиться, ибо тут наши интересы кончаются: где не может быть ответов на вопросы, там человеку нечего искать, нечего делать. Конечно, можно остановиться, и большинство людей останавливается. Но нужно ли остановиться? А что если не нужно? Если человек способен „перучиться“, способен так себя переделать, перевоспитать, чтоб

освободиться от потребности иметь односмысленные ответы на все вопросы?» [10, с. 242].

«Апофеоз беспочвенности», весь опыт адогматического мышления был по сути для Шестова его собственной внутренней лабораторией, доказывалось: «человек способен переучиться», способен преодолеть жесткие структуры континуально-логической общеобязательности.

«Вся действительность,— писал Шестов,— оказалась распластанной и насильно вбитой в ту двухмерную плоскость мышления, которая и в самом деле не „допускает“, т. е. не вмещает в себя ни Deus ex machina, ни Nöhere Wesen, и потому видит величайшую нелепость во всем, что носит отпечаток неожиданности, свободы, почина, что ищет и желает не пассивного бытия, а творческого, ничем не связанного и не определяемого» [10, с. 66].

Критика разума, вернее, его логически рационализированных интенций, которая прежде носила у Шестова преимущественно экзистенциальный характер, перерастает в онтическую критику «знания». Тот известный и близкий нам ряд: знать, чтобы мочь; мочь, чтобы действовать; действовать, чтобы полнее жить*,— вдруг прочитывается совершенно иначе: знать — значит ограничивать, ограничивать — значит лишать возможности, лишать возможности — значит убивать свободу...

«Мы жалуемся, что не знаем, откуда пришли, куда идем, что было, что будет, что делать, чего избегать и т. д.— уверенные вперед, что если бы знали, то было бы лучше. Но, может быть, было бы не лучше, а хуже: знание связало бы нас и ограничило. А раз не знаем — значит ничего не связывает» (Docta ignorantia — ученое незнание). «...Мы живем, окруженные бесконечным множеством тайн. 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. ...То, что мы считаем истиной, что мы добываем нашим мышлением, оказывается в каком-то смысле несоизмеримым не только с внешним миром, в который нас окунули с рождения, но и с нашими собственными внутренними переживаниями» [10, с. 253, 257].

Эта, казалось бы, ни к чему не обязывающая лирическая интонация, в которой исполнены размышления Шестова, фактически была для философа единственным местом отдохновения — ни проповеднического, ни тем более нейтрально-просветительского тона он себе просто не мог позволить. И именно интонация, которая иногда уходила в глубину, иногда, как в вы-

* Который, впрочем, может быть продолжен не менее известной рекомендацией: «Тоги жизнь в деятельности, не задумываясь — иначе сердце лопнет» (К. Кавелин). Шестову тоже всегда было ясно: чтобы быть способным «задуматься», надо из деятельности вовремя «выпасть». Иными словами — необходим досуг: Разум ленив «Ignava ratio» [10, с. 231].

шеприведенных словах, звучала открыто, несла, хранила в себе возможность трагически трогательного отношения к жизни, к миру, к судьбе человека. Интонация же создавала некое «атмо-сферическое» пространство текста, в котором многоуровневость, многоплановость мира внешнего как бы становилась (или готова была стать) «фактом» мира внутреннего.

Мир, открываемый нашими телесными глазами, и даже мир, постигаемый *oculi mentis* (духовным глазом), далеко не исчерпывает возможного. И тот и другой «взгляд» слишком жестко ориентированы на «очевидное», «объяснимое», «необходимое» или по крайней мере вероятное. Шестов убежден, что всякая теория познания, замкнутая лишь в границах «естественного хода вещей» (где всякое «чудо» есть насилие над духом — Гегель), оставляет за пределами своего внимания сверхзначимые сферы иных планов бытия. Метафизика познания, стремящаяся преодолеть такого рода гносеологическую ограниченность, должна прежде всего признать, что в «естественном» скрывается преимущественно наша собственная поверхностность. Способность человека ко всему привыкать, с одной стороны, и видимая непрерывность, постепенность происходящих в мире изменений, с другой — таковы реальные предпосылки «естественного» как привычного, располагающего к уюту и расширению сферы комфорта. И даже «если бы вдруг все переменялось и из свекловичных семян стали вырастать апельсины, ананасы, телята и даже носороги, мы с непривычки, может быть, очень удивились бы, но в о з р а з и т ь против этого нам было бы нечего, и нам пришлось бы только отметить новый порядок вещей» [13, с. 124].

Лишь освободившись от утилитарных целей, от приспособленческих интенций обыденного сознания, от мысли, ориентированной на «действие», возможно добиться истинного познания. Наши познавательные способности столь же многоуровневые и многоплановые как и мир, в котором мы живем. Для Шестова «мир видимый» и «мир умопостигаемый» далеко не исчерпывают собой множественности возможных миров. «Пока „сокровище“ человека в видимых и достижимых благах, — считал философ, — у него одно знание. Когда видимое опустылеет, и недостижимое станет предметом заветных исканий, явится и другое знание. И прежде всего знание того, что „под мертвой непрерывностью скрывается порывистость и свободная внезапность творческого роста и делания“» [8, с. 147]. И даже наша способность «понимать», естественно, столь необходимая человеку в его «естественном» мире, может вдруг оказаться только «грубым привеском», «скудным и жалким даром» этого ограниченного мира в мире, где непредсказуемость, неожиданность, чудесность только для того, чтобы быть замеченными требуют от отказа от самого усилия «быть понятыми».

Шестов как бы пытается ввести философию в сферу мисти-

ческого опыта, открыть для мысли значимость мгновений, когда безмолвие может быть слышимым, невидимое — зримым, немислимое — мыслимым, несказанное — сказанным.

И не теория, но «метафизика познания», о которой говорит Шестов, должна включать в себя не только законоупорядоченные истины постигаемого естественного мира, но и истины для этого мира запредельные.

Путь к истине, пролагаемый словами псалмопевца, которые дают «почувствовать, что все внутри тебя стало текучим, что формы не даны вперед в вечном законе, а что их нужно ежедневно, ежеминутно создавать самому»: «Как вода, я пролился и расторглись все кости мои, сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренностей моих» [8, с. 223], — такой путь для Шестова гораздо более близок, чем опирающееся на твердые логические основы и открывающее лишь «необходимые» истины научное познание. Познание, которое ищет твердости, уверенности, незыблемости очевидного и неприкосновенности «необходимого», оказывается для Шестова синонимом насилия, расправы над живым сил мертвого. И даже более конкретно: в этом естественном человеческом мире рационализированные истины служат прежде всего орудием управления и господства:

«Люди всегда верили только в физическую силу и, сообразно своим идеалам и верованиям, создали образ истины, опоясанной мечом. Без „необходимости“ никто не подчинится и нужно, чтобы „логос“ имел ту же принудительную силу, что камень или дубина, которые, если ими владеешь, только одни и способны обеспечить человеку спокойное и сносное существование в этом мире». «Покорность у нас на земле всегда считалась высшей добродетелью, ибо только в том случае, если все люди согласятся покориться одному началу, осуществима, по нашим представлениям, та „гармония“, которая тоже считается высшим идеалом достижений» [13, с. 130; 8, с. 13].

Но таким способом, и это Шестов видел, лишь перекрываются все пути, и «единство меж людьми достигается не путем общения, а путем истребления всех, кто думает, чувствует и хочет иначе, чем мы» [10, с. 243].

Аристотелевский разум, римский легион плюс неизбежная инквизиция — такovy для Шестова зримые, взаимосвязанные между собой земные «формы» человеческого поклонения вездесущей «необходимости». — Той самой «ананке», которая «не слышит убеждений» (Аристотель), но которая сама обладает сверхмощной способностью и принуждать, и убеждать, а главное, делать покорными. И Шестов в который раз задается вопросом: «Точно ли, в самом деле необходимости дана власть распоряжаться судьбами людей и мира? Есть ли это „самоочевидная истина“ или кошмарное наваждение? Может ли человек жить в мире, пока в нем господствует необходимость? Может

ли человек не придти в отчаяние, когда он убеждается, что необходимость, не довольствуясь находящимися в ее распоряжении средствами внешнего принуждения, ухитрилась переманить на свою сторону его собственную „совесть” и заставить ее слагать гимны своим злодейским делам?» [9, с. 39].

Шестов проходит свой необъятный, расширяющийся «круг» историко-философских «странствий»: Анаксимандр и Сократ, Платон и Аристотель, Плотин и Дунс Скот, Декарт и Лейбниц, Паскаль и Киркегор и так дальше — каждый из них как бы пытается ответить на поставленный Шестовым вопрос. И почти в каждом ответе слышалась победная поступь «ананке».

«А из каких начал вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности ... в назначенный срок времени» — даже эти единственно сохранившиеся из всего сказанного Анаксимандром слова напоминали именно о «ней». Когда же достопочтенному Эпиктету, уже знающему от своих предшественников «что есть философия», оставалось лишь признать: «Начало философии есть сознание своей беспомощности и бессилия пред необходимостью» [10, с. 62] — для Шестова такое признание означало вызов к радикальному несогласию и сопротивлению.

И даже те мыслители, для которых индивидуализация мира, признание множественности случайного было делом их собственной мысли, вдруг прибегали к излюбленным аргументам «принуждающей ананке». И для них неприятие того, что полагают они истинным, чревато «необходимостью» внушения силой: «Те, которые отрицают случайное бытие, подлежат пыткам до тех пор, пока они признают, что возможно не подвергаться пыткам» [Дунс Скот, 10, с. 197]. — Даже как метафора, как чисто «логический» аргумент такого рода эксперимент не устраивал Шестова. Тем более, что видел он в этих аргументах безобидного разума прямой путь к столь же чистым телесным воплощениям.

«Но, почему философия воспевает и благословляет принудительность знания и требует того же от всех людей (ведь теория познания есть не что иное, как знание, возведенное в идеал, знание, сравненное с истиной), почему они, так волнующиеся при мысли, что что-либо невозможное найдет себе осуществление в действительности, совершенно спокойно принимают принудительность нашего знания, как разумное и должное, — этого постичь нельзя. Ведь, если уже о чем спрашивать, то именно о том, откуда пошла эта принудительность. И кто знает? Может быть, если бы философы больше дорожили невозможным и принудительность познания должным образом тревожила и оскорбляла их, многие суждения, сейчас представляющиеся всеобщими и необходимыми, и потому для всех обязательными, оказались бы пределом нелепости и бессмыслицы.

И всего нелепее, всего бессмысленнее оказалась бы сама идея о принуждающей истине» [10, с. 236].

Когда Декарт лишь предположил, что наша неспособность представить горы без долины скорее определяется волей Творца, вложившего в нас такой разум, нежели тем, что иначе и в самом деле быть не может — это вызвало бурю негодования со стороны Лейбница. Собственно «негодование» оказывалось практически единственным аргументом против такого рода предположений. Шестов обращается к спору Лейбница с «покойным уже Декартом» как к некоторой длящейся (выходящей за рамки исторического времени) ситуации. Если самозаконные истины, открываемые разумом, имеют основания не в самих себе и *Deus ex machina* с его волей (или произволом) оказывается допущенным, хотя бы как гипотеза — идея доказуемости, «обоснованности» человеческого знания превращается в «мираж», в «призрак». И конечно же философический разум готов посадить самого Бога под колпак «необходимости», нежели отказаться от своей «законной» прерогативы иметь дело с аподиктически достоверными истинами.

Царство принуждающего всемогущества «необходимости» спасало себя утверждением: «Сам основатель и зиждитель мира — всегда повинуетя (*ragere*) и лишь раз повелел (*iubere*)» [10, с. 31]. Лейбницу оставалось добавить к этим словам Сенеки совсем немного: «Вечные истины вошли в сознание Бога, не испросивши его согласия» [10, с. 81].

