

Министерство здравоохранения Российской Федерации
Государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Уральский государственный медицинский университет»

ХРЕСТОМАТИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

*Учебное пособие
Издание 2-е*

*Рекомендуется Учебно-методическим объединением по медицинскому
и фармацевтическому образованию вузов России в качестве учебного пособия
по курсу философии для студентов всех специальностей
медицинских и фармацевтических вузов*

Екатеринбург
2016

УДК 1/141.3
ББК 87
Х917

*Рекомендовано к изданию Цикловой методической комиссией
по гуманитарным и социально-экономическим дисциплинам
ГБОУ ВПО УГМУ Минздрава России
(протокол № 4 от 27.04.2016 г.)*

Составитель
канд. философ. наук *Е.В. Власова*

Ответственный редактор
д-р философ. наук *А.А. Баталов*

Рецензенты:
д-р философ. наук, д-р юрид. наук *Н.Н. Седова*
д-р философ. наук *И.А. Серова*

*Х917 Хрестоматия по философии [Текст] / Под ред. А.А. Баталова; ГБОУ
ВПО УГМУ Минздрава России. — Екатеринбург : Издательство УГМУ,
2016. — 528 с. — ISBN 978-5-89895-783-4.*

Книга представляет собой сборник оригинальных философских текстов, отражающих мировоззрение разных эпох и различные философские направления: даосизм, древне-греческую философию, философию жизни, фрейдизм, экзистенциализм.

Издание предназначено для студентов и аспирантов медицинских и фармацевтических вузов, а также представляет интерес для всех, кто интересуется философией.

ISBN 978-5-89895-783-4

© Власова Е.В., 2016
© УГМУ, 2016

Книга, которую Вы, уважаемый читатель, держите в руках, представляет собой сборник оригинальных текстов, принадлежащих перу философов разных времён и народов. Здесь представлены Восток и Запад, классическая философия и основные направления современной философии.

Принципиально важным является то, что произведения приводятся полностью, без изъятий и купюр. Это позволяет вдумчивому читателю самостоятельно оценить древнюю мудрость китайцев, своеобразие философии Платона, дерзость и свободолюбие Ф. Ницше, нестандартность взглядов З. Фрейда и горький вкус человеческой экзистенции в работах Ж.-П. Сартра и А. Камю.

Данную хрестоматию предлагается использовать в качестве учебного пособия для студентов любых специальностей, изучающих курс философии, так как она даёт оригинальный и разнообразный материал для самостоятельного философского анализа и размышления.

Желаю Вам радости интеллектуальных открытий!

Составитель Е.В.Власова

ЛАО-ЦЗЫ

ДАО-ДЭ-ЦЗИН

Первая книга

I. Дао, которое должно быть действительным, не есть обыкновенное Дао. Имя, которое должно быть действительным, не есть обыкновенное имя.

То, что не имеет имени — есть начало неба и земли; то, что имеет имя — есть мать ¹ всех вещей.

Вот почему свободный от всех страстей видит величественное проявление Дао, а находящийся под влиянием какой-нибудь страсти видит только незначительное его проявление.

Эти оба происходят из одного и того же начала, но только носят разное название ².

Они называются непостижимыми.

Непостижимое из непостижимых и есть ворота всего таинственного.

II. Под небом все (люди) знают, что красивое есть красивое, но оно только безобразное.

Точно так же все знают, что добро есть добро, но оно — только зло.

Из бытия и небытия произошло все; из невозможного и возможного — исполнение; из длинного и короткого — форма.

Высокое подчиняет себе низшее; высокие голоса вместе с низшими производят гармонию; предшествующее подчиняет себе последующее.

Святой муж, будучи бездеятельным, распространяет свое учение. Вся тварь повинуется ему и никогда не откажется от исполнения его воли.

Он производит много, но ничего не имеет; делает много, но не хвалится сделанным; совершает подвиги, но их не приписывает себе.

Он никогда не останавливается, поэтому, ему не будет надобности удаляться туда, куда он не желает.

III. Чтобы не было ссор в народе, нужно не уважать мудрецов.

Чтобы люди не сделались ворами, нужно не придавать никакого значения трудно добываемым (ценным) предметам, потому что когда люди не будут иметь тех предметов, которые бы прельстили их сердца, они никогда не соблазняются ими.

Отсюда, когда святой муж управляет страной, то сердце его пусто, а тело его полно; (он) ослабляет желания и укрепляет (свои) кости.

Он старается, чтобы народ был в невежестве и без страстей.

Также он старается, чтобы мудрые не смели сделать чего-нибудь.

Когда все сделаются бездеятельными, то (на земле) будет полное спокойствие.

IV. Дао пусто, но когда его употребляют, то, кажется, оно неистощимо.

О, какая глубина! оно начало всех вещей.

Оно притупляет свое острие, развязывает узлы, смягчает блеск и, наконец, соединяет между собою мельчайшие частицы.

О, как чисто! Оно существует предвечно, но я не знаю, чей оно сын и предшествовало ли первому царю.³

V. Небо и земля не суть любвеобильные существа. Они поступают со всеми вещами, как с соломенной собакой⁴.

Святой муж не любвеобилен; он поступает с земледельцами, как с соломенной собакой.

Все находящееся между небом и землей похоже на кузнечный мех.

Он (кузнечный мех) пуст, но неистощим: чем чаще надувается, тем больше выпускает воздух.

Кто много говорит, тот часто терпит неудачу; поэтому лучше всего соблюдать середину.

VI. Чистейший дух бессмертен. Он называется непостижимой матерью (самкой).

Ворота непостижимой матери называются корнем неба и земли. Он (т.е. чистейший дух) будет существовать без конца. Кто хочет употреблять его, тот не устанет.

VII. Небо и земля вечны.

Причина того, что небо и земля вечны, заключается в том, что они существуют не для самих себя.

Вот почему они вечны.

Святой муж заботится о себе после других, поэтому он легко достигает безопасности.

Он оставляет свое тело без всякой заботы, поэтому он будет жить долго.

Кто не заботится о себе, тот весьма удачно совершит и свое личное дело.

VIII. Высшая добродетель похожа на воду. Вода, давая всем существам обильную пользу, не сопротивляется ничему.

Она находится на том месте, которого люди не видят, поэтому она похожа на Дао.

Жить хорошо — для земли; сердце — для глубины; союз — для любви; слова — для доверия; управление — для благоденствия (страны); дела — для умения; движение — для жизни.

Не ссорящийся не осуждается.

IX. Чтобы посуда была наполнена чем-нибудь, нужно держать ее твердо (без малейшего движения) и ровно.

Чтобы лезвие заострилось, нужно долго продолжать натачивание.

Когда дом наполнен золотом и драгоценными камнями, то невозможно сохранить его в целости.

Кто достигнет чести и приобретет богатство, тот делается гордым. Он легко забудет, что существует наказание (за преступление).

Когда дела увенчаются блестящим успехом и будет приобретено доброе имя, то лучше всего удалиться (в уединение).

Вот это-то и есть небесное Дао (или естественное Дао).

X. Душа имеет единство, поэтому она не делится (на части).

Кто вполне духовен, тот бывает смирен, как младенец.

Кто свободен от всякого рода знаний, тот никогда не будет болеть.

Кто любит народ и управляет им, тот должен быть бездеятельным.

Кто хочет открыть небесные ворота, тот должен быть как самка ⁵.

Кто делает вид, что много знает и ко всему способен, тот ничего не знает и ни к чему не способен.

Кто производит (вещь) и постоянно держит ее, тот ничего не имеет.

Не хвалиться тем, что сделано, не начальствовать над другими, превосходя их, называется небесной добродетелью.

XI. Тридцать спиц соединяются в одной ступице (колесницы), но если они недостаточны для предназначенной цели, то их можно употребить для другой цели (воза).

Из глины делают домашний сосуд; но если она недостаточна для известной цели, то годится для другой.

Связывая рамы и двери, устраивают дом; Но если они недостаточны для этого, то из них можно делать домашнюю утварь.

Отсюда видно, что если вещь не годна для одной цели, то можно употребить ее для другой.

XII. Пять цветов ослепляют человека.

Пять звуков оглушают его.

Пять вкусов пресыщают его.

Верховая гонка и охота одуряют душу (сердце) человека.