Вся притягательность этой позиции для философского разума, как и «убедительность» ее для здравого рассудка заключалась в ее, так сказать, сверхъестественной естественности. Все непостижимое и таинственное, что может быть связано с моментом *iubere*, признано неповторимым и отодвинуто в бесконечное прошлое; привычное же и знакомое, столь понятное и естественное «повиновение» (*ragere*) оказывается вполне «нормальным уделом не только для твари, для сотворенного, но и для самого Творца» [10, с. 32].

Задача Шестова, как он сам ее понимал, заключалась в том, чтобы «испытать притязания человеческого разума или умозрительной философии на истину» [10, с. 19], не только вскрыть неразрывную связь между «знанием», покорным «необходимости» (бездушными и безразличными ко всему, но зато безупречно доказанными и обоснованными истинами) и ужасом бытия. Но, главное, как это видится сегодня — задача эта включала в себя усилие исполнить «невозможное»: ввести в философию опыт истин-откровений. Иначе говоря, «взлететь над познанием» (Плотин). «Знание не принимается, как последняя цель человеческая, знание не оправдывает бытия, оно само должно получить от бытия свое оправдание. Человек хочет мыслить в тех категориях, в которых он живет, а не жить в тех категориях, в которых он приучился мыслить: древо познания

не глушит более дерева жизни» [10, с. 19]. Так очерчивался круг желаемого, некий *gnosis vitae*.

«Платон, как и Сократ, стремились прорваться *туда, где делается бытие* и сами принять участие в этом делании: так они понимали задачи метафизики, которая была для них *melele tanatu* (упражнением в смерти) и вела их из средних поясов человеческого существования к окраинам жизни» (курсив мой.— Л. М.) [10, с. 242].

Окраины жизни — это пространство философских странствий Шестова. Оттуда он мог заметить: «Очевидность не стоит над временем и возможны времена и сроки, когда очевидности наступает конец... Когда вся вселенная будет безудержно хохотать над человеческим разумением и его прочностями» [13, с. 117]. Но оттуда же он видел, что ни Сократ, ни Платон все же не решились идти к источнику «своих» истин: «пред лицом „всех” и они остановились». Разум, который покорно принимает доказанную, «нудящую», по выражению Шестова, истину, отказывается иметь дело с неподдающимся «уразумению»; для него «очевидно»: там, где предел «видимого» — духовному ли, физическому ли глазу — «там искать и оттуда ждать нечего». Шестов же как раз и устремлен к этому «пределу» — это его *topos* (или *u'topos*?)*. Истины «телесного глаза», которые «держатся силой, угрозами — иногда приманками», отталкивают его: «Можно ли оставаться в таком мире, где истина, то есть то, что есть, по нашим представлениям, высшего и лучшего, желанного на земле, пытается людей и превращает их в одаренные сознанием камни. ...Нужно выжечь, вырвать, вытравить из себя все, что есть в тебе тяжелого, каменящего, пригибающего, притягивающего тебя к видимому миру, если хочешь спастись от страшной опасности (*damnatio aeterna*). Не только телесный глаз, вся та телесность, через которую доходят до нас „принуждающие” истины, должна быть совлечена с человека» [10, с. 43, 44].

Дело философии, как понимает его Шестов, «дать человеку вместо естественного глаза, глаз сверхъестественный, т. е. не такой, который видит то, что есть, а такой, при котором то, что он видит по его воле становится тем, что есть» [10, с. 44]. — И это не только сказано, это оказалось возможным *помыслить*.

Несомненное стремление философа «прорваться туда, где делается бытие» подводит его вплотную к теургическим областям, где Шестову остается лишь свидетельствовать: «Никакой глаз, ни телесный, ни духовный не может увидеть ни демиурга,

* Духовные искания Шестова, действительно, устремлены к *u'topos*'у: он ищет «благословенную страну» в невидимом месте, в месте, которого «нет» (?). Но здесь заключена метаморфоза «версий»: само-собой-разумеющееся предположение: «...блаженства нет, ибо нет для него места», вдруг прочтется: «...лишь место, которого «нет» дарует блаженство: «величайшее счастье — борьба за недостижимое».,

ни исходящих от него повелений. Тут видения кончаются, тут начинается загадочная область не менее загадочного причастия, участия. Тут и принуждения кончаются, ибо повеления демиурга, в противоположность повелениям ко всему равнодушной ἄναρχη, никого не принуждают. Они вызывают к бытию, одаряют, нежданно обогащают. Чем больше повелевает демиург, тем меньше нужно повиноваться. Демиург зовет к последней свободе скованного цепями необходимости человека. Он даже не боится — как это ни странно для человеческого, покоящегося на страхах мышления, но *демиург ничего не боится* — отдать всю свою беспредельную мощь и все свои тоже беспредельные творческие силы другому существу, которое он сам создал по своему образу и подобию» [10, с. 54].

Творчество как мистический акт подлинной со-причастности человека творящей мощи демиурга как бы выводит философию из-под власти всемогущей «необходимости». И перед Шестовым тем самым открывается возможность одолеть «своего» Минотавра (правда, скорее они просто готовы на время оставить друг друга в покое, разделив владения лабиринта). И за философом остаются «те редкие мгновения, когда очевидности теряют власть над человеком». Он видит: «если погонишься за объективностью — неизбежно попадешь в лапы самоочевидностей, захочешь освободиться от самоочевидностей, придется прежде всего, вопреки традициям, пренебречь объективностью».

...Только наедине с собой, под непроницаемым покровом тайны индивидуального бытия (эмпирической личности) мы иногда решаемся отречься от тех действительных и мнимых прав и преимуществ, которые нам даются принадлежностью к общему для всех миру. Тогда вспыхивают пред нами последние и предпоследние истины — но они нам кажутся больше похожими на сновидения, чем на истины. Мы легко забываем их, как забываем сновидения. А если и сохраняем о них смутные воспоминания, то не знаем, что делать с ними. Да, по правде сказать, с такими истинами и делать нечего. Разве что переводить их на музыку слов и ждать, пока другие, которые только понаслышке, а не по собственному опыту, знают о такого рода видениях, придадут им форму суждений и, убивши их, сделают их всегда и для всех нужными, т. е. понятными и тоже „очевидными“. Но, это, ведь, будут совсем не те истины, которые нам открылись» [10, с. 265—266].

Личность, «эмпирическая личность», как говорит Шестов, только она, ускользя от «всемства», спасает в себе возможность свободного восхождения к неведомому, только ей открываются истины, которые вовсе «не должны быть похожи на суждение».

Полагание возможности нового и необычного во вселенной, абсолютное доверие к творческим силам мира и человека, ут-

верждение принципа индивидуализации и свободы личностного бытия, открытие многоуровневого характера человеческого мышления и сознания — таковы лишь немногие с неизбежной условностью здесь обозначенные «результаты» борьбы Шестова с всемогущей 'Αναρχη.

«На земле существуют законы. Земные властители — и помазанники цари и тираны узурпаторы — они все приказывают и превыше всего ценят повиновение. На земле иначе нельзя. На земле законы — и законы природы, и законы общежития — суть условия возможности человеческого существования...» [8, с. 348].

Но допустим, вместе с Шестовым, «не скрывается ли, однако, где-нибудь в глубинах бытия такая „действительность“, при которой природа законов противоречия и тождества совершенно радикально менялась бы так, чтобы уже не они повелевали, а человек повиновался, а чтобы они повиновались приказаниям человека, т. е. оставались бы спокойными, когда звуки отяжелевают, и становились бы на дыбы, когда казнят праведников. ...И может быть, — продолжал философ, — вместе с 'Αναρχη падет власть и других узурпаторов, которым мы, приученные к рабеге, рабски и безвольно вручаем свою судьбу» [10, с. 41].

Все здесь теснейшим образом переплетено: онтология свободы, эстетика свободы, поэтика свободы и даже «социология» ее. И все это раскручивается из глубинного внутреннего импульса неприятия, сопротивления, метафизической борьбы с такой безобидной, совершенно нейтральной (она ведь «не слышит» убеждений), всего лишь принуждающей категорией «необходимости».

Аристотель, этот гениальный поклонник 'Αναρχη, даже он признавался, что приходилось испытывать «боль и обиду пред лицом непреодолимой необходимости» [10, с. 26], но раз она не слышит убеждений и непреоборима, «стало быть, ей нужно покориться, обидно это или не обидно».

Платон и Аристотель — две фигуры, которые символизируют для Шестова альтернативные возможности отношения философа к своему «делу». Платон, с его стремлением к окраинам бытия, и Аристотель, всецело пребывающий в средних поясах человеческого существования.

«Как мог Платон решиться говорить о своей пещере, как мог он ее выдумать? ... Платоновское «грезят» подкапывается под самые основы человеческого мышления. Нет ничего невозможного, все, что угодно, может произойти из всего, что угодно и даже сам закон противоречия, который Аристотель хотел считать незыблемейшим из начал, начинает колебаться, открывая испуганному человеческому духу царство ничем не сдерживаемого произвола, грозящего поглотить и самый мир и ищущую постигнуть этот мир мысль» [10, с. 31].

И Аристотель — «умеренный до преувеличения, умевший с таким неподражаемым искусством вовремя останавливаться и так глубоко убежденный, что настоящую, подлинную действительность нужно искать в средних полосах бытия, и что окраины жизни не представляют для нас никакого интереса» [10, с. 92]. «Обаянием своим стагирит был всецело обязан той решительности, которая дала ему возможность оградить человеческий ум от навязчивых запросов души. Он хотел и умел ограничиваться и удовлетворяться достижимым — а это все равно, в человеческом понимании, что отыскать последнюю цель существования. Есть концы, есть начала — как пределы — и есть ясная, освещенная, доступная познанию середина, как единственная несомненная действительность» [12, с. 91]... Как благоговейно молился Аристотель на необходимость... В Платоне его больше всего раздражала (а может быть, и тревожила) та смелость или, лучше сказать, его собственными словами, «то дерзновение и бесстыдство», которые ему внушили мысль, что поклоняющиеся необходимости только грезят о действительно существующем, а видеть его наяву им не дано. Слова Платона казались Аристотелю надуманными, фантастическими, умышленно вызывающими. Но как заставить замолчать Платона?» [10, с. 27 — 28].

Аристотель представлялся образцом философствующего ума не только Гегелю, он господствовал, замечает Шестов, «не только над мыслью, но и над фантазией европейских народов» [12, с. 11]. И пока Платон лишь напоминал нам о «кошмаре нашей духовной ограниченности», аристотелевская логика уже лежала в фундаменте «здорового смысла», склонного, как известно, создавать не только «великие философские системы», но и организовывать обширные государства с вышколенными армиями [12, с. 12].

Но как заставить замолчать Платона? Ведь это он успел сказать: «Для людей это тайна, но все, которые по настоящему отдавались философии, ничего иного не делали, как готовились к умиранию и смерти» [8, с. 25].

А Шестов сумел продолжить: «Человеческое мышление, которое хочет и может глядеть в глаза смерти, есть мышление иных измерений, чем то, которое от смерти отворачивается и о смерти забывает» [10, с. 48].

«А если сдружится со смертью, если пройти сквозь игольное ушко последнего страшного одиночества, оставленности и отчаяния — может быть, удастся вернуть заветное..., то древнее, изначальное, властное *jubere*, которое мы променяли на безвольное, автоматическое, но спокойное *pacere*. Надо преодолеть страхи, надо, собрав все свое мужество, пойти навстречу смерти и у нее попытаться счастья. Обычное мышление человека, „повинующегося“ и отступающего пред угрозами, нам не дает ничего. ...Тело и все, что с телом, покорно необходимости

и страшится ее угроз. И пока человек боится, его можно пугать и, напугавши, принудить к повиновению. Но для „философа“, который побывал на окраинах жизни, который прошел школу смерти, для которого ἀποθνήσκειν (умирание) стало реальностью настоящего и τεθνήαα (смерть) такой же реальностью будущего, страхи не страшны. Ведь умирание и смерть, ослабляя телесный глаз, в корне подрывают власть ничего не слышащей Ἀναρχη, всех тех самоочевидных истин, которые этой Ἀναρχη держатся. Душа начинает чувствовать, что ей дано не покорствоваться и повиноваться а водительствовать и повелевать 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» [10, с. 50].

И рефлексивные, и экзистенциальные размерности философского мышления в горизонте *melele tanatu* (упражнений смерти) оказываются лишь тем, на чем нельзя останавливаться, они существуют как бы лишь для того, чтобы быть преодоленными. Рефлексия, эта инстинктивная «оглядка» сознания на самого себя, для Шестова есть всего лишь признак «окаменелости» сознания. И если, как мы помним, в первых своих работах Шестов начинал с усилия одолеть «каменность» необходимое существование внезапно падающего «кирпича»—этого непрощенного вторжения физически природного мира в мир духовно-экзистенциальный; то в последних своих текстах философ обращает это усилие исключительно к миру внутреннему: не быть самому камнем, не быть одаренным сознанием камнем.

«Гипотезе Спинозы»—если бы камень обладал сознанием, то ему казалось бы, что он падает на землю свободно—Шестов с горькой иронией противопоставляет свою: «если бы камень обладал сознанием, то он был бы уверен, что падает в силу необходимости каменной природы всего сущего. „Из этого следует“, что идея необходимости только и могла возникнуть и окрепнуть в одаренных сознанием камнях. И так как идея необходимости пустила столь глубокие корни в человеческих душах, что представляется всем премирной и первозданной,—без нее же невозможно ни бытие, ни мышление—то из этого тоже следует заключить, что огромное подавляющее число людей,—не люди, как это кажется, а обладающие сознанием камни. И это большинство, эти одаренные сознанием камни, которым все равно, но которые мыслят, говорят и действуют по законам их каменного сознания, они-то и создали то окружение, ту среду, в которой приходится жить всему человечеству, т. е. не только обладающим и необладающим сознанием камням, но и живым людям. Бороться с большинством очень трудно, почти невозможно, особенно ввиду того, что камни более приспособлены к условиям земного существования и всегда

легче выживают. Так что людям приходится применяться и подлаживаться к камням и признавать за истину, даже за добро то, что кажется истиной и добром каменному сознанию» [10, с. 273].

И пока идеалом философствующего человека будет «одаренный сознанием камень», пока, считает Шестов, «естественная связь вещей» (это «высшее насилие над духом») будет доветь над ним, философ останется «скованным, вечным пленником Ἀνάγκη». «Чтобы вырваться из ее власти — нужно на все дерзнуть, нужно принять великую и последнюю борьбу, нужно идти вперед, не заглядывая и не спрашивая, что ждет нас. И только рождаемая неизбежной тревогой готовность сдружиться со смертью μελετῆ θανάτου может вдохновить человека на неравную борьбу с необходимостью. Перед лицом смерти и человеческие „доказательства“ и человеческие „самоочевидности“ тают, расплываются и превращаются в иллюзии и призраки. ...Мыслить, не оглядываясь, создать „логику“ не оглядывающегося мышления — поймет ли когда-нибудь философия, поймут ли философы, что в этом первая и насущная задача человека... Что инерция, закон инерции, лежащий в основе оглядывающегося мышления, с его вечными страхами пред возможностью неожиданного, никогда не выведет нас из того полусонного, почти растительного существования, на которое мы обречены историей нашего духовного развития?» [10, с. 76, 271].

Ното dormiens — спящий человек. Шестов вовсе не ставит себе целью его разбудить. Кому суждено проснуться, те проснутся сами. Он лишь говорит, что время человека — это время не для сна, но для пробуждения, и готов вслед за Паскалем повторить: «Все это время нельзя спать!» Ното vigilans — бодрствующий человек — это человек, живущий на пределе своих возможностей, вернее, в каждый момент готовый выйти за пределы возможного, т. е. войти в пространство, где идет борьба за «невозможное» — туда, где делается бытие.

Философское кредо Шестова — быть в «экстремуме» — на краю, в запредельных сферах возможного. И понятно, что любая попытка поставить его мысль «на место», определив ее характер словами — «иррационализм», «гносеологический утопизм», «экзистенциализм» и т. п., вместо Шестова определяет место, в котором его нет. Можно сказать, поддавшись соблазну «обобщения», философия Шестова — это радикальное усилие создать философию «мистического реализма». И основания для такого рода обобщения, мы видим, есть. Но все же более «точное» определение его философского опыта, пожалуй, можно найти в вовсе неопределенных словах: это путь философа, утратившего, как и один из его героев, «безусловное доверие к разуму» (речь идет о Плотине), и как он постигшего, что то „главное“, что служит предметом философии не выносит

определенности, как и наоборот, наше обыкновенное мышление не выносит бесформенности» [8, с. 320].

Говорят, Плотин никогда не перечитывал написанного, его мысль не желала «возвращаться», столь стремительным было ее движение. «Изучать Плотина, — писал Шестов, — значит убивать его. Но не изучать — значит отказаться от него» [8, с. 321]. Единственный выход: нужно читать, но не перечитывать.

Текст Шестова по-своему тоже сопротивляется «изучающей» интенции любопытствующего сознания, и, к сожалению ли, к счастью ли, некоторым образом «не желает» быть «перечитанным». Он лишь готов задать некий импульс, выталкивающий читательское сознание в его собственное пространство-экстремит, которое у каждого, разумеется, «свое». Человек, начинающий пробуждаться (*toto coelo*) — вот, пожалуй, подлинный адресат шестовских текстов. Но даже он — прошедший через потрясение «кошмарной действительностью» — склонен хранить в себе уверенность: проснуться от нее все равно уже некуда.

Но философ неутомим, и в том его счастье. И хотя Шестов знает, «что выхода из запутанного лабиринта нет, что лабиринт, неопределенные блуждания, вечные колебания и шатания, беспричинное горе, беспричинные радости, словом, все, чего так боятся и избегают нормальные люди, стало сущностью его жизни» [5, с. 62] — он хранит надежду, что найдется «читатель, которого не оттолкнут долгие странствования по душам». Именно такому читателю он хочет напомнить, что при традиционных, «выработанных наукой методах разыскания истины — мы роковым образом обречены на то, чтобы самое важное, самое значительное для нас казалось несуществующим *par excellence*. Когда оно является перед нами, нами овладевает безумный ужас; душа боится, что великое Ничто поглотит ее навсегда, и бежит без оглядки назад...» [8, с. 21]. Именно с ним философ готов поделиться тревогой, что по мере того, как все больше и больше входит в привычку «оставлять про себя все то, что не может быть продемонстрировано *ad oculos*», мы теряем «способность не то что делиться с другими людьми всеми недоказуемыми и исключительными переживаниями, но даже удерживать их сколько-нибудь прочно в своей памяти. ... Таким образом, мы себя навсегда отрежем от огромной области действительности, смысл и значение которой во всяком случае еще далеко не разгаданы и не оценены» [6, с. 53].

Как могло получиться, недоумевает Шестов, что в сферу небытия было отнесено все то, что не существует всегда и для всех, уникальность события как бы изначально обрекала его в глазах разума на эфемерность, делало его «несбыточным». И пока *спокойствие* явно или скрытно будет определять собою задачу философского творчества, для философии будут недоступны жизненно значимые сферы человеческого опыта. «Есть знание, — писал Шестов, — оно-то и является предметом фило-

софских исканий,— которого можно приобщиться, но которое по самому существу нельзя передать всем, т. е. обратить в проверенные и доказательные общеобязательные истины. Отказаться от него ради того, чтобы философия получила право называться наукой? Иногда люди так и поступали. Были трезвые эпохи, когда погоня за положительным знанием поглощала всех, кто был способен к духовной работе. Или, может быть, это были такие эпохи, когда люди, искавшие чего-либо иного, кроме положительных знаний, были осуждены на всеобщее презрение и проходили незамеченными: в такие времена Платон не встретил бы сочувствия и умер бы в неизвестности» [6, с. 43].

Шестов настойчиво и последовательно вводит в сферу философского внимания «неизъяснимые» запросы человеческой души — ее открытость таинственному, тревожно неведомому, пугающе притягательному, ее опыт соприкосновения с «невидимыми» областями бытия. Причем, следует подчеркнуть, речь идет вовсе не о психологизации или поэтизации философии. Речь по существу идет о возможности онтического опыта, свершаемого внутренним миром человека в некоторых «точках» экстремума — там, «где делается бытие». Здесь рождается «знание», которое ищет и не может найти слова, способные исчерпывающе и адекватно выразить его. «Несказанное» для тех, кто его вообще принимает всерьез,— замечает Шестов,— может быть выражено только в том случае, если слова, в которые его облачают, так же изменчивы, многосмысленны и мимолетны, как и оно само» [8, с. 322]. Именно здесь Платону открываются его «идеи», Плотин «взлетает над познанием», Паскаль заглядывает в ужасающую бездну, Киркегор испытывает «страх и трепет». «Знание», которое рождается в эти мгновения, «открывается только при великой внутренней тишине и лишь тому, кто знает искусство долгого и упорного молчания. Слова мешают человеку приблизиться к последней тайне жизни и смерти. Слова отпугивают тайну. Они приходят, они уместны после...» [12, с. 77]. Здесь философия, как и поэзия, сталкиваются с опытом глубинного молчания, и каждое произносимое слово — это слово поистине дерзновенное, слово, преодолевающее изначальную немоту. Здесь обретается способность «мыслить в тех категориях, в которых живешь». И от идущей этим путем философии можно ждать многого, но только не успокоения.

«Новейшая философия,— читаем текст Шестова,— убеждена, что вопросы нужно делать из безразличного, ничего не стоящего материала. Она выметает и красоту, и добро, и восторги, и слезы, и смех, и проклятия, как сор, как ненужные отбросы, не подозревая, что это есть то, что бывает самое драгоценное в жизни, и что из этого, только из этого материала нужно выковыривать настоящие истинно философские вопросы. Так спрашивали пророки, так спрашивали величайшие мудрецы древ-

ности, так еще умели в средние века спрашивать. Теперь это понимают только редкие одинокие мыслители. Но они — вне большой дороги, вне истории, вне общего философского дела-ния». Если бы философия, наконец, взяла на себя такие вопросы, «пред глазами человека вместо мира всегда во всех частях себе равного, вместо эволюционирующего процесса, явился бы мир мгновенных чудесных и таинственных превращений, из которых каждое значило бы больше, чем весь теперешний процесс и вся естественная эволюция. Конечно, такой мир нельзя „понять“». Но такой мир и *ненужно понимать*» [8, с. 162].

Лишь когда философ, не убоавшись, решится войти в сферу абсурда и парадокса, когда вырвется из-под власти «всесглаживающих самоочевидностей», пребывающих в «законе» достаточного основания и непротиворечивости, утратит «безусловное доверие к разуму» — тогда, быть может, станет доступным для него, по слову Шестова, и «второе измерение мышления».

Конечно, нет для философа большего несчастья, как сделаться «ненавистником разума» (*μίσθιστος*). И Шестов не уставал напоминать себе об этом. Но, видимо, такую участь тоже не выбирают, как и «опыт вхождения в трагедию».

Знаменитые слова Тертулиана «Non podet quia pudendum est, prorsus credibile est quia ineptum, certum quia impossibile — не стыдно, потому что постыдно; оттого и заслуживает веры, что бессмысленно; несомненно, потому что невозможно» [8, с. 15] — это «ключ», по мнению Шестова, который «может дать нам свободу от векового наваждения», и тогда только, когда все «постыдное», «бессмысленное», «невозможное» окажется забытым; все «общеобязательные суждения» и «довлеющее себе благочестие не будет прельщать наш покорный разум — тогда начнется свободное исследование» [8, с. 22].

От «философии трагедии», проходя своими «кругами», Шестов приближался к «философии веры». Принуждающие, самоочевидные, довлеющие истины разума могли быть преодолены и преодолевались лишь в «акте веры»: предельно свободном, не требующем никаких гарантий и доказательств, полном риска и самозабвенности глубинном опыте со-причастности тайне откровения.