Стремление к обладанию редкими драгоценностями влечет человека к преступлению.

Отсюда святой муж делает исключительно нравственное б, а не для глаз. Поэтому он удаляется от того и приближается к этому.

XIII. Почесть и позор от сильных мира (для мудреца) одинаково странны.

Собственное тело тяготит его, как великое бремя.

Что значит: почесть и позор от сильных мира одинаково странны (для мудреца)?

Почет от сильных мира — унижение (для мудреца), поэтому, когда она достанется (ему), то (он) относится к ней, как к совершенно призрачной; ⁷ когда она потеряется, то также к ней относится, как к презренной.

Вот это-то и есть: к почести и позору от сильных мира относиться как к призрачному.

Что значит: собственное тело тяготит его (мудреца), как великое бремя?

Я имею потому великую печаль, что имею тело. Когда я буду лишен тела, то не буду иметь никакой печали.

Поэтому, когда мудрец боится управлять вселенной, то ему можно поручить ее; когда он сожалеет, что управляет вселенной, то ему можно отдать ее.

XIV. Предмет, на который мы смотрим, но не видим, называется бесцветным.

(Звук, который) мы слушаем, но не слышим — беззвучным.

(Предмет, который) мы хватаем, но не можем захватить — мельчайшим.

Эти три (предмета) неисследимы, поэтому когда они смешиваются между собой, то соединяются в одно.

Верх не ясен, низ не темен. О, бесконечное! Его нельзя назвать именем.

Оно существует, но возвращается к небытию.

Оно называется формой (или видом) бесформенною.

Оно также называется неопределенным.

Встречаясь с ним, не видать лица его, следуя же за ним, не видать спины его. Посредством древнего Дао можно управлять жизнью настоящего времени.

Исследовать происхождение всего (или начало древности) называется нитью Дао.

XV. Древние, выдававшиеся над толпой, люди хорошо знали мельчайшее, чудесное и непостижимое.

Они глубоки, — постигнуть их невозможно.

Они непостижимы, поэтому внешность их была величественная.

О, как они медленны, подобно переходящим зимой через реку!
О, как они не решительны, подобно боящимся своих соседей!
О, как они осанисты, подобно гостящим в чужом доме!
О, как они осторожны, подобно ходящим на тающем льду!
О, как они просты, подобно необделанному дереву!
О, как они пусты, подобно пустой долине!
О, как они мрачны, подобно мутной воде!
Кто сумеет остановить их и сделать ясными?

Кто же сумеет успокоить их и продлить их тихую жизнь?

Исполняющий Дао не желает быть удовлетворенным ⁸. Он же не удовлетворяется ничем, поэтому, довольствуясь старым и не обновляясь (душою), достигает совершенства.

XVI. Когда пустота будет доведена до последнего предела, то будет глубочайший покой.

Всякая вещь растет, в чем я вижу возвращение (или круговорот).

Правда, вещи чрезвычайно разнообразны, но все они возвращаются к своему началу.

Возвращение вещей к своему началу и есть покой.

Покой и есть возвращение к жизни.

Возвращение к жизни и есть постоянство.

Знающий постоянство (или вечность) — мудрец.

Не знающий постоянства будет действовать по своему произволу, поэтому он призывает к себе беду.

Знающий постоянство имеет всеобъемлющую душу.

Имеющий всеобъемлющую душу будет правосуден.

Правосудный будет царем.

Кто царь, тот соединяется с Небом.

Кто соединен с Небом, тот будет подобен Дао, которое существует от вечности.

Тело его погибнет (умрет, когда настанет время), но (дух его) никогда не уничтожится.

XVII. Существует ли высочайшее бытие, я не знаю; но можно (духом) приблизиться к нему и воздавать ему хвалу, потом — бояться его, а затем — пренебрегать им.

От недостатка веры происходит неверие.

О, как медленны слова, сказанные с весом и со смыслом!

Когда совершены заслуги и сделаны подвиги, то все земледельцы скажут, что это достигнуто естественным ходом вещей.

XVIII. Когда великое Дао ⁹ будет покинуто, то появится истинная человечность и справедливость.

Когда широко будет распространена мудрость, то появится великая печаль.

Когда шесть ближайших родственников¹⁰ находятся в раздоре, то является почитание родителей и любовь к детям.

Когда в государстве царит усобица, то являются верные слуги.

XIX. Когда оставлены святость и мудрость ¹¹, то польза народа увеличится во сто раз.

Когда оставлены человеколюбие и справедливость ¹², то дети будут почитать своих родителей, а родители будут любить своих детей.

Когда покинуты всякого рода лукавство и выгоды, то воров не будет.

Одной только внешностью достигнуть этих трех (пунктов) невозможно. Для этого необходимо быть более простым и менее способным и бесстрастным.

XX. Когда уничтожено будет учение, то печали не будет.

Как велика разница между простым и сложным!

Как велика разница между добром и злом!

Необходимо бояться того, чего люди боятся.

О, дико! Еще далеко до середины.

Многие держат себя важно, словно получают жертвенное мясо, словно весной восходят на башню.

О, как я прост! Во мне нет ничего определенного, как в младенце, еще не достигшем детства.

Я как будто несусь, но не знаю куда и где остановлюсь.

Многие люди богаты, но я ничего не имею, как будто все потерял.

Я прост, как душа глупого человека, но люди света блестят.

Я один темен, но люди света просвещены.

Я один страдаю душевно; волнуясь, как море; блуждаю и не знаю, где остановиться.

Многие люди делают то, к чему способны, но я один глуп и мужиковат.

Я один отличаюсь от других тем, что люблю питаться у матери¹³.

XXI. Высоконравственный повинуется только одному Дао.

Сущность Дао похожа на блеск света.

О, неуловим блеск света! Но в нем есть изображение.

О, как он блестит! Он решительно неуловим, но в нем есть вещество.

О, как призрачно и непостижимо (Дао)! В нем есть сущность, которая достоверна.

От древности до ныне имя (его) никогда не исчезало.

Я обзрел многие начала, но не знаю, отчего такие начала, а не иные.

XXII. Из несовершенного происходит цельное.

Из кривого — прямое.

Из углубленного — гладкое.

Из старого — новое.

Если не много, то легко приобрести, а если много, то легко запутаться.

Поэтому святой муж имеет только одно, но он делается примером для всего мира.

Он открыто не объявляет своих мыслей, поэтому он никогда не заблуждается (ясен).

Он никогда не выставляет себя, поэтому он всегда известен.

Он сам никогда не воюет, поэтому имеет заслуги.

Ничем он не гордится, поэтому он превозносится.

Ни с кем он не ссорится, поэтому вся вселенная никогда не сопротивляется ему.

Отсюда, высказанные древними слова: «Из несовершенного происходит совершенное; из кривого, — прямое», — можно ли назвать лживым изречением?

XXIII. Редкие слова заключают в себе самые достоверные мысли.

Редкие изречения сами собою правдивы.

Утренний сильный ветер не продолжается до полудня; сильный дождь не продолжается целый день.

Ни небо, ни земля вечно существовать не могут. Тем более человек.

Живущий и поступающий по Дао равен ему; нравственный человек равен добродетели; потерявший все равен потере.

Дао любит находить равного себе; нравственный — равное себе; потерявший — также равное себе.

Где вера слаба, там не будет веры.

XXIV. Сухоногий не может встать.

Сидящий не может ходить.

Кто думает, что постиг все, тот ничего не знает.

Кто доволен самим собою, тот не может прославиться.

Кто хвастается, тот не может иметь заслуги.

Кто горд, тот не может возвыситься.

Такие люди, с точки зрения Дао, называются питающимися излишеством и творящими напрасное. Поэтому, когда они находят Дао, то оставаться в нем решительно не могут.

XXV. Вещество произошло из хаоса.

Есть бытие, которое существует раньше, нежели небо и земля.

Оно недвижимо, бестелесно, самобытно и не знает переворота.

Оно идет, совершая бесконечный круг, и не знает предела.

Оно одно только может быть матерью (самкой) неба и земли.

Я не знаю его имени, но (люди) называют его Дао.

Могущество его называется величием; величие его — безграничным; безграничное — бесконечным; бесконечное — возвращением.