Как свидетельствовал об этом опыте Николай Бердяев: «Мир невидимых, нами утерянных вещей дается нам лишь вольным подвигом отречения, лишь риском и опасностью веры. Для обличения мира невидимых вещей нужна активность всей человеческой природы, общее ее напряжение, а не активность одного лишь интеллекта, как то мы находим в знании мира видимого» [19, с. 214].

Именно в акте веры свершается предельная решимость человеческой воли, это не знающее себе примеров дерзновение шагнуть за край бездны.

То, что разум и вера непримиримы — Шестов ни мгновения

не сомневался: «Никогда не примирятся душевный покой и счастье с жертвой Авраама: тот, кто однажды убил своего сына, может быть, будет великим гением, пророком, благодетелем человечества, но счастливым, разумным и спокойным человеком он уже не будет никогда. И, наоборот, та непримиримая вражда со счастьем и разумом, на которую иные люди отдают всю свою жизнь, имеет большей частью свое начало и источник в великой нечеловеческой жертве. Может быть, нужно, как учил Лютер, уверовать, что для спасения твоей одинокой, презренной, грешной душонки потребовалось совершить преступление из преступлений, распять Сына Божьего, совершеннейшее существо; может быть, нужно уверовать в эту нелепость, в этот абсурд, чтобы раз и навсегда перестать ценить разум с его истинами и законами и преодолеть тот кошмар нашей духовной ограниченности, который именуется современным познанием» [6, с. 143].

Непримиримость «умозрительной философии» и «философии откровения» — один из важнейших лейтмотивов духовного наследия Льва Шестова.

Афины, эллинистическая мудрость полны очарования безвинной наивности (или наивной безвинности?). Сократ ведь и помыслить не может, что зло свершаемо не только по неведению, что можно сознательно «не делать хорошего» или сознательно (т. е. зная, в чем лучшее) делать недолжное. Ни греха, ни жертвы, ни искупления разум не *знает* (и, видимо, знать не может). В конечном счете по-настоящему он знает лишь различные, беспристрастные истины и может требовать безоговорочного подчинения этим истинам.

Для Шестова вера «есть неизвестное и чуждое умозрительной философии новое измерение мышления, открывающее путь к Творцу всего, что есть в мире, к источнику всех возможностей, к тому, для кого нет пределов между возможным и невозможным» [9, с. 2]. «Вера не дает ни покоя, ни уверенности, ни прочности, вера не знает конца и пределов. В противоположность знанию ей не дано никогда торжество самоудовлетворения. Она — трепет, ожидание, тоска, страх, надежда, постоянное предчувствие великой неожиданности, тоска и неудовлетворенность настоящим и невозможность проникнуть в будущее...» [12, с. 280]. Это душевное напряжение совсем особого рода, именуемое Шестовым «дерзновением»: «Только забыв „законы“, так привязывающие нас к ограниченному бытию, мы можем подняться над человеческими истинами и человеческим добром. Чтобы вознестись, нужно потерять почву под ногами» [8, с. 231].

То, что было, как бы раз и навсегда отвергнуто умозрительной философией — *ridere, lugere, detestari et flere* — т. е. то, что собственно делает человека живым и что составляет основу «библейского мышления», пытается обрести «свое ме-

сто» в философском мышлении, стать его собственной готовностью к преодолению границ чистой умозрительности. Это философия непримиримости, философия, как говорит сам Шестов, «ставящая себе задачей не приятие, а преодоление» [10, с. 227], знающая «непобедимое стремление» к новым размерностям мысли и жизни.

Ее можно было бы назвать трансцендентной метафизикой веры, если бы за каждым из этих понятий не скрывалась своя бездна.

VI. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Бог, говоря, в то же время творит.
Филон
...прежде, чем спрашивающий человек
выпадает из небытия в бытие.

Лев Шестов

Если бы Шестов в одной из своих последних книг не назвал свою философию «религиозной»*, смогли бы мы в непоименованном «тексте» найти название, совпадающее с авторским? Достаточно ли было бы смыслового движения самого шестовского текста, чтобы обнаружилось там то, что может нести именно это, а не какое-то другое «имя»? Например, «философия абсурда», или «философия свободы», или просто «иррационалистическая философия»?

Еще в «средний период» философско-литературного творчества Шестова в одном из посвященных ему исследований прозвучало: «Писать о Шестове — не значит ли рассказывать о том, как дьявол похитил человеческую душу?» [28, с. 145].

Путь Шестова по «кругам» от философии трагедии к философии веры, при всей своей принципиальной нелинейности, имел ту вертикальную размерность, которая существенным образом определяла характер и силу его «пафоса», и которая, конечно же, имела не только свой «верх».

Основными топонимическими символами шестовской мысли были бездны, пропасти, разверзающаяся и уходящая из-под ног почва, окраинные пространства бытия.

В каждом его «движении» присутствовало изначальное понимание того, что лишь «глубина» (для которой должен быть свой низ) открывает доступ к возможности восхождения. Иначе придется помыслить декартовские горы без долин.

* «„Афины и Иерусалим“, „религиозная философия“, — писал он, — выражения почти равнозначные и покрывающие друг друга и, вместе с тем, равно загадочные...» [10, с. 7].

Безотносительно к Шестову Сергей Булгаков заметил, что «чувство трагического является неизменной чертой всякого глубокого религиозного воззрения» [23, с. XII].

Сам же Шестов писал: «Религиозная философия не есть розыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия, не есть оглядка (*Besinnung*), не есть тоже постижение различия между добром и злом, обманно сулящее успокоение измученному человечеству. Религиозная философия есть рождающаяся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха пред ничем не ограниченной волей Творца, страха, внушенного искusstелем нашему праотцу и переданному нам всем. Иначе говоря, она есть великая и последняя борьба за первозданную свободу и скрытое в свободе божественное „добро зело“, расцепившееся после падения на наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло. Наш разум, повторю, опорочил в наших глазах веру: он „распознал“ в ней незаконное притязание человека подчинить своим желанием истину и отнял у нас драгоценный дар неба, державное право участвовать в творческом *fiat!* (да будет!), втолковав и расплющив наше мышление в плоскости окаменевшего *est* (есть)» [10, с. 21].

Паскалю дороже всего были записанные им на клочке бумаги и найденные зашитыми в его платье слова: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Якова — а не бог философов».

Какого Бога искал Шестов?

Понятно, что Спинозовская формула «*deus-natura — substantis*», как и ньютоновское «Бог без господства и конечной цели есть ни что иное, как рок и природа» [11, с. 70] — могли его только возмутить.

Шестов знал: «... с Богом „устроиться“ еще менее возможно, чем „устроиться“ без Бога». Бог не „правит“, не „господствует“ — это все собственные предикации человеческого разума, неправомерно переносимые им на иную сущность. Шестову, пожалуй, гораздо ближе рассуждения Дунса Скота или Оккама о Боге, пребывающем по ту сторону противоречия и основания, как и по ту сторону добра и зла. «Эта мысль заострилась до дерзновенного и вызывающего утверждения, что основное начало божественной сущности — это ничем не ограниченный и *потому* ничем не объяснимый, ни откуда ни выводимый *произвол*» [13, с. 115].

Для «дела» Шестова, для его неуклонной борьбы с «необходимостью» важнее всего было обрести бога живого. Иначе: «Сколько бы теперь ни говорили о Боге, мы твердо знаем, что речь идет не о том Боге, который жил в библейские времена, который создал небо и землю и человека по своему образу и подобию, который и любит, и хочет, и волнуется, и раскаивается, и спорит с человеком и даже иной раз уступает человеку в споре. Разум, все тот же разум, который властен над тре-

угольниками и перпендикулярами, и который поэтому считает, что ему принадлежит суверенное право отличать истину от лжи, разум, который ищет не лучшей, а истинной философии,— этот разум, со свойственной ему самоуверенностью, не допускающим возражений тоном заявляет, что такой Бог не был бы все-совершенным и даже просто совершенным существом, а потому, стало быть, он вовсе и не Бог...» [8, с. 12].

Но отказываясь от одного, сугубо метафизического «образа Бога», Шестов все же остается в метафизических границах, когда говорит о своем: «Бог — воплощенный „каприз“, отвергающий все гарантии» [8, с. 93]. И вместо: «Бог не требует невозможного» — ставит столь же убедительно: «Бог требует только невозможного» [8, с. 42].

Шестову необходимо было найти пространство той свободы, которая лишает, наконец, «необходимость» ее безоговорочных прав и тем самым спасает человека от тотальной придавленности «всеобщим ходом вещей».

Метафизический Бог Шестова обладает ничем не ограниченной мощностью деяния, задающей миру бесконечную множественность возможного: множественность воли, множественность истин, множественность судеб и со-бытий, и нет ничего окончательного. Это как бы расширяющаяся вселенная, «где» сотворенное лишь тем и определяется, что «творение» продолжается.

«Если есть Бог, то раскрыты все возможности, то истины разума перестают быть неотвратимы и ужасы жизни победы», — замечал Н. Бердяев по поводу шестовской «метафизики Бога».

Движение веры для Шестова это прежде всего вхождение, вторжение, прорыв в сферу невозможного, «когда всякая мыслимая для человека несомненность и вероятность говорит о невозможном» [9, с. 16]. В этом он был полностью солидарен с Киркегором.

А. Камю приводит высказывание русского мыслителя: «Единственный выход там, где для человеческого ума нет выхода. Иначе к чему нам Бог? К Богу обращаются за невозможным. Для возможного и людей достаточно» [31, с. 245] — если у Шестова есть философия, замечает он, то она резюмируется этими словами.

Одиноким голосом средневекового монаха Петра Доминана, провозгласившего: «Бог может сделать однажды бывшее небывшим» [10, с. 17], достигает самых сокровенных глубин шестовского духа. Именно здесь, а не на чисто метафизическом уровне состоялась, видимо, и настоящая встреча с Киркегором, судьбой которого было выстрадано: «Бог значит, что все возможно и, что все возможно — значит Бог. И только тот, чье существо так потрясено, что он становится духом и постигает, что все возможно, только тот подошел к Богу» [9, с. 18]. Таким образом, Бог — вне пределов различения добра и зла, вне под-

чинения разуму, истине и благу; сама истина и добро есть лишь то, что полагает Бог. То есть: «Для Бога все хорошо постольку, поскольку это соответствует Его воле, а не наоборот; поэтому и жертва Христа была постольку хороша, поскольку она была принята Богом и постольку заслугой, поскольку она была признана Богом» [Дунс Скот, 13, с. 15]. Таков в конечном счете путь к сакраментальному: «Верую, потому что абсурдно!». Но, с другой стороны, как только вера (или Разум?) начинает искать положительные основания вне самой себя, она сама превращается в абсурд. И в этом смысле, требование эллинистического ума искать веру, которая основывалась бы на разуме, невыносимость, немыслимость, неприемлемость для него всего, что может стоять вне или даже выше всяких доказательств, обладает своей собственной абсурдностью и немыслимостью с точки зрения иудейско-христианского мира. Эти позиции как бы обладают аннигилирующей взаимообратимостью, лишь умножающей абсурд.

Но все же, как признается Doctor Subtilis: «Верую, Господи, тому, что говорит Твой великий пророк, но, если можно, сделай так, чтоб я знал» [10, с. 18].

Было ли знакомо, «знал» ли Шестов «мученичество веры» против разума?— Трудно сказать. Его внутреннее целомудрие слишком бережно хранило тайну духовных переживаний. Порой кажется, что ему почти не известно то «не могу», о котором Киркегор писал: «Я не могу осуществить движение веры: я не могу закрыть глаза и без оглядки броситься в бездну Абсурда» [9, с. 52]. Шестову этот «шаг» как бы дается с той парадоксальной легкостью «само-собой-разумеющегося», с тем восторгом вхождения в *свое* пространство, которое позволяет предположить, что, если «движение веры» требует прыжка в абсурд, то Шестов — всегда *уже* там. Другое дело, что в этом пространстве абсурда нельзя *пребывать* постоянно, в нем нет протяженности, оно принципиально дискретно. Поэтому формой *вхождения* в него может быть лишь «прыжок».

Дискретно-парадоксолизирующая размерность мышления, столь органично присущая Шестову и последовательно им культивируемая, оказывалась адекватной топосу абсурда. Гетерогенность, возведенная в степень противоречивость, то, что «дарует» всякому со-бытию его совершеннейшую непредсказуемость и одновременно делает реальной возможностью невозможного — таковы предикации пространства, «войти» в которое возможно лишь, если не знаешь, куда идешь...

...И пошел Авраам, «не зная куда идет» [К Евр., XI. 8]. Понятно, и для Шестова, и для Киркегора «опыт Авраама», отца веры, сверхзначим. Но если для датского мыслителя, как он сам определяет свое намерение, важно было «извлечь в форме проблем все то диалектическое, что заключается в повествовании об Аврааме, чтобы показать, какой чудовищный парадокс

являет собой вера: парадокс, который превращает убийство в священное, угодное Богу дело, парадокс, который возвращает Исаака Аврааму; парадокс, с которым никакое мышление не может справиться, ибо вера именно там и начинается, где кончается мышление. ...Верить — значит потерять разум, чтобы обрести Бога» [Киркегор, 10, с. 135].

Для Шестова этот «опыт» вне проблематизации, ему достаточно лишь констатировать: «У Авраама вера была новым, дотоле неизвестным миру измерением мышления, не вмещающим в плоскость обыденного сознания и взрывающим все „принудительные истины“, подсказываемые нам нашим „опытом“ и нашим „разумением“». Но только такая философия может быть названа иудейско-христианской: философия, ставящая себе задачей не приятие, а преодоление самоочевидностей и вносящая в наше мышление новое измерение — веру. Оттого иудейско-христианская философия не может принять ни основных проблем, ни первых принципов, ни техники мышления рациональной философии» [10, с. 227—228].

Можно, пожалуй, даже предположить, что если для Киркегора опыт Авраама это прежде всего экзистенциальный акт, то для Шестова он значим преимущественно как «ментальный факт». Вера постигается Шестовым как со-бытие, спасающее скорее сознание человека от пресловутой его окаменелости, нежели самого человека от его страданий. Опыт веры раздвигает горизонты сознания, выводит его за пределы «немыслимости абсурда» к возможности глубинного переживания безмерной надежды. Раздвигающий свои владения Абсурд недоступен разуму, единственное, что может его одолеть — это надежда, рождающаяся на границе тотального риска. Жертва Авраама у каждого своя. Всякое предвидение, всякий расчет, всякое требование гарантий и оснований рассыпаются в прах в такие мгновения.

«Бесспорно: философия с теологией,— замечает Шестов,— не имеют, не хотят и не могут иметь ничего общего. Это должны признать равно и философ, и теолог, если у них найдется достаточно мужества, чтоб выразить в словах глубочайший человеческий опыт, или, лучше сказать, если им дано было испытать на своем опыте те столкновения разных порядков человеческого мышления и бытия, при которых вспыхивают последние человеческого прозрения» [10, с. 105].

Как же тогда, спросим мы, возможна «религиозная философия»?— Шестов, пожалуй, промолчит. А мы вспомним его странно звучащие слова о молчании: «Лучшая смерть — далеко на чужбине... По крайней мере в последние минуты можно не лицемерить, не учить, а помолчать... Молчание — единственно возможная метафизика» [28, с. 148].

Но пока он говорил, можно было услышать, что во всякой философии есть внутреннее стремление быть религиозной, т. е.

соприкоснуться с тайной последних истин, и всякая религия содержит в себе импульс, порождающий философские размышления.

«Хотя уже славянофилы интересовались религиозными вопросами,— писал Шестов,— и стремились создать религиозное миросозерцание, но все же первым религиозным философом может и должен считаться Вл. Соловьев. ...один из самых обаятельных и самых даровитых русских людей... И вместе с тем — один из самых оригинальных» [11, с. 26, 25].

Религиозная философия Вл. Соловьева заключала в себе существенную альтернативу не менее оригинальным «построениям» Шестова. И Шестову такая альтернативность глубоко импонировала: множественность миров, множественность истин, множественность пространств. Все его внимание в данном случае сосредоточено именно на том, что может быть *противоположно* его собственным воззрениям. «Существенная особенность философского умозрения,— цитирует он Вл. Соловьева,— состоит в стремлении к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным, до конца идущим мышлением» [11, с. 64]. Если для философии существенна лишь осмысленная, проверенная, обоснованная мышлением истина, то вся философия Вл. Соловьева, полагает Шестов, в конечном счете, сводится к тому, чтобы «уговорить, убедить, принудить, словом, привести к покорности человека безличным силам. ...Все, человеческую душу, человеческую свободу, даже самого Бога он сложил на алтарь разума. И был убежден, что такой, хотя бы в идее упорядоченный мир, мир, где нет неожиданностей и своеволия, где все понятно и объяснимо, много лучше, чем тот мир, в котором мы живем. ...Вся свобода его сводится... к свободе повиноваться.» [11, с. 89, 90, 77].

Идея «оправдания добра», «идея всеединства» и «всечеловечности», внутренняя склонность к «теоретизму», с одной стороны, и негация «общих идей» как таковых, познание по ту сторону добра и зла и даже по ту сторону мысли, метафизика своеволия личности (отпад от всякого «всемства») — с другой.

Безотносительно к Шестову, Вл. Соловьев подчеркивал, что всякая «свобода», взятая как некий отдельный принцип, имеет, в конечном счете, отрицательное значение. Он замечал, что чрезмерное развитие индивидуализма неизбежно ведет к разорванности человеческих миров, к своей противоположности — ко всеобщему обезличиванию. Крайняя напряженность личного сознания, не находя себе соответствующего предмета, может перейти в пустой и мелкий эгоизм, который всех уравнивает.

Множественность как хаос разрозненного — страшит одного философа, который видит здесь лишь нарастающую интенсивность процессов распада, разрушения, гибели; и та же множественность непримиримо разного, уникального и неповторимого влечет и вдохновляет другого, усматривающего в самом хаосе

и абсурде прежде всего возможность новых миров и новых надежд. И, вероятно, не может быть ничего более нелепого, чем пытаться найти меру правоты или заблуждения каждого из них. Лишь в очередной раз мы можем убедиться, что весь смысл философского мышления не в «знании» как таковом (мира ли в целом, или человека-в-мире), но в *изменении* нашего внутреннего отношения к *происходящему*. Именно отношение, «взгляд» философа (*oculi mentis*), его глубинные интуиции, его незамкнутость в интеллектуальном мире, его способность мыслить в тех категориях, в которых протекает жизнь, делают его поистине «созидающим и разрушающим миры».

При всей различности религиозно-философских позиций Вл. Соловьева и Льва Шестова каждый из них *по-своему* делал вполне определенное, «общее» дело, о котором, например Н. Бердяев мог сказать: «Мистическое восполнение разума европейской философии, потерявшей живое бытие ... в этом нельзя не видеть творческих задатков нового пути для философии. ...Русская философия таит в себе религиозный интерес и примиряет знание и веру» [22, с. 18].

Процесс этот был чрезвычайно сложен, ибо делалось, как почти каждый из вступивших на этот путь понимал, невозможное. Здесь, например, в невыносимом языковом диссонансе могло прозвучать: «Для меня является аксиомой, имеющей аподиктическую достоверность, что истинную основу общечеловечности надо видеть в религии» [23, с. VII]. И могла быть с совершеннейшей пронизательностью замечена та трагическая особенность «религиозной философии», проистекающая уже из внутреннего диссонанса личности: «Верую, Господи, помоги моему неверию» [24, с. 4].

Л. Шестов примерно по этому же поводу писал о Н. Бердяеве: «Он стал христианином прежде, чем выучился четко выговаривать все слова символа веры. Метаморфоза, очевидно, произошла за порогом сознания ...Между прочим,— продолжал он,— следует отметить тот любопытный факт, что все наши писатели, пришедшие к христианству путем эволюции, никак не могут научиться по-настоящему выговаривать святые слова. Даже Мережковский, вот уже сколько лет упражняющийся на богословские темы, не дошел до сих пор до сколько-нибудь значительной виртуозности, несмотря на свое несомненное дарование. Настоящего тона нет... Всегда узнаешь в нем иностранца. То же и Булгаков. Он оригинально решил трудную задачу и с первых же статей стал выговаривать слово Христос тем же тоном, которым прежде произносил слово Маркс» [5, с. 97].

Собственная религиозно-философская позиция Льва Шестова также получала весьма неоднозначные отклики:

«Философия абсурда,— писал С. Булгаков в статье, посвященной памяти Л. Шестова,— ищет преодолеть „спекулятивную“ мысль, упразднить разум, перейдя в новое ее измерение,

явить некую „заумную“, „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. с греческой философией (у Шестова) 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. ..., „Власть абсурда“ есть утопическая абстракция, не больше. ...Шестов 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. ...Он обращен к плоскостному и, сверх того, индивидуалистическому восприятию мира и жизни, он сознательно, принципиально посясторонен, и даже для всякого неизбежная эсхатология личной смерти его как будто философски не занимает. ...В этой однодумности своей он представляет собой типичное явление русской философской культуры. И, конечно, этой всецелой отданностью вопрошаниям „русских мальчиков“ он является дорог ей» [25, с. 322, 308, 309].

Одним словом, «русский мальчик» — не более того. Так считает человек *знающий*, профессор богословия, имеющий сан священника. С. Н. Булгаков, обращаясь к уже покойному Шестову, разъяснял как «на самом деле» обстоят дела относительно «возможностей» «Божественного всемогущества»: «В нем (в Боге) нет различных возможностей, а только единственная божественная действительность, вечная в бытии Божиим и осуществляемая во временном процессе в творении. ...Человеческий дух в непрерывности своего бытия изживает вся атомы времени в живом единстве непрестанного своего роста, творчества и преображения, и для *него* не может сделаться бывшее не бывшим, хотя в его изживании он и становится иным самого себя (на этом и основана апокалиптика и эсхатология). Нечего и говорить о том, что требование „веры“ об упразднении бывшего чрез небывшее атомизирует жизнь, разделяя ее на отдельные точки...» [25, с. 323].

С. Л. Франк примерно в тех же интонациях, говоря о философии Л. Шестова, отмечает прежде всего ее отличие вообще от «всякого подлинно-религиозного сознания»: признание трагизма человеческой жизни безысходным исключает, по мнению Франка, подлинную религиозность. «Шестов,— пишет он,— в своем роде сильный, но узкий мыслитель; он — человек одной идеи. Эта основная и единственная идея заключается в том, что истинно нужное и ценное для человека абсолютно иррационально, невыразимо в понятиях разума и морали, и что поэтому

вера в общеобязательные научные знания и в добро, как и в норму жизни, есть гибельное, вредное и по существу необоснованное суеверие. Это иррациональное существо жизни он иногда называет „Богом” (причем идея Бога принципиально остается совершенно неопределенной)» [44, с. 157].

Совершенно иной взгляд, иное отношение к опыту Льва Шестова находим мы у В. В. Зеньковского. Он видит в Шестове не просто «религиозного мыслителя», но подчеркивает: «Он вовсе не антропоцентричен, а теоцентричен (как, может быть, никто в русской философии). ...Шестову было дано,— считает Зеньковский,— с непревзойденной силой утвердить сверхрациональную природу бытия и тем более Бога» [29, с. 328, 329]. У этого, по его слову, «очень близкого к Бердяеву, но гораздо более глубокого и значительного, чем Бердяев, мыслителя», «мы находим редкое по своей выдержанности и ясности веросознание. Мы не знаем достаточно содержания его верований» — хотя не будет большой ошибкой сказать, что он принимал и Ветхий и Новый Завет. ...Этот примат веры как раз и требует построения такой философии, которая исходила бы из того, что есть БОГ — „живое, все совершеннейшее Существо, создавшее и благославившее человека”» [29, с. 323, 324]. «Философия не должна быть наукой,— напоминает Зеньковский о позиции Л. Шестова,— не в том смысле, что философия может позволить себе что угодно, а в том, что она, не отвергая условной ценности „норм” разума, должна вести нас за пределы сферы разумности, должна, следуя за верой, „научить нас жить в неизвестном”» [29, с. 328]. В Шестове можно видеть тот свойственный русской философской мысли «максимализм» — «все или ничего!» и столь же свойственную ей предельную «духовную трезвость»; тот «онтологизм», который не разрывает познание и реальность на пресловутый «субъект» и «объект», а включает познание в наше отношение к миру, в наше «действие» в нем, тот опыт религиозного сознания и борьбы с секуляризмом, которые определяют в целом характер духовно-философских исканий русской культуры.