Дао велико, небо велико, земля велика и, наконец, царь велик.

Итак, в мире существуют четыре величия, одно из которых составляет царь.

Земля несет людей; небо несет землю; Дао несет небо и, наконец, естественность несет Дао.

XXVI. Тяжелое лежит в основании легкого.

Тишина господствует над движением.

Хотя мудрец бывает занят целый день, но относится к своим делам внимательно и с большой осторожностью.

Хотя ему будет слава и внешнее великолепие, но он никогда не прельстится ими, ибо он стоит выше их.

Что случится с тем царем, который, имея 10 000 колесниц, презирает заботу о своей стране и думает только о своем удовольствии?

Презирающий заботу о своей стране потеряет лучших слуг — опору государства.

Где легкомысленное движение в народе, там царь легко упразднится.

XXVII. Нравственный человек не оставляет после себя никаких следов.

Красноречивый не сделает ошибки в своих речах.

Победоносный полководец не употребляет никакой хитрости.

Если что крепко заперто, то (оно), хотя и без замков, не отпирается.

Если что крепко связано, то (оно), хотя и без замысловатых узлов, не развязывается.

Мудрецы спасают погибающих и не оставляют нуждающихся в чем-либо без помощи. Они всегда очень бережно сохраняют вещи и не выкидывают их.

Это называется двойным просвещением.

Отсюда, нравственный человек есть учитель (или руководитель) безнравственных; безнравственные люди суть орудие нравственного.

Кто не уважает своего учителя и кто не любит своего орудия, тот, хотя умен, очень заблуждается.

Это называется важным отступлением от Дао.

XXVIII. Тот, кто знает свою силу и сохраняет свою слабость, сделается долиной вселенной.

Когда он будет долиной вселенной, то в нем будет пребывать вечная добродетель.

Человек вторично возвращается в состояние младенца (Дао).

Кто знает глубину своего просвещения и остается в невежестве ¹⁴, тот делается примером всего мира.

Кто будет примером всего мира, тот не изменит вечной добродетели и возвратится к совершенству (Дао): он познает славу Его.

Находясь в презрении, он делается долиной вселенной.

Кто — долина вселенной, тот будет доволен только добродетелью и возвратится в совершенную простоту.

Когда эта простота будет удалена, то из него выйдет прекрасный сосуд.

Если святой муж употребит его, то делается начальником.

Вот почему великое установление никогда не уничтожится.

XXIX. Кто действует, сильно желая завладеть вселенной, тот никогда не достигнет желаемого, потому что вселенная есть божественное орудие, поэтому распоряжаться ее судьбою никто не в праве.

Отсюда, кто покушается на это, тот нарушает порядок мира; кто захочет завладеть им, тот немедленно потеряет его.

Вообще вещи идут вперед или назад; воют или дуют; 15 сильны или слабы; несутся или же останавливаются на одном месте.

Поэтому, мудрец избегает всякой крайности, роскоши и великолепия

XXX. Кто помогает царю по Дао, тот не будет заботиться о процветании страны посредством военной силы: что бы вы ни сделали людям, они тем же воздадут вам.

Где войско стоит, там будет расти колючая трава (вместо хлеба).

После великой войны бывает неурожайный год.

Отсюда, когда нравственный человек управляет (страной), то никогда не прибегает к грубой силе, не ищет тщеславия, не воюет, не гордится ничем, не останавливается нигде и не усиливается.

Когда вещь дойдет до полноты своего развития ¹⁶, то она ослабевает и одряхлеет.

То, что не Дао, быстро уничтожается.

XXXI. Благоустроенное войско есть нечестивое орудие, есть предмет, по своему существу, злой.

Мудрец предпочитает левую сторону правой, ибо употребляющие войско предпочитают правую сторону левой.

Войско есть нечестивое орудие, поэтому оно не может быть орудием для (истинно) мудрых. Отсюда, оно и употребляется только в неизбежных случаях.

Хотя война ставит, быть может, целью спокойствие, но она несомненное зло.

Если бы она была добро, то нужно было бы радоваться ей, но радуется ей лишь любящий убивать людей.

Любящий убивать людей не может осуществить свой добрый замысел в мире.

При добром деле левая сторона предпочитается правой, а при беде — правая левой.

Подчиненные генералы останавливаются на левой стороне, а начальствующие — на правой.

Когда сделается известной победа, то следует встретить эту весть с траурным обрядом, ибо на войне очень многие погибают.

Так как на войне очень многие погибают, то следует оплакивать войну.

Когда война окончится победою, следует объявить всеобщий траур.

XXXII. Вечное Дао не имеет имени. Оно незначительно, как щепка, но мир не может подчинить его себе.

Когда цари и князья заботятся о защите (своей страны), то сама природа¹⁷ делается помощницей их.

Когда небо совокупляется с землей, то спускается роса на землю, чего человек не в состоянии устроить 18.

Когда Дао разделилось на части, то получило имя.

Если имя известно, то нужно воздерживаться.

(Каждому) следует знать, где ему нужно оставаться. Кто соблюдает во всем воздержание, тот не будет знать (нравственного) падения.

Это — Дао, которое существует во всей вселенной.

XXXIII. Знающий людей разумен, а знающий себя самого прозорлив.

Побеждающий других силен, а побеждающий самого себя могущественен. Довольствующийся самим собой — богач.

Твердый в своих действиях имеет твердую волю.

Не отступающий от своего назначения долговечен.

Неуничтожимый после смерти вечен.

XXXIV. О, беспредельно великое Дао!

Оно справа и слева.

Вся тварь появилась на свет благодаря ему; оно не отталкивает ее от себя.

Заслуги Дао велики, но оно ими не хвалится.

Оно промышляет о всех вещах с любовью, но желает быть господином их.

Так как оно не имеет никакой страсти, то оно называется ничтожным.

Его можно назвать маленьким, ибо мельчайшая вещь возвращается в него.

Все существа подчиняются ему, но оно не считает себя господином их; поэтому его можно назвать великим.

Мудреца нельзя назвать великим, хотя он совершает великие дела.

Причина того, что святой легко достигает величия, заключается в том, что он не величает самого себя.

XXXV. (Святой) берет великого слона и идет по всему миру. Ходит, но не делает никакого вреда.

От удовольствия, спокойствия, тишины и величия дает ему (миру) пищу.

Проходящий пришелец остановился. Когда он говорит о Дао, то как просты его слова! (Когда) они произнесены, (то бывают) без всякого вкуса.

(Люди) смотрят на него (Дао), но не видят; они слушают его, но не слышат; они употребляют его, но оно не истощается.

XXXVI. То, что сжимается — расширяется.

То, что ослабевает — усиливается.

То, что уничтожается — восстанавливается.

То, что лишается всего — имело все.

Все это называется то скрытым, то ясным.

Мягкое побеждает твердое, слабое — сильное.

Как рыба не может покинуть глубины, так страна не может оставаться без орудия.

Сильное орудие правления не должно быть показываемо народу.

XXXVII. Дао ничего не делает, но нет того, чего бы оно не сделало.

Если царь и князья хорошо будут управлять страной, то все существа преобразуются так, как они желают.

Если все существа придут в сильное движение, то я удержу их посредством безымянной простоты.

Безымянная простота не имеет страсти.

Когда (в мире) не будет страстей, то будет спокойствие повсеместное и на всей земле будет правда.

Вторая книга

XXXVIII. Люди высшей нравственности не считают себя нравственными; поэтому они имеют высшую нравственность.

Люди низшей нравственности не в состоянии потерять свою нравственность, и поэтому безнравственны.

Люди высшей нравственности, находясь в бездеятельности, не делают ничего.

Люди низшей нравственности делают то, что делают.

Люди высшего человеколюбия, находясь в бездеятельности, совершают дела, но не признают их (за свои).

Люди высшей справедливости делают то, что делают.

Люди высшей почтительности уважают других, но другие не уважают их, поэтому они принуждают их к почтению.

Отсюда, когда потеряно Дао, то является нравственность; когда нравственность забыта, то является человеколюбие; когда человеколюбие оставлено, то является справедливость; когда справедливость покинута, то является почтительность.

Вот почему почтительность есть последствие ослабления верности и преданности (господину) и начало всякого рода беспорядков в стране.

Поэтому великий человек держится существенного и оставляет ничтожное. Он все делает по правде, но никогда не будет опираться на законы.

Берите первое и бросьте последнее.

XXXIX. В древности всякое существо достигало единства.

Небо, достигши единства, стало чистым.

Земля, достигши единства, стала спокойной.

Дух, достигши единства, стал разумным.

Долина, достигши единства, стала полной.

Всякая вещь, достигши единства, стала существовать.

Цари и князья, достигши единства, стали образцами для мира.

Все это было достигнуто, благодаря единству.

Достижение единства во всем этом одно и то же.

Если бы небо было не чисто, то казалось бы, что оно боится взрыва.

Если бы земля потеряла спокойствие, то она была бы в опасности разрушения.

Если бы дух лишился разумности, то он потерял бы (свойство) быть духом.

Если бы пустота долины наполнилась чем-нибудь, то она перестала бы быть долиной.

Всякая вещь, если бы перестала расти, уничтожилась бы.

Если бы цари и князья потеряли верность и преданность (своих подданных), то были бы свергнуты.

Отсюда, благородные люди смотрят на неблагородных, как на свое начало; высшие смотрят на низших, как на свое основание.

Цари и князья заботятся о бедных сиротах и вдовах. Этим же они могли бы свидетельствовать о своем происхождении.

Ужели это правда?

Если разобрать телегу по частям, то не останется телеги.

Я не желаю быть гордым как драгоценный камень.

Также я не желаю быть презираемым, как дикий камень.

XL. Движение Дао происходит от сопротивления (своему вещественному).

Слабость есть отличительная черта действия Дао.

Все вещи произошли отбытия (что), и бытие от небытия (ничто).

ХLI. Когда ученый услышит о Дао, то будет стараться осуществить услышанное (в жизни).

Когда человек средней руки услышит о Дао, то не будет соблюдать его до конца жизни.

Когда малоученный услышит о Дао, то он будет глумиться над ним.

Если бы над ним не глумились, то оно не заслуживало бы имени Дао. Поэтому сказано следующее:

Тот, кто понимает очевидное Дао, кажется облеченным мраком; тот, кто идет вперед, держась Дао, кажется идущим назад; тот, кто на высоте Дао, кажется обыкновенным смертным.

Человек высшей добродетели похож на долину.

Человек высшей чистоты похож на презираемого.

Человек высшей нравственности похож на неспособного.

Совершающий добродетель похож на вора.

Испытывающий правду похож на похищающего вещи.

У большого четырехугольника не видно углов.

Большой сосуд не скоро делается.

Самый громкий голос не слышен.

Большое изображение не имеет никакой формы.

Дао скрыто от нас, поэтому оно не имеет имени.

Оно снабжает все существа (силой) и ведет их к усовершенствованию.

ХLII. Дао произвело одно, одно — два, два — три, а три — все вещи.

Всякая вещь носит в себе Инь и заключает в себе Янь.

Находящийся в иступленном состоянии легко умиротворяет.

Люди ненавидят тех, которые оставляют сирот и бедняков без помощи. Поэтому умные цари и князья помогают сиротам и беднякам; они же сделаются предметом похвалы (народа).

Потеря есть начало размножения, множество — начало потери.

Тому другие учили и учат по справедливости, тому и я учу людей.

Очень сильный не умирает естественной смертью.

Я сделаюсь отцом учения.

XLIII. Мир смирен: все люди едят и бегают над его твердынею.
Небытие поглощается беспромежуточным.
Поэтому я знаю, что бездеятельность имеет высокое достоинство.
Бессловесное учение и бездеятельность полезней всего существующего между небом и землей.

XLIV. Что ближе к себе: свое имя или собственное тело?
Что больше: свое тело или богатство?
Что тяжелее испытать: приобретение или потерю?
Кто увлекается, тот потерпит большой убыток.
Кто имеет много, тот может потерять больше, нежели имеющий мало.

Кто знает, чем человек должен быть доволен, тот никогда не потерпит позора.

Кто, зная границы своей деятельности, не приблизится к опасностям, тот будет жить долго.

XLV. Великое совершенство похоже на несовершенство, но оно неистоимо (хотя беспрестанно употребляется).

Великая полнота похожа на пустоту, но польза ее неизмерима.

Великая прямота кажется непрямой.

Великий мастер кажется тупым.

Великий оратор кажется заикающимся.

Когда беготня преодолевает (тишину), то бывает холодно; когда тишина преодолевает беготню, то бывает тепло.

Полная тишина есть пример всего мира.

XLVI. Когда во всем мире соблюдается Дао, то быстрые кони забудутся и вся нива будет обрабатываться.

Когда на всей земле не соблюдается Дао, то военные кони будут расти в окрестностях города.

Нет греха тяжелей страстей.

Нет беды тяжелей незнания удовлетворения.

Нет преступления тяжелей жадного хотения приобрести много.

Вот почему знающий меру бывает доволен своим положением.

XLVII. Не выходя из дома, (мудрецы) знают, что делается на свете.

Не глядя в окно, они видят Небесное Дао.

Чем больше удаляешься от дома, тем меньше знаешь.

Поэтому, святые (мудрецы) достигают знания, не выходя никуда; не видя предмета, они знают название его.

Не делая ничего, они совершают много.

XLVIII. Учение прибавляется со дня на день, но Дао теряется со дня на день.

Эта потеря увеличится и дойдет до желания неделания.

Когда человек дойдет до неделания, то нет того, чего бы не было сделано.

Если в мире все в порядке, то следует завладеть им, но если нет, то не следует.

XLIX. Святые люди не имеют определенного (чувства), ибо они принимают чувство простолюдина, как свое.

Добрых людей я принимаю уже потому одному, что они добры. Злых принимаю как добрых.

Искренним людям я верю; также и верю неискренним, ибо в этом и состоит верх искренности.

Когда святые живут на земле, то они просты и тихи; они питают ко всем одинаковое чувство.

Для (блага) мира они делают свои сердца темными. Простые люди будут смотреть на них (как на своих учителей) и будут слушать сказание о их делах.

Святые смотрят на народ, как на младенца.

L. (Все существа), уходя из жизни, входят в смерть.

Жизнь имеет 13 ступеней своего развития; смерть также имеет 13 ступеней.

Ступеней человеческой жизни, которая постоянно стремится к смерти, опять 13 19.

Это почему? Потому что стремление к жизни слишком сильно.

Я слышал, что ведущий воздержанную жизнь не боится ни носорога, ни тигра, ни быть на поле сражения без воинского наряда,

ибо на нем нет места, куда носорог мог бы ударить рогом, тигр мог бы вонзить свои острые когти и воин мог бы нанести удар мечом.

Это почему? Потому что для ведущего жизнь воздержанную не существует смерти.

LI. Дао производит существа, добродетель кормит их; они дают им вещественную форму, а могущество их совершенствует вещи.

Поэтому все существа почитают Дао и добродетель.

Никто не сообщал Дао его достоинства, а добродетели — ее ценности: но они сами по себе вечно обладают ими.

Поэтому Дао производит вещи, питает их, дает им расти, совершенствует, делает зрелыми, кормит и защищает.

Оно производит их и не делает их своими; делает их тем, что они есть, и не хвалится ими; оно царствует над ними и оставляет их свободными.

Вот что называют глубокой добродетелью.

LII. Вселенная имеет начало, которое и есть мать всего мира. По матери можно знать ее сына.

Когда сын известен, то и мать будет сохранена невредимо.

Хотя тело умирает, но (сущность его) никогда не уничтожается.

Кто закрывает уши и глаза, тот останется без употребления на всю жизнь.

Кто прислушивается ко всему изящному и старается удовлетворить страстям, тот никогда не спасется.

Могущий разбирать мельчайшие вещи называется ясновидцем.

Сохраняющий мягкость называется могущественным.

Употребляющий свет называется блестящим.

Тело истлевет, не оставляя ничего после себя. Это и есть наследие вечности.

LIII. Я беззаботен, но имею ум, поэтому живу в великом Дао.

Я раздаю милостыню в великом страхе.

Большая дорога (Дао) гладка и ровна, но люди любят ходить по тропинкам.