«В Шестове мы доходим до высшей точки в этом движении русской мысли,— заключает Зеньковский,— и здесь и заключается все неопценное значение его в истории русской философии, вся творческая сила, которая всюду чувствуется у него. Хотя у Шестова, по-видимому, никогда не было религиозных колебаний, хотя вся его внутренняя жизнь была связана с тем, чтобы надлежало усвоить то, что открывается в религиозной жизни; но чем дальше развивалось его творчество, тем глубже он понимал, сколь многое теряет смысл и ценность в свете религиозного сознания, как бы „проваливается” безнадежно» [29, с. 320].

Все характеристические особенности философии Шестова, которые могут центрироваться вокруг понятий «иррациона-

лизм» или «экзистенциализм», по существу оказываются вторичными — первичным же слоем, основой его исканий является «религиозность». В одном из последних своих писем Шестов делился своими тревогами: «По-моему сейчас нужны величайшие усилия духа, чтобы освободиться от кошмара безбожия и неверия, овладевающего человечеством» [25, с. 319]. И заключал его словами Писания: «побеждающему дам вкушать от древа жизни» [Апокалипсис, 2, с. 7].

Но дано ли человеку быть «побеждающим»? Или, по слову Шестова, он всегда накануне...

VII. ТВОРЕНИЕ СЕДЬМОГО ДНЯ

Ищи путь, отступая все более
внутри;
ищи путь, выступая смело наружу.
Не ищи его на одной определенной
дороге... Достигнуть пути нельзя
одной только праведностью, или
одним религиозным созерцанием,
или горячим стремлением вперед...
Ищи путь, пробуя всякие испыта-
ния, чтобы понять рост и значение
индивидуальности.

Древние слова мудрости

Здесь на земле все начинается и
ничего не кончается.

Ф. М. Достоевский

«Человек, вместивший в свою душу трагедию» — такова, как мы помним, неизбывная «тема» духовных испытаний Льва Шестова. Восстановление погибшего, задавленного судьбой и гнетом обстоятельств человека — вот его задача.

Говорят, Шестов был «а'историчен» и «а'социален» — земные истоки трагедий его как бы не интересовали. — Может быть. Может быть лишь наша «ассоциативная память» заставляет слышать в сказанном то, что вовсе и не имелось автором в виду.

«Что будет завтра?» — Завтра я сотворю чудеса, сказал волхв древнему русскому князю. В ответ князь, вынув меч, срубил волхву голову, и, волнувавшаяся толпа, верившая волхву-прорицателю, успокоилась и разошлась. История всегда отсекает головы пророческим предсказаниям».

«Для реальных политиков один солдат и не то, что пушка, а ружье старой системы, больше значат, чем самые лучшие философско-нравственные концепции. ...Да ведь и вообще власть, как известно, никогда серьезно не рассчитывает на поддержку литературы. ...Бывало, что музы и не отказывали

ей — иногда искренно, иногда потому, что, как писал Гейне, в России железные кандалы особенно неприятно носить ввиду больших морозов» [5, с. 72, 75, 76].

В какие бы выси трансцендентной метафизики не забиралась философская мысль, в каких бы тонких планах «мистического реализма» или «конкретного идеализма» не искала своих истин, если не хочет она «алчущему смысла вместо хлеба подать камень», сохраняет все же память о нем в сколь угодно потаенных изгибах своего движения.

«Теоцентризм», «антропоцентризм», вероятно, Шестов откасался бы понимать, о чем, собственно, идет речь. Его интересовал живой человек и живой Бог, и возможность, реальность их встречи, их со-участие в со-бытии.

Борьба с всевластием и господством «необходимости», конечно же, велась не ради победы над «категорией». Речь шла о восстановлении онтологического достоинства человека, достоинства его перед всеми возможными силами — историческими, природными, божественными.

«Для чего потребовалось смирение мое? — говорит один из героев Достоевского. — Неужели нельзя меня просто съесть, не требуя от меня похвал тому, что меня съело?»

‘Αναρχη — это, в конечном счете, лишь символ многообразнейших форм насилия над живым человеком. Будет ли это насилие «стихий» природы над его жизнью, или насилие законов разума над его внутренним миром (или более грубые формы, связанные с социально-историческими реалиями) — Шестов одинаково непримирим.

Где мир — сам по себе, человек — сам по себе, «как случайно выброшенная на поверхность океана щепка» [2, с. 190] — там гибель, уничтожение, разрушение, смерть оказываются «безразличными явлениями в массе других безразличных явлений». Такова сфера естественного, сфера законов природы. Но есть и более утонченные формы насилия, о которых философ не может забывать: «Внутренняя дисциплина, еще более чем внешняя, представляемая тюремщиками и палачами, оберегала устон и давала крепость и силы как государству, так и народу. Людей не щадили, с ними не считались. ...Самым страшным грехом считалось не нарушение закона, а бунт против закона, открытое и дерзновенное нежелание повиноваться. ...И такой порядок вещей ни в ком не вызывал ни подозрения, ни неудовольствия. ...Он казался естественным и высоконравственным. В нем видели признание первенства духа перед телом, разума перед страстями» [5, с. 167, 168]. И может быть «есть что-то в мире, что ставит себе задачей покорить все живое, все „самости“, как говорят на своем „умышленном“ языке философы» [11, с. 72]. И даже, может быть, есть какой-то весомый резон, в том, что «вся человеческая „мудрость“, именно мудрость с незапамятных времен ве-

дет упорную, непримиримую борьбу с индивидуальным существованием. Великие учителя человечества вне борьбы с ненавистным „Я” не видят спасения и выхода из мучающих нас противоречий и ужасов бытия» [13, с. 108]. Но принять, смириться, «обосновать» неизбежность такого «хода вещей» Шестов не желает. Он говорит свое Absit! (Да не будет!).

Чтобы восстать, чтобы ополчиться на «закон» и веками освященную мудрость нужно «безумие». И Шестов идет на этот путь, путь «вопиющих в пустыне»: «Разве могут люди любить тех, кто ищет невозможного, борется с непреодолимым, не верит в самоочевидности, не покоряется даже разуму?» [11, с. 45]. А тем более тех, кто не устаёт повторять: «...нельзя быть спокойным, нельзя спать». Ведь и Сократ полагался жизнью лишь за то, что слишком настойчиво приставал к людям «со своей правдой». — И зачем это ему было нужно?

«...Сократ, перед смертью, — вспоминал Шестов, — тридцать дней подряд убеждавший своих учеников в том, что он умирает ради истины и справедливости, — сам Сократ, говорю я, может быть, и даже вероятнее всего так же мало знал, зачем он умирает, как знают об этом простые люди, умирающие естественной смертью, или как знают родившиеся на свет младенцы...» [5, с. 145].

Зачем Шестову нужно было быть «дерзновенным»? Зачем ему нужно было «слушать» Иова? Зачем он выпал из своего «вида»?

Примешь методологическое правило Паскаля — «искать с болью в сердце» — будет одна истина, примешь правило Спинозы — *non ridere non lugere neque detestari, sed intelligere* — и будет совсем другая. Но — кто выбирает?

«...Свободен ли человек выбирать тот или иной ответ, когда речь идет о том, что Бог ставит или не ставит себе цели, или ответ вперед дан готовым, прежде еще, чем человек начинает спрашивать, даже прежде, чем спрашивающий выпадает из небытия в бытие?» Кто бы мог обнаружить конечные цели?*

Полусерьезно, полусутоливо Шестов писал о «дерзающих» и непокорных: «Может, болезни и мучения, уготованные здесь для тех, которые противятся хомутам и шаблонам (эмпирические наблюдения с достаточной несомненностью устанавливают тот факт, что всякие отклонения от нормы и большой дороги с неизбежностью влекут за собой страдания и гибель), есть только испытание человеческого духа. Кто выдержит их, кто отстоит себя, не испугавшись ни Бога, ни дьявола с его при-

* Человек «не есть следствие собственного намерения, воли, цели, в лице его не делается попытка достигнуть „идеала человека” или „идеала счастья”, или „идеала нравственности”, — абсурдно желать свалить его сущность в какую-нибудь цель» — так отвечал Ницше. Правда, при этом: «...надо знать, кто ты такой...» [36, с. 55].

служниками — тот войдет победителем в иной мир. Мне даже порой кажется, что „там”, в противоположность существующему мнению, особенно любят и ценят упорных и непреклонных — от смертных же эта тайна скрыта для того, чтобы слабые и уступчивые не вздумали представляться упорными, чтоб заслужить расположение богов. Тот же, кто не выдержит, отречется от себя, того ждет судьба, о которой обыкновенно мечтают философы-метафизики: он сольется с первоединым, растворится в сущности бытия вместе с массой себе подобных индивидуумов» [5, с. 174—175].

Метафизический радикализм Шестова по истине фантастичен. Во всякой умеренности, устроенности, покорности чему бы то ни было — хоть той же Ἀρχή — он видит лишь тлен. Такова особенность его взгляда.

«Взгляд», способность видеть, расширение сферы «видимого» всегда привлекали внимание Шестова. В связи с творческой судьбой и духовным опытом Достоевского он писал: «Бывает так, что ангел смерти, явившись за душой, убеждается, что он пришел слишком рано, что не наступил еще человеку срок покинуть землю. Он не трогает его души, даже не показывает ей, но прежде чем удалиться, незаметно оставляет человеку еще два глаза из бесчисленных собственных глаз. И тогда человек внезапно начинает видеть сверх того, что видят все, и что он сам видит своими старыми глазами, что-то совсем новое ... 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» [8, с. 27].

Достоевский обладал таким зрением, говорит Шестов (чтобы не сказать большего). Именно Достоевский «вдруг „увидел”, что небо и каторжные стены, идеалы и кандалы вовсе не противоположное, как хотелось ему, как думалось ему прежде, когда он хотел и думал, как все нормальные люди. Не противоположное, а одинаковое. Нет неба, нигде нет неба, есть только низкий, давящий „горизонт”, нет идеалов, возносящих горе, есть только цепи, хотя и невидимые, но связывающие еще более прочно, чем тюремные кандалы. И никакими подвигами, никакими „добрыми делами” не дано человеку спастись из места своего „бессрочного заключения”» [8, с. 31].

Но, быть может, правда, лишь дошедший до отчаяния ужас способен пробудить в человеке его высшее существо. Во всяком случае, Шестов об этом «знает»:

«Бывает, что человек со всей силой доступной ему только в минуты отчаяния или экстаза страсти разбивает тысячелетние твердыни философских и иных предрассудков и вырывается на ту божественную свободу, в которой последние схоластики не побоялись увидеть всеми отвергнутый произвол. Все вечные истины и вечные сущности человек иной раз готов ра-

достно отдать за временное и преходящее, за ни кем не ценимую и никому не нужную „вещь”, ту „вещь”, которую в своей дерзновенной нечестивости позволила себе „быть”, когда ей „быть” нельзя. ...Бывает так, что „разум”, „свет” и все прочее, чем нас так соблазнили, что мы и Бога не могли себе представить иначе, чем „разумным” и „светлым”, вдруг начинает казаться нестерпимо пошлым и низким — я не хочу употреблять более сильных слов — только из литературного приличия. И так же как обычно человек рвется от тьмы к „свету”, так в необычные минуты его неудержимо влечет прочь от „света”. История философии рассказывает нам длинную повесть о том, как мудрые люди, вслед за Платоном и Аристотелем и их общим вдохновителем Анаксимандром, бежали от преходящей, изменчивой действительности к вечному, всегда себе равному неизменному. Но бывает и иное, о чем история философии умалчивает» [13, с. 116].

Бывает так, что вдруг жизнь и смерть заставляют человеческий разум признаться в том, что он не знает, где кончается жизнь и где начинается смерть, и не есть ли то, что ему кажется жизнью — смерть, и то, что ему кажется смертью, — жизнь. В свои права тогда вступает философия как «самое важное», как *melele tapatu* (танственные «упражнения в смерти») и постигается сказанное Плотиним:

«Мужество есть безбоязненность пред смертью. Смерть же — отделение души от тела. Не боится же этого тот, кто любит оставаться один» [13, с. 136]. И можно тогда вспомнить «основное правило» (*Exercitia spiritualia*), сформулированное Игнатием Лойолой в следующих словах: «*quanto se magis reperit anima segregatam et solitariam, tanto aptiorem se ipsam reddit ad quaetendum intelligendum quo Creatorem et Dominum suam.*— Чем больше отделяется и уединяется душа, тем более способной становится она искать и постичь Творца и Господа своего» [8, с. 36].

При этом весь путь, все духовные «странствования» Льва Шестова вдруг оказываются очень стройным и «строгим» миросозерцанием, преисполненным трагически-трогательным отношением к миру и к человеку, к его жизни и судьбе. Вся философия Шестова уподобляется готическому собору, где каждая деталь при всей множественности и фантастической «раскованности», все же не самодовлеюща — она как бы свободно «подчинена» единому ритму, полету вертикали (такова, как мы помним, «линия» Шестова).

И дерзновенное несогласие принять «насилие» (какие бы тонченные и скрытые формы оно не принимало) как само собой разумеющееся, необходимое начало мира и проникновенное внимание к живому человеку, его трагической и все ж возвышенной судьбе, и утверждение «возможности невозможного», и вера в творящее всемогущество никакими «законами»

не скованного Бога — все, что могло быть названо философией свободы, философией трагедии, философией одиночества, утопической философией, философией абсурда, философией веры, иррациональной, экзистенциальной, мистической и наконец «религиозной философией» — все, в конечном счете, ведет к трансцендентной метафизике человека.

Человека — этого уникального творения седьмого дня. Образа и подобия. Бесподобно безобразного и божественно прекрасного. «В человеке соединены творения и творец; в человеке есть материя, обломки, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также творец, художник, твердость молота, божественный созерцатель, счастье седьмого дня: понимаете ли вы эту противоположность? И понимаете ли вы, что ваше сострадание направлено на „творение в человеке“, на то, что должно быть сформировано, разбито, выковано, разорвано, переплавлено, очищено, на то, чему по необходимости следует, должно страдать?» [6, с. 120]. Так говорил Ницше. И он же добавлял: «Человек есть нечто, что должно преодолеть...» [38, с. 32].

И замечал: «„Внутренний мир“ полон призраков и блуждающих огней, воля есть один из них ... даже Я! Оно стало басней, фикцией, игрой слов: оно совершенно перестало мыслить, чувствовать и хотеть» [36, с. 47].

Шестов вспоминал Эпиктета: по его словам, Зевс сказал Хризиппу: «Было бы возможно, я дал бы тебе в полное распоряжение и твое тело, и все внешние вещи... за то я уделю тебе некоторую часть от нас (богов) — способность решаться, делать или не делать, хотеть или не хотеть...» [9, с. 28].

Уметь «желать» быть дерзновенным, непримиримым — та энергия, которая рождает стремление к бесконечности, к «неведомому», — это «дар небес» (даже если остается он для нас всего лишь метафорой).

Один из «дерзновеннейших, столь близкий Шестову Гейне, когда дни его были уже сочтены, успел сказать: «...Бог волен сколько угодно терзать мое тело и мою душу, но я сам знаю, чего мне нужно, чего я хочу, я сам решаю, что хорошо, что дурно» [5, с. 173]. Именно в разговоре о Гейне Шестов задался вопросом: да точно ли дух должен побеждать тело и разум страсти? — и процитировал поэта: «Тела, тела ищут я, молодого и нежного тела. Душу можете хоть совсем в землю зарыть, — души у меня самого достаточно» [5, с. 168].

Человек — тайна для самого себя, тайна для другого, весь соткан из противоречий, из бесконечных надрывов, надежд, падений и взлетов. Живой человек!

«Ах, если бы вы поняли меня, — восклицал Ницше, — делайте все, что хотите, но будьте раньше такими, которые умеют желать» [40, с. 104].

Шестов верил, что желание, именно частное, личностное

желание, которое способно своей силой оживить Галатею, открывает человеку путь к «невозможному», дарует ему силу творчества, делает его участником некоторого длящегося события, творения, где каждый момент, каждое мгновение таит в себе возможность преобразования.

Сколь глубоко заблуждался Л. С. Франк, считавший, что «русскому сознанию чуждо индивидуалистическое толкование этики: в нем речь идет не о той ценности, которая делает добрым, спасает и исцеляет лично *меня*, а о принципе, порядке, в конечном счете, религиозно-метафизическом основании, на которое опирается и жизнь всего человечества, и даже устройство всего космоса и благодаря которому человечество и мир спасутся и преобразятся» [45, с. 86].

Достаточно вспомнить Н. Бердяева: «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. ...Свет, мир превращается в фикцию, если не стоять на точке зрения индивидуалистической и, следовательно, плюралистической метафизики. ...Нужны новые переживания, которые делали бы фактически невозможным обращение с человеческой индивидуальностью, как со средством для вне ее лежащих целей, хотя бы и 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*» [18, с. 280, 285].

Как бы мы не определяли особенности русской философии, в чем бы не усматривали ее «специфику», видимо, прежде всего мы должны понять, что речь идет не о том, что *уже кончено*, что «есть», как некий завершивший себя процесс. Быть может, вся ее особенность заключается как раз в том, что она есть принципиальное «начало». (Как часто можно услышать, что философии как «собственно философии русской культура так и не породила», столь отличен опыт отечественной философии от тех канонов, которые были заложены высокой классикой и которые определяли образ «настоящей философии»: все, что оказывалось вне определившихся границ дискурсивной, аподиктической, категориально-системосозидающей мысли как бы произвольно рассматривалось как «не совсем философия», а иногда и как совсем не философия.) Традиции русской философии как бы закладывали основы нового гнозиса — *гнозиса жизненной полноты* — жизнь и мысль, переживание и «суждение», образ и понятие,

вера и знание, эйдос и логос здесь устремлены не к разделению, но к сохранению различного единства.

Любая традиция жива вниманием к себе. Как всякое «начало» русская философия ждет своего продолжения. И здесь важна та глубокая интуиция, которая способна открыть ныне живущему, *что* именно ждет своего продолжения. Правда, даже если это будет понято, как часто «не хватает перехода от понимания к деланию»,— *video meliora poboque, deteriora sequor*, как замечала «классика».

«Человек слаб и обусловлен,— писал В. Розанов,— и мы понимаем, что именно поэтому он и живет: глубочайшим образом, скрытно от самого человека, эту слабость и его обусловленностью связано самое продление его жизни. Жить — значит стремиться, значит колебаться и искать, т. е. еще не знать; развиваться, переходить от несовершенного к лучшему — значит все еще быть далеко от него, значит чувствовать страдание, видеть несправедливость и, отвращаясь от нее, жаждать противоположного, чего, однако, не видишь и только предчувствуешь, что неясно и непостижимо, хотя и влечет к себе.

Слияние в абсолютном идеале, равно для всех понятном — это было бы уничтожение различий и движения, т. е. самой жизни в том смысле, в каком одном она дана нам здесь на земле. ...Признак высшего напряжения жизни: это — разнообразие всех элементов живущего, стремление каждого из них утвердить себя через удаление от остального, через его отрицание; однако отрицания, не подавляющего прочего, но лишь утверждающего его от захвата в себя и ассимиляции с собою отрицающего элемента.

Разнообразие положений, обособленность территорий и, прежде всего, богатство личного развития — вот простые и ясные признаки, по которым мы можем судить о большем или меньшем обилии жизни в целом, будет ли то народ, какая-нибудь историческая культура, или, наконец, все человечество» [42, с. 187, 188].

Такой произвольный комментарий и к «философии Шестова» и ко «дню сегодняшнему».

На одном из библиотечных томов с работами Льва Шестова сохранился автограф: «Поклоннику духовного хулиганства — в залог будущего!» Окажется ли наше «настоящее» способным исполнить собственное наследие пафосом будущего? — трудно сказать...

Шестов делился своим *взглядом* на «*исторические перспективы*»: «Самые сильные и крепкие люди способны напрягаться только до известного предела... Человеку нужно уснуть, отдохнуть от напряжения... Везде следы мозаичности, везде начала, продолжения, но нигде нет конца. ...Люди уходят из мира, начав что-то и часто *очень важное и значительное*. Где

же они кончают начатое? Если бы историки задавались таким вопросом — иначе писалась бы история...» [8, с. 207—208].

«Из книги *судеб*. В вечности, в беспредельности времен и пространств, наше сознающее живое существо претерпевает колоссальные изменения и становится совсем не тем, чем оно было в условиях земного ограниченного бытия. Многое отпадает, многое приращается. Что казалось наиболее важным, становится второстепенным или теряет всякое значение. ...Какая наивность требовать понятности от метафизических предположений. Непонятность их основная черта...» [8, с. 214].

ПОСТСКРИПТУМ

Итак, написан текст-самоустранение, текст-«самоубийца» — единственная его задача отослать читателя к другому, в данном случае к слову, к тексту, к жизни Льва Шестова.

Некоторая литера-графическая подоснова и коллажные коннотации текста — вот, пожалуй, единственное, что делает его еще живым.

По-настоящему писать о Льве Шестове — это значит взять на себя его проблемы, пройти через них, а не только через «тексты» философа. Иными словами, «мыслить все то существенное, что мыслилось его мыслью». Но это требует совершенно другой работы, другого жанра и, вполне вероятно, другого автора.

Если вернуться к пожеланиям Л. Шестова — забыть все написанное, все слова, все мысли, и только помнить его лицо — то мне хотелось бы, чтобы читатель этой книги, увидел лицо Шестова, увидел лицо человека, любящего ветер, идущего навстречу ветру.