Когда правительство перестанет заботиться о благосостоянии народа, то поля опустеют и государственное хлебохранилище не

наполнится никогда; люди будут надевать на себя разноцветные одежды, носить острые мечи и питаться изысканными блюдами.

Все это совокупно называется разбойничьей гордостью.

Неужели это есть Дао?!

LIV. Крепко стоящего нельзя вынуть.

Хорошо связанного нельзя развязать.

Дни кончины предков празднуются потомками. Кто, совершает это для самого себя, тот делает добро только для одного себя; кто совершает это для своего дома, тот делает добро для своего дома; кто совершает это для своей деревни, тот будет начальником в ней; кто совершает это для своей страны, тот делает добро для страны; кто совершает это для всего мира, тот делает добро для всего мира.

Я изучаю тело по телу, дом — по дому, деревню — по деревне, страну — по стране и, наконец, весь мир — по миру.

Но могу ли я знать, почему вселенная такая, а не иная?

LV. Достигший нравственного совершенства похож на младенца.

Вредоносные насекомые не укусят его; дикие звери не сделают ему вреда; хищные птицы не вопьются в него своими когтями.

Хотя у него кости мягки и мышцы слабы, но он будет держать предмет очень крепко.

Хотя он не знает, как совокупляется самец с самкой и как образуется зачаток в чреве, но ему известно до подробности все, что совершается в мире.

Хотя он кричит целый день, но голос его никогда не ослабеет, ибо в нем (голосе) существует полнейшая гармония.

Знание гармонии называется постоянством.

Знание постоянства называется очевидностью.

Творить приятное только для плоти называется нечистой.

Душа, могущая господствовать над своим настроением, есть сильная (душа).

Вообще, цветущее отцветает, ибо в нем нет Дао.

Где нет Дао, там скоро наступит конец.

LVI. Знающий много молчалив, а говорящий много не знает ничего.

Дао закрывает свои глаза, затворяет ворота, ослабляет острие, развязывает узлы, смягчает свет, собирает мелочь.

Это называется непостижимым единством.

Сродниться с Дао невозможно; пренебрегать им нельзя; воспользоваться им непозволительно; повредить ему никто не может; чтить его нет основания; презирать его также нет причины.

Отсюда видно, что Дао благороднее всего существующего в мире.

LVII. Без справедливости нельзя управлять страной.

Для того, чтобы вести войну успешно, необходима ловкость.

Когда в стране нет (еще) беспорядка, (тогда) следует им овладеть 20.

Как я могу постигнуть, почему в мире такой порядок, а не иной?

Когда в стране много такого, что должно быть уничтожено, народ обеднеет.

Когда в стране много удобных машин, то народ перестает работать.

Когда в народе много искусных мастеров, то увеличится число чудовищных вещей.

Когда в государстве много законов и постановлений, то число преступников²¹ увеличится

Отсюда учит и святой: «когда я ничего не делаю (т.е. не предпринимаю ничего нового), то народ делается лучше; когда я спокоен, то народ делается справедливым; когда я не предпринимаю ничего нового, то народ обогащается; когда во мне не будет никакой страсти, то народ делается простодушным».

LVIII. Когда не будет мелочности в управлении государством, то народ обогатится. А когда управление государством мелко, то народ обеднеет.

О, беда! Где благо, там и несчастье.

О, благо! Где беда, там и счастье.

Но я не знаю, где оканчивается беда, и где начинается счастье.

Где нет правды, там люди будут относиться к правде, как к чему-то странному, — к добру, как к призрачному.

Издавна люди находятся в заблуждении, поэтому святой муж никогда не делает им уступки.

Он не корыстолюбив, но ничего не раздает им.

Он — праведник, поэтому он ничего не сделает своевольно.

Хотя он — светило для всего мира, но не любит блеска.

LIX. Для того чтобы служить небу и управлять людьми, всего лучше соблюдать воздержание.

Воздержание — это первая ступень добродетели, которая и есть начало нравственного совершенства.

Человек высокой нравственности преодолет всякую трудность.

Глубина и могущество силы преодолевшего всякую трудность неизмеримы.

Он может быть владыкой мира.

Владыка мира и есть мать вселенной.

Мать вселенной будет жить вечно, ибо она имеет глубокий корень и крепкое основание ²².

LX. Управление великой страной напоминает приготовление вкусного блюда из мелких рыб.

Когда святой муж будет управлять страной, то злой дух перестанет быть богом.

Это, впрочем, не значит, что злой дух перестанет быть богом (или духом), — но люди не будут терпеть вреда от него.

Святой муж никому не сделает вреда и никто не повредит ему.

Поэтому нравственность святого мужа все более и более усовершенствуется.

LXI. Великая страна похожа на устье реки.

Совокупление вселенной есть начало ²³ всего мира.

Самка всегда побеждает самца потому, что она тиха и спокойно стоит ниже самца.

Когда большая страна стоит ниже маленькой, то первая завладеет последней.

Когда маленькая страна стоит ниже большой, то первая завладеет последней.

Отсюда видно, что стоящая ниже других страна будет владычествовать над всеми другими.

Что такое большая страна и маленькая?

Большая страна — вместилище многих народов, маленькая — вместилище немногих.

Если правитель страны будет стоять ниже других, то он осуществит свой добрый замысел.

Отсюда ясно, что желающий быть великим должен быть ниже всех.

LXII. Дао есть глубина бытия. Оно и есть сокровище добрых людей.

Оно также и есть то, что держит злых людей.

Изящные слова могут быть куплены ценой.

Добрые поступки могут быть совершены всеми.

Хотя люди злы, но нельзя совсем бросить их.

Выбирать царя и трех великих сановников. Имея в руках драгоценный камень, они разъезжают в колесницах 24, но это бесконечно хуже, нежели проповедовать Дао, сидя на одном месте.

В чем заключается причина того, что в древности Дао глубоко уважалось?

Не в том ли заключается, что, благодаря Дао, прощались преступники?

Оттого, быть может, в древности Дао почиталось во всем мире.

LXIII. Все должны быть бездеятельными.

Всем следует соблюдать полное спокойствие.

Все должны употреблять простейшую пищу.

Великое есть малое, многое — не многое.

Ненавидящим вас отомстите добром.

Когда вы благополучны, то подумайте, что нужно предпринять во время беды, так как великая беда начинается с незначительной.

Беда всего мира происходит из мелочи, как великие дела — из малых.

Святой муж не желает быть великим мира, поэтому и совершает великое дело.

Легко достигнутое согласие не заслуживает доверия.

Где много легких дел, там много и трудных.

Вот почему святой муж всегда живет как в беде, поэтому для него не существует беды.

LXIV. Не трудно держать легкую вещь.

Легко предотвратить (беду) до полного обнаружения.

Слабого легко разбить, мелкого легко рассеять.

Следует устраивать защиту тогда, когда еще нет (в том) надобности (т.е. нет врагов).

Следует заботиться о спокойствии страны тогда, когда еще в ней все в порядке.

Дерево, которое нельзя обнять руками (т.е. большое), выросло из маленького.

Девятиэтажная башня создается из клочков земли.

Чтобы пройти тысячу верст, нужно начать ходьбу с одного шага.

Кто может создать, тот может и, разрушить.

Имеющий может потерять.

Святой муж ничего не создает, поэтому ничего не разрушает; он ничего не имеет, поэтому ничего не теряет.

Кто, предпринимая дело, спешит наскоро достигнуть результата, тот ничего не сделает.

Кто осторожно оканчивает свое дело, как начал, тот не потерпит неудачи.

Поэтому святой муж всегда старается быть беспристрастным, не придавать ценности труднодобываемым вещам и не слушать бесплодного учения.

Он повторяет то, что делалось многими.

Он будет стараться, чтобы пособить естественному течению вещей, но ни в каком случае не препятствовать ему.

LXV. В древности исполнявшие Дао не старались просветить народ: они держали его в невежестве.

Причина того, что трудно управлять народом, заключается в том, что народ просвещается и в нем много умных.

Управляющий страной посредством умствования погубит ее.

Когда страна управляется без всякого умствования, то в ней будет благоденствие.

Знающий (сущность) этих двух пунктов будет образцом нравственной жизни (для народа). Его будут называть (человеком) непостижимой добродетели.

О, глубока и непостижима нравственность!

Она противоположна по своему существу, всему вещественному, но никогда не сопротивляется ничему.

Она соблюдает великое послушание.

LXVI. Причина того, что реки и моря суть цари многочисленных долин (по которым текут речки), заключается в том, что первая находится ниже последних.

Вот почему реки и моря суть цари многочисленных долин.

Когда святой желает поднять народ, то понижает его.

Когда он желает поставить его вперед, то ставит его назад.

Отсюда, когда народ займет высокое место, то не будет гордиться; когда пойдет вперед, то никому не сделает вреда.

Когда осуществит все, что сказано мною, то на земле будет мир.

Когда будет мир на всей земле, то не будет ссоры.

LXVII. На всей земле люди говорят, что мое Дао велико.

Правда, оно похоже на безумство, но несомненно велико.

Я имею три преимущества, которые я сохраняю, как сокровище.

Первое из трех сокровищ есть человеколюбие.

Второе — бережливость.

Третье — смирение или то, благодаря чему я не желаю быть руководителем для всей земли.

Человеколюбивые — храбры.

Бережливые — щедры.

Смирненные или не желающие быть руководителями для всей земли будут полезны на долгое время.

Кто храбр, не зная человеколюбия, кто щедр, не зная бережливости, кто идет вперед, не зная смирения, тот погибнет.

Кто ведет войну ради человеколюбия, тот победит врагов. Если он защитит народ, то оборона будет сильна.

Это потому, что его спасет Небо, которое дорожит подобным человеком.

LXVIII. Истинно просвещенный человек никогда не воюет.

Превосходный воин никогда не разгневается.

Победитель никогда не попросит содействия постороннего.

Умеющий пользоваться людьми охотно занимает низкое место, что называется добродетелью без сопротивления, средством для (благоразумного) пользования (услугами) людей и, наконец, согласованием с Небом.

Такое древнее постановление.

LXIX. В «военном искусстве» говорится, что на войне я никогда не бываю активным, а — пассивным.

Не сделав ни шага вперед, и ступить назад хоть аршин — значит: уступить врагам оспариваемое без сопротивления.

Когда нет врагов, то не бывает войны.

Нет беды тяжелее, чем презирать врагов.

Презирать врагов все равно, что бросить богатства без надобности.

LXX. Я говорю, что очень легко приобрести знания и творить благие дела.

Между тем, на всей земле никто не знает этого и не делает благих дел.

В словах должны быть принципы, в делах — господин.

Нет знания. Вот почему я не знаю ничего.

Знающих меня мало, поэтому я почтителен.

Отсюда святой муж надевает на себя худую одежду, но в себе имеет драгоценный камень.

LXXI. Кто, зная много, держит себя, как знающий много, тот болен.

Кто болеет телесною болезнью, тот еще не (есть) действительно больной.

Святой муж никогда не болеет, ибо он не знает болезни, хотя болеет (телом).

LXXII. Когда народ перестанет бояться сильного, то сильный нападет на него.

Каково бы ни было жилище, оно для святого не тесно.

Каково бы ни было место рождения, для святого все равно.

Никакой предмет не стесняет его, потому и он не стесняет никого.

Хотя святой хорошо знает свое достоинство, но никогда не обнаружит этого.

Хотя ему не чуждо самолюбие, но он никогда не гордится.

Вот почему все должны удалиться от первого и приблизиться к последнему.

LXXIII. Кто силен и дерзок, тот убьет людей.

Кто силен, но не дерзок, тот оживит людей.

Эти оба либо полезны, либо вредны.

Никто не знает, почему небо любит один предмет, а другой нет. Решить этот вопрос даже святой муж не может.

Небесное Дао никогда не ссорится, поэтому оно побеждает всех.

Хотя оно мало говорит, но обсуждает лучше, нежели многоречивые.

Никто не называет (Дао), но оно присутствует везде.

Нам кажется, что оно ничего не делает, но на самом деле оно действует лучше всех.

Небесная сеть не плотна и как будто пропускает все предметы через себя; но из нее ничего не выйдет наружу.

LXXIV. Народ, не боящийся смерти, нельзя страшить смертью.

Народ, приученный бояться смерти, нельзя страшить делами, могущими причинить ему смерть.

Есть люди, должность которых — убивать. Убивающий людей вместо палача называется наместником убийцы.

Наместник убийцы повредит свою руку, совершая убийство.

LXXV. Оттого народ голодает, что слишком велики и тяжелы государственные налоги.

Это именно — причина бедствия народа.

Народ делается непослушным, если правительство будет хлопотать о них чрезмерно много.

Это именно — причина непослушания народа.

Когда народ слишком сильно ищет жизни, то он будет смотреть на смерть, как на самое легкое дело.

Это и есть причина пренебрежительного отношения народа к смерти.

Вот почему не ищущий жизни мудрей ищущего ее.

LXXVI. Новорожденный младенец нежен и слаб.

Труп мертвеца крепок и негибок.

Только что распутившееся растение нежно и слабо.

¹ Букв. — самка.

² т.е. существо, не имеющее имени, и существо, имеющее имя, — произошли из одного и того же начала — Дао.

³ т.е. царю неба.

⁴ Соломенная собака — это кукла собаки, сделанная из соломы. Она, по словам толкователя Лао-цзы *Хаку Геку-сен*, употреблялась при жертвоприношении. Когда окончится обряд приношения, то китайцы бросают ее и топчут ногами. Здесь это выражение употреблено в смысле «ничтожества».

⁵ «Открыть небесные ворота» — значит достигнуть Дао или нравственного совершенства. Отсюда смысл этого афоризма таков: желающий достигнуть нравственного совершенства должен быть смиренным как, самка смиренна перед самцом.

⁶ Букв.: «внутреннее».

⁷ Букв, у Лао-цзы: «достойный удивления».

⁸ У Лао-цзы букв.: «наполненным».

⁹ Тут Лао-цзы иронически называет «великим Дао» и мудростью те учения, которые известны под названием «Учения блаженнейших царей».

¹⁰ 6 степеней родовых линий.

¹¹ Лао-цзы так называет, конечно, «Учение блаженнейших царей».

¹² Лао-цзы так называет, конечно, «Учение блаженнейших царей».

¹³ т.е. у матери всех вещей (Дао).

¹⁴ Букв.: *незнанию*.

¹⁵ В тексте *Slan. Julien*'а: нагреваются или охлаждаются.

¹⁶ Букв.: *силы*.

¹⁷ Букв.: *вещь*.

¹⁸ Букв.: *заставить творить*.

¹⁹ 13 — это символическое число. Оно, по словам толкователя Лао-цзы Хаку Геку-сен, взято из области астрономии. Луна после своего появления через 13 дней достигает своей полноты; после полнолуния через 13 дней она совсем исчезает. Приводя это число дней, Лао-цзы, очевидно, хотел указать на то, что всякое существо развивается до известной границы. И когда оно достигнет полноты развития, то начинает ослабевать и наконец совсем уничтожается.

²⁰ т.е. принять меры к его предотвращению

²¹ Букв.: *воров*.

²² Букв.: *дно*.

²³ Букв.: *самка*.

²⁴ Буквально: на четверном экипаже.

ПЛАТОН.

«ПИР»

Аполлодор и его друг

К вашим расспросам ¹ я, по-моему, достаточно подготовлен. На днях, когда я шел в город из дому, из Фалера ², один мой знакомый увидал меня сзади и шутливо окликнул издали.

— Эй, — крикнул он, — Аполлодор, фалерский житель ³, погоди-ка!

Я остановился и подождал.

— Аполлодор, — сказал он, — а ведь я как раз искал тебя, чтобы расспросить о том пире у Агафона, где были Сократ, Алкивиад ⁴ и другие, и узнать, что же это за речи там велись о любви. Один человек рассказывал мне о них со слов Феникса, сына Филиппа ⁵, и сказал, что ты тоже все это знаешь. Но сам он ничего толком не мог сообщить, а потому Расскажи-ка мне обо всем этом ты — ведь тебе больше всех пристало передавать речи твоего друга. Но сначала скажи мне, присутствовал ли ты сам при этой беседе или нет?

И я ответил ему:

— Видимо, тот, кто тебе рассказывал, и впрямь не рассказал тебе ничего толком, если ты думаешь, будто беседа, о которой ты спрашиваешь, происходила недавно, так что я мог там присутствовать.

— Да, именно так я и думал, — отвечал он.

— Да что ты, Главкон ⁶! — воскликнул я. — Разве ты не знаешь, что Агафон уже много лет здесь не живет ⁷? А с тех пор как я стал проводить время с Сократом ⁸ и взял за правило ежедневно примечать все, что он говорит и делает, не прошло и трех лет. Дотоле я бродил где придется, воображая, что занимаюсь чем-то стоящим, а был жалок, как любой из вас, — к примеру, как ты теперь, если

ты думаешь, что лучше заниматься чем угодно, только не философией.

— Не смейся, — ответил он, — а лучше скажи мне, когда состоялась эта беседа.

— Во времена нашего детства, — отвечал я, — когда Агафон получил награду за первую свою трагедию, на следующий день после того, как он жертвоприношением отпраздновал эту победу вместе с хоревтами ⁹.

— Давно, оказывается, было дело. Кто же рассказывал об этом тебе, не сам ли Сократ?

— Нет, клянусь Зевсом, не Сократ, а тот же, кто и Фениксу, — некий Аристодем из Кидафин ¹⁰, маленький такой, всегда босоножий; он присутствовал при этой беседе, потому что был тогда, кажется, одним из самых пылких почитателей Сократа. Впрочем, и самого Сократа я кое о чем расспрашивал, и тот подтвердил мне его рассказ.

— Так почему бы тебе не поделиться со мной? Ведь по дороге в город удобно и говорить и слушать.

Вот мы и вели по пути беседу об этом: потому я и чувствую себя, как я уже заметил вначале, достаточно подготовленным. И если вы хотите, чтобы я рассказал все это и вам, пусть будет по-вашему. Ведь я всегда безмерно рад случаю вести или слушать философские речи, не говоря уже о том, что надеюсь извлечь из них какую-то пользу; зато когда я слышу другие речи, особенно ваши обычные речи богачей и дельцов, на меня нападает тоска, и мне становится жаль вас, моих приятелей, потому что вы думаете, будто дело делаете, а сами только напрасно время тратите. Вы же, может быть, считаете несчастным меня, и я допускаю, что вы правы; но что несчастны вы — это я не то что допускаю, а знаю твердо.

— Всегда-то ты одинаков, Аполлodor: вечно ты поносишь себя и других и, кажется, решительно всех, кроме Сократа, считаешь достойными сожаления, а уже себя самого — в первую голову. За что прозвали тебя бесноватым ¹¹, этого я не знаю, но в речах твоих ты и правда всегда таков: ты нападаешь на себя и на весь мир, кроме Сократа.

— Ну, как же мне не бесноваться, милейший, как мне не выходить из себя, если таково мое мнение и обо мне самом, и о вас.

— Не стоит сейчас из-за этого пререкаться, Аполлдор. Лучше исполни нашу просьбу и Расскажи, там велись речи.

— Они были такого примерно рода... Но я попытаюсь, пожалуй, рассказать вам все по порядку, так же и сам Аристодем мне рассказывал.

Итак, он встретил Сократа — умытого и в сандалиях, что с тем редко случалось ¹², и спросил его, куда это он так вырядился. Тот ответил:

— На ужин к Агафону. Вчера я сбежал с победного торжества, испугавшись многолюдного сборища, но пообещал прийти сегодня. Вот я и принарядился, чтобы явиться к красавцу красивым. Ну а ты, — заключил он — не хочешь ли пойти на пир без приглашения?

И Аристодем ответил ему:

— Как ты прикажешь!

— В таком случае,— сказал Сократ,— пойдём вместе и, во изменение поговорки, докажем, что «к людям достойным на пир достойный без зова приходит» ¹³. А ведь Гомер не просто искажил эту поговорку, но, можно сказать, надругался над ней. Изобразив Агамемнона необычайно доблестным воином, а Менелая «слабым копейщиком», он заставил менее достойного Менелая явиться без приглашения к более достойному Агамемнону, когда тот приносил жертву и давал пир¹⁴.

Выслушав это, Аристодем сказал:

— Боюсь, что выйдет не по-твоему, Сократ, а скорее по Гомеру, если я, человек заурядный, приду без приглашения на пир к мудрецу. Сумеешь ли ты, приведя меня, как-нибудь оправдаться? Ведь я же не признаюсь, что явился незванным, а скажу, что пригласил меня ты.

— «Путь совершая вдвоем» ¹⁵, — возразил он, — мы обсудим, что нам сказать. Пошли!

Обменявшись такими примерно словами, они отправились в путь. Сократ, предаваясь своим мыслям, всю дорогу отставал, а когда Аристодем останавливался его подождать, Сократ просил его идти вперед. Придя к дому Агафона, Аристодем застал дверь открытой, и тут, по его словам, произошло нечто забавное. К нему тотчас выбежал раб и отвел его туда, где уже возлежали готовые приступить к ужину гости. Как только Агафон увидел вошедшего, он приветствовал его такими словами:

— А, Аристодем, ты пришел кстати, — как раз поужинаешь с нами. Если же ты по какому-нибудь делу, то отложи его до другого раза. Ведь я и вчера уже искал тебя, чтобы пригласить, но нигде не нашел. А Сократа что же ты не привел к нам?

— И я,— продолжал Аристодем,— обернулся, а Сократ, гляжу, не идет следом; пришлось объяснить, что сам я пришел с Сократом, который и пригласил меня сюда ужинать.

— И отлично сделал, что пришел, — ответил хозяин, — но где же Сократ?

— Он только что вошел сюда следом за мною, я и сам не могу понять, куда он девался.

— Ну-ка, — сказал Агафон слуге, — поищи Сократа и приведи его сюда. А ты, Аристодем, располагайся рядом с Эриксимахом ¹⁶!

И раб обмыл ему ноги, чтобы он мог возлечь; а другой раб тем временем вернулся и доложил: Сократ, мол, повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается.

— Что за вздор ты несешь, — сказал Агафон, — позови его по-настоящему!

Но тут вмешался Аристодем.

— Не нужно, — сказал он, — оставьте его в покое. Такая уж у него привычка — отойдет куда-нибудь в сторонку и станет там. Я думаю, он скоро явится, не надо только его трогать.

— Ну что ж, пусть будет по-твоему, — сказал Агафон. — А нас всех остальных, вы, слуги, пожалуйста, угощайте! Подавайте нам все, что пожелаете, ведь никаких надсмотрщиков я никогда над вами не ставил. Считайте, что и я, и все остальные приглашены вами на обед, и ублажайте нас так, чтобы мы не могли на вас нахвалиться.

Затем они начали ужинать, а Сократа все не было. Агафон не раз порывался послать за ним, но Аристодем этому противился. Наконец Сократ все-таки явился, как раз к середине ужина, промешкав, против обыкновения, не так уж долго. И Агафон, возлежавший в одиночестве с краю, сказал ему:

— Сюда, Сократ, располагайся рядом со мной, чтобы и мне досталась доля той мудрости, которая осенила тебя в сенях. Ведь конечно же ты нашел ее и завладел ею, иначе ты бы не тронулся с места.

— Хорошо было бы, Агафон, — отвечал Сократ, садясь, — если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст, как перетекает вода по шерстяной нитке из полного сосуда в пустой. Если и с мудростью дело обстоит так же, я очень высоко ценю соседство с тобой: я думаю, что ты до краев наполнишь меня великолепнейшей мудростью. Ведь моя мудрость какая-то ненадежная, плохонькая, она похожа на сон, а твоя блистательна и приносит успех: вон как она, несмотря на твою молодость, засверкала позавчера на глазах тридцати с лишним тысяч греков ¹⁷.

— Насмешник ты, Сократ, — сказал Агафон. — Немного погодя, взяв в судьи Диониса¹⁸, мы с тобой еще разберемся, кто из нас мудрей, а покамест принимайся за ужин!

— Затем, — продолжал Аристодем, — после того как Сократ возлег и все поужинали, они совершили возлияние, спели хвалу богу ¹⁹, исполнили все, что полагается, и приступили к вину. И тут Павсаний ²⁰ повел такую речь.

— Хорошо бы нам, друзья, — сказал он, — не напиваться допьяна. Я, откровенно говоря, чувствую себя после вчерашней попойки довольно скверно, и мне нужна некоторая передышка, как, впрочем, по-моему, и большинству из вас: вы ведь тоже вчера в этом участвовали; подумайте же, как бы нам пить поумеренней.

И Аристофан ²¹ ответил ему:

— Ты совершенно прав, Павсаний, что нужно всячески стараться пить в меру. Я и сам вчера выпил лишнего.

Услыхав их слова, Эриксимах, сын Акумена, сказал:

— Конечно, вы правы. Мне хотелось бы только выслушать еще одного из вас — Агафона: в силах ли он пить?

— Нет, я тоже не в силах, — ответил Агафон.

— Ну, так нам, кажется, повезло, мне, Аристодему, Федру ²² и остальным, — сказал Эриксимах, — если вы, такие мастера пить, сегодня отказываетесь, — мы-то всегда пьем по капле. Сократ не в счет: он способен и пить и не пить, так что, как бы мы ни поступили, он будет доволен. А раз никто из присутствующих не расположен, по-моему, пить много, я вряд ли кого-либо обижу, если скажу о пьянстве всю правду. Что опьянение тяжело людям, это мне, как врачу,

яснее ясного. Мне и самому неохота больше пить, и другим я не советую, особенно если они еще не оправились от похмелья.

— Сущяя правда, — подхватил Федр из Мирринунта, — я-то и так всегда тебя слушаюсь, а уж когда дело касается врачевания, то и подавно, но сегодня, я думаю, и все остальные, если поразмыслят, с тобой согласятся.

Выслушав их, все сошлись на том, чтобы на сегодняшнем пиру допьяна не напиваться, а пить просто так, для своего удовольствия.

— Итак, — сказал Эриксимах, — раз уж решено, чтобы каждый пил сколько захочет, без всякого принуждения, я предлагаю отпустить эту только что вошедшую к нам флейтистку, — пускай играет для себя самой или, если ей угодно, для женщин во внутренних покоях дома, а мы посвятим сегодняшнюю нашу встречу беседе. Какой именно — это я тоже, если хотите, могу предложить.

Все заявили, что хотят услышать его предложение. И Эриксимах сказал:

— Начну я так же, как Меланиппа у Еврипида ²³; «Вы не мои слова сейчас услышите», а нашего Федра. Сколько раз Федр при мне возмущался: «Не стыдно ли, Эриксимах, что, сочиняя другим богам и гимны и пэаны, Эроту, такому могучему и великому богу, ни один из поэтов — а их было множество — не написал даже похвального слова ²⁴. Или возьми почтенных софистов: Геракла и других они восхваляют в своих перечислениях, как, например, достойнейший Продик ²⁵. Все это еще не так удивительно, но однажды мне попалась книжка одного мудреца, в которой превозносились полезные свойства соли, да и другие вещи подобного рода не раз бывали предметом усерднейших восхвалений, а Эрота до сих пор никто еще не отважился достойно воспеть, и великий этот бог остается в пренебрежении!» Федр, мне кажется, прав. А поэтому мне хотелось бы отдать Федру должное и доставить ему удовольствие, тем более что нам, собравшимся здесь сегодня, подобает, по-моему, почтить этого бога. Если вы разделяете мое мнение, то мы бы отлично провели время в беседе. Пусть каждый из нас, справа по кругу, скажет как можно лучше похвальное слово Эроту, и первым пусть начнет Федр, который и возлежит первым, и является отцом этой беседы.

— Против твоего предложения, Эриксимах, — сказал Сократ, — никто не подаст голоса. Ни мне, раз я утверждаю, что не смыслю ни в чем, кроме любви, ни Агафону с Павсанием, ни, по-давно, Аристофану, — ведь все, что он делает, связано с Дионисом и Афродитой ²⁶, — да и вообще никому из тех, кого я здесь вижу, не к лицу его отклонять. Правда, мы, возлежащие на последних местах, находимся в менее выгодном положении; но если речи наших предшественников окажутся достаточно хороши, то с нас и этого будет довольно. Итак, в добрый час, пусть Федр положит начало и произнесет свое похвальное слово Эроту!

Все, как один, согласились с Сократом и присоединились к его пожеланию. Но всего, что говорил каждый, Аристомед не запомнил, да и я не запомнил всего, что пересказал мне Аристомед. Я передам вам из каждой речи то, что показалось мне наиболее достойным памяти. Итак, первым, как я уже сказал, говорил Федр, а начал он с того, что

Показалось мне наиболее достойным памяти.

Речь Федра: древнейшее происхождение Эрота

Итак, первым, как я уже сказал, говорил Федр, а начал он с того, что Эрот — это великий бог, которым люди и боги восхищаются по многим причинам, и не в последнюю очередь из-за его происхождения: ведь почетно быть древнейшим богом. А доказательством этого служит отсутствие у него родителей ²⁷, о которых не упоминает ни один рассказчик и ни один поэт. Гесиод говорит, что сначала возник Хаос, а следом

Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
С нею Эрот...²⁸

В том, что эти двое, то есть Земля и Эрот, родились после Хаоса, с Гесиодом согласен и Акусилаи ²⁹. А Парменид говорит о рождающей силе, что

Первым из всех богов она сотворила Эрота ³⁰.

Таким образом, весьма многие сходятся на том, что Эрот — бог древнейший. А как древнейший бог, он явился для нас первоисточником величайших благ. Я, по крайней мере, не знаю большего блага для юноши, чем достойный влюбленный, а для влюбленного — чем достойный возлюбленный³¹. Ведь тому, чем надлежит всегда руководствоваться людям, желающим прожить свою жизнь безупречно, никакая родня, никакие почести, никакое богатство, да и вообще ничто на свете не научит их лучше, чем любовь. Чему же она должна их учить? Стыдиться постыдного и честолюбиво стремиться к прекрасному³², без чего ни государство, ни отдельный человек не способны ни на какие великие и добрые дела. Я утверждаю, что, если влюбленный совершит какой-нибудь недостойный поступок или по трусости спустит обидчику, он меньше страдает, если уличит его в этом отец, приятель или еще кто-нибудь, — только не его любимец. То же, как мы замечаем, происходит и с возлюбленным: будучи уличен в каком-нибудь неблагоприятном поступке, он стыдится больше всего тех, кто его любит. И если бы возможно было образовать из влюбленных и их возлюбленных государство или, например, войско, они управляли бы им наилучшим образом, избегая всего постыдного и соревнуясь друг с другом; а сражаясь вместе такие люди даже и в малом числе побеждали бы, как говорится, любого противника: ведь покинуть строй или бросить оружие влюбленному легче при ком угодно, чем при любимом, и нередко он предпочитает смерть такому позору; а уж бросить возлюбленного на произвол судьбы или не помочь ему, когда он в опасности, — да разве найдется на свете такой трус, в которого сам Эрот не вдохнул бы доблесть, уподобив его прирожденному храбрецу? И если Гомер прямо говорит, что некоторым героям «отвагу внушает бог»³³, то любящим дает ее не кто иной, как Эрот.

Ну, а умереть друг за друга готовы одни только любящие, причем не только мужчины, но и женщины. У трекв убедительно доказала это Алкестида, дочь Пелия: она одна решилась умереть за своего мужа, хотя у него были еще живы отец и мать³⁴. Благодаря своей любви она настолько превзошла обоих в привязанности к их сыну, что всем показала: они только считаются его родственниками, а на самом деле — чужие ему люди; этот ее подвиг был одобрен

не только людьми, но и богами, и если из множества смертных, совершавших прекрасные дела, боги лишь считанным даровали почетное право возвращения души из Аида³⁵, то ее душу они выпустили оттуда, восхитившись ее поступком. Таким образом, и боги тоже высоко чтут преданность и самоотверженность в любви. Зато Орфея, сына Эагра, они спровадили из Аида ни с чем и показали ему лишь призрак жены, за которой тот явился, но не выдали ее самой, сочтя, что он, как кифаред, слишком изнежен, если не отважился, как Алкестида, из-за любви умереть, а умудрился пробраться в Аид живым³⁶. Поэтому боги и наказали его, сделав так, что он погиб от рук женщин, в то время как Ахилла, сына Фетиды, они почтили, послав на Острова блаженных³⁷; узнав от матери, что