ВЕТЕР ОБОЗНАЧАЕТ НЕВЕДОМОЕ

кто видит ветер
знает что он невидим
кто достигает слияния
скажет

я ветер
я легкий
освобожденный от одежд
окрыленный упоением ужасом
я миную бездну
и приходит в смятение
и тени плутают в анфиладах грез
и рушатся и создаются миры
я трепет чуда
я неуловим
слияние со мной
недостижимо

ветер превращается в огонь Духом Святым

ОГОНЬ ОБОЗНАЧАЕТ ЖИЗНЬ

(Геннадий Бревде. Три ортогональные медитации)

ЛИТЕРАТУРА

1. Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес//Соч. Т. 1. СПб., 1898.
2. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше/Философия и проповедь//Соч. Т. 2. СПб., 1900.
3. Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии//Соч. Т. 3. СПб., 1903.
4. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления//Соч. Т. 4. СПб., 1905.
5. Шестов Л. Начала и концы//Соч., Т. 5. СПб., 1908.
6. Шестов Л. Великие кануны//Соч. Т. 6. СПб., 1912.
7. Шестов Л. Власть ключей. Potestas clavium. Берлин. Изд-во «Скифы», 1923.
8. Шестов Л. На Весах Иова. Странствования по душам. Париж. Изд. «Совр. Записки», 1929.
9. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне. Париж. Изд. «Дом Книги» и «Совр. Записки», 1939.
10. Афины и Иерусалим. Париж. УМКА-PRESS, 1951.
11. Умозрение и откровение. Париж. УМКА-PRESS, 1964.
12. Шестов Л. Solo fide — только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь. Париж. УМКА-PRESS, 1968.
13. Шестов Л. Самоочевидные истины//Мысль и слово. Философский ежегодник/Под ред. Г. Шпета. Кн. 1. М., 1917.
14. Шестов Л. Что такое большевизм. Берлин, 1920.
15. Шестов Л. Роковое наследие. О мистическом опыте Плотина. Публикация М. ван Губерман//Минувшее. Париж, 1990. № 9. С. 151—231.
16. Адамович Г. Одиночество и свобода. Нью-Йорк, 1955.
17. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Париж, 1983.
18. Бердяев Н. Трагедия и обыденность//Л. Шестов. «Достоевский и Ницше» и «Апофеоз беспочвенности»//Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 255—288.
19. Бердяев Н. Вера и знание//Вопросы философии и психологии. М., 1910. Кн. 2 (№ 102). С. 198—234.
20. Бердяев Н. Лев Шестов. По случаю его семидесятилетия//Путь. Париж, 1936. № 50.
21. Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова//Путь. Париж, 1938—1939 (ноябрь — январь).
22. Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда//Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. 4-е изд., М., 1909. С. 1—22.
23. Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Т. 1—2. М., 1911.
24. Булгаков С. Тихия думы. М., 1918.
25. Булгаков С. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова//Современные Записки. Париж, 1939. № 68.
26. Герцык А. Воспоминания. Париж, 1973.
27. Григорьев Ан. Искусство и нравственность. М., 1986.
28. Грифцов Б. Три мыслителя (Розанов, Мережковский, Шестов). М., 1911.
29. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1—2. Париж, 1940—1950.
30. Иванов-Разумник. О смысле жизни. Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов. 2-е изд. СПб, 1910.
31. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об Абсурде//Сумерки богов. М., 1990.
32. Киркегор С. Несчастнейший//Северные сборники. СПб. 1908. Кн. 4.
33. Лундберг Е. Записки писателя: 1920—1924. Л., 1930.
34. Михайловский Н. К. Л. Шестов. Шекспир и его критик Брандес//Русское Богатство. СПб., 1900. № 1.
35. Михайловский Н. К. Литература и жизнь//Русское Богатство. СПб., 1900. № 2, 3.

36. Ницше Ф. Сумерки идолов. СПб, 1907.
37. Ницше Ф. *Esse Homo*. М., 1911.
38. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990.
39. Первые литературные шаги. Автобиографии современных русских писателей/Сост. Ф. Фидлер. М., 1911.
40. Риль А. Фридрих Ницше как художник и мыслитель. М., 1901.
41. Розанов В. В. Природа и история. 2-е изд. СПб., 1903.
42. Розанов В. В. Эстетическое понимание истории//Русский Вестник. 1892. Кн. 2. С. 156—188.
43. Русская религиозно-философская мысль XX века/Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975.
44. Франк С. Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Вашингтон, Нью-Йорк, 1965.
45. Франк С. Л. Сущность и мотивы русской философии//Философские науки. 1990. № 5. С. 81—91.
46. Хомяков А. С. Записки о всемирной истории//Соч. Т. 3. М., 1878.
47. Чаадаев П. Я. Философические письма. М., 1908.
48. Шпет Г. Мудрость или разум?//Мысль и слово. Философский ежегодник/Под ред. Г. Шпета. Вып. 1. М., 1917.

БИО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- 1866, 31 января (12 февраля) — Рождение Льва Исааковича Шварцмана, (псевдоним Лев Шестов) в культурной и зажиточной семье предпринимателя-коммерсанта. Среднее образование начинается в Киеве, гимназию кончает в Москве.
- 1884—1889 — Обучение в Московском университете сначала на физико-математическом факультете, затем на юридическом. Один семестр учился в Берлине. Окончание университета в Киеве. Диссертация посвящена рабочему вопросу, отвергнута цензурой.
- 1890—1894 Военная служба. Короткое время помощник присяжного поверенного в Москве. Возвращение в 1891 г. в Киев. Работает в деле отца. Публикует ряд статей по финансовым и экономическим вопросам. Период интенсивных литературных и философских занятий.
- 1895 — Публикация в Киеве первых философских и литературных работ. В газете «Жизнь и искусство» (5 декабря) статья о Владимире Соловьеве «Вопросы совести»; «Георг Брандес о Гамлете» («Киевское слово» от 22 декабря). В конце года острое заболевание (нервное расстройство), вызванное, вероятно, переутомлением и гнетущей жизненной атмосферой.
- 1896—1897 — Отъезд за границу для лечения. Все свободное время занимается, изучает Шекспира, Брандеса, Тэна, Канта и др. Читает Ницше. Женитьба в Риме на православной русской девушке Анне Елизаровне Березовской, студентке-медичке. Религиозная нетерпимость отца Шестова заставляет долгие годы хранить этот брак в тайне и препятствует возвращению семьи Шестова в Россию.
- 1898—1902 — Отъезд из Италии в Швейцарию. В Петербурге выходит «Шекспир и его критик Брандес». В Лозанне за-

- канчивает книгу о Толстом и Ницше. Начинает работу над следующей книгой «Достоевский и Ницше». Знакомство и дружба с Дягилевым, сотрудничество в журнале «Мир искусства».
- 1903—1905 — Выходит книга «Достоевский и Ницше». (1902). Возвращение в Киев из-за болезни отца. Пишет «Апофеоз беспочвенности». Работает над статьей о Чехове «Творчество из ничего» («Вопросы жизни», 1905).
- 1906—1914 — Статья «Пророческий дар» (к 25-летию смерти Достоевского) («Полярная звезда», янв. 1906). «Похвала глупости», ответ на статью Бердяева (альманах «Факелы», 1907, № 2); «Предпоследние слова» (в журнале «Русская мысль», 1907, № 4). В 1908 г. выходит пятая книга «Начала и концы», переиздается «Достоевский и Ницше». В «Русской мысли» печатаются статьи «Разрушающий и созидаящий миры. По поводу 80-летнего юбилея Льва Толстого» (1909, № 1) и «Великие кануны» (1909, № 3). В 1910 г. в Киеве выступает с публичной лекцией об Ибсене. «Победы и поражения. Жизнь и творчество Генриха Ибсена» печатается в «Русской мысли» (1910, № 4, 5). В этом же году навещает Л. Толстого в Ясной Поляне. Уезжает из Киева и селится с семьей в Швейцарии на берегу Женевского озера (вилла «Соль»), где живет до 1914 г. Продолжает изучение греческой философии, средневековых мистиков, Лютера, Библии, богословских трудов. Занимается, но не пишет. В 1913 г. после трех лет занятий начинает новую книгу «Solo fide» — «Только верой». Но не успев ее закончить, переезжает в 1914 г. с семьей в Москву. Рукопись книги остается за границей и лишь посмертно будет опубликована в 1968 г. (несколько глав из нее под заглавием «Откровения смерти» увидели свет в 1920 г.).
- 1914—1920 — Живет в Москве. Входит в литературно-философскую среду. В «Русской мысли» печатаются «Potestas clavium» (афоризмы) (1916, № 1, 2); а также статья, посвященная Вяч. Иванову «Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадничества» (1916, № 10). «Музыка и призраки» (Скифы, 1917). Революцию встречает в Москве. В «Вопросах философии и психологии» появляется статья о Гуссерле «Memento mori» (1917, № 4, 5). После гибели на фронте сына переезжает в Киев. Читает в Народном университете курс лекций «История древней философии». Выступает с докладами и публичными лекциями. В 1920 г. удается выехать из России. Свое отношение к произошедшему в 1917 г. перевороту выразил в работе «Что такое большевизм?» (Берлин, 1920).

1921—1930 —

Живет в Париже. «Современные записки» публикуют его статьи: «Откровения смерти. Последние произведения Л. Н. Толстого» (1920, № 1—2); «Тысяча и одна ночь» (1921, № 3); «О корнях вещей» (1921, № 4); «Преодоление самоочевидностей. К столетию рождения Ф. М. Достоевского» (1922, № 8, 9, 10); «Дерзновения и покорности» (1922, № 13; 1923, № 15); «Гефсиманская ночь. Философия Паскаля» (1924, № 19, 20); «О вечной книге. Памяти М. О. Гершензона» (1925, № 24); «Сыновья и пасынки времени. Исторический жребий Спинозы» (1925, № 25); «Что такое истина? Об этике и онтологии» (1927, № 30); «Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева» (1927, № 33; 1928, № 34); «О втором измерении мышления» (1930, № 43). Статья о Плотине «Неистовые речи» появляется в первом номере журнала «Версты» (1926). В издательстве «Скифы» выходит книга «Власть ключей» (Берлин, 1923). Читает в Сорбонне курс «Религиозно-философские идеи Толстого и Достоевского» (1928—1930). Творческое общение с Гуссерлем, Леви-Стросом, Максом Шелером, Мартином Бубером, Хайдеггером, Фонданом. В 1928 г. по рекомендации Гуссерля впервые знакомится с произведениями Киркегора.

1930—1938 —

Селится в предместьях Парижа, где живет замкнуто. Книга «Скованный Парменид» выходит в «Имка-Пресс» в 1932 г. Заканчивает работу над рукописью «Киркегард и экзистенциальная философия» (1934). Статья «Гегель или Иов» выходит в журнале «Путь» (1934, № 42). Читает в Сорбонне курсы «Русская философская мысль» (1931) и «Достоевский и Киркегард» (1932/33). В 1936 г. по приглашению научного сообщества посещает Палестину, читает лекции в Иерусалиме и Тель-Авиве. В начале 1938 г. выходит в свет книга «Афины и Иерусалим». В октябре 1938 г. пишет для «Русских записок» статью «Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль)» — это последняя работа, которая была опубликована уже после кончины Шестова (20 ноября 1938 г.). Похоронен на Новом кладбище в Булони.

В 1939 г. книга «Киркегард и экзистенциальная философия» выходит в Париже на русском языке, благодаря подписке, организованной комитетом для издания книг Шестова под председательством Н. Бердяева. «Умозрение и откровение» (Париж, 1964), «Solo fide» — «Только верой» (1968) подготовлены к изданию по опубликованным ранее статьям и черновым рукописям дочерью Шестова. Последняя публикация из наследия Шестова «О мистическом опыте Плотина» появилась в 1990 г. в альманахе «Минувшее» (Париж, № 9).

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	5
I. Жизнь и текст. Био-литера-графический этюд	10
II. «Начало»	21
III. Философия трагедии	29
IV. Когда почва уходит из-под ног	40
V. Туда, где делается бытие	47
VI. Религиозная философия?	63
VII. Творение седьмого дня	72
Постскриптум	80
Литература	81
Био-библиографический указатель	83

Научное издание

Морева Любовь Михайловна

ЛЕВ ШЕСТОВ

Редактор *В. С. Сдобников*
Художественный редактор *О. В. Угнич*
Обложка художника *А. Г. Угнич*
Технический редактор *Г. М. Матвеева*
Корректоры *О. В. Пукелова, А. С. Качинская*

ИБ 3864

Сдано в набор 22.04.91. Подписано в печать 23.10.91. Формат 60×90^{1/16}. Бумага тип. № 2.
Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 5,5. Усл. кр.-отт. 5,69.
Уч.-изд. л. 5,48. Тираж 8603 экз. Заказ 332. Цена 3 руб.
Издательство ЛГУ. 199034, Ленинград, Университетская наб. 7/9.

Сортавальская книжная типография Государственного комитета Карельской АССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 186750, Сортавала, ул. Карельская, 42.

ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

принимает заявки на рекламу (на русском и других языках), которая будет напечатана на 3—4-й сторонах обложек книг, распространяемых не только во всех городах и весях нашей страны, но и во всех странах мира. Стоимость публикации 1 см² текста: на русском языке — 4 руб. 50 коп., на других языках — 9 руб.

Заявки с гарантийными письмами присылать по адресу: 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7/9, Издательство С.-Петербургского университета, главная редакция. Справки по телефонам: 213-12-43, 218-15-94.

3 руб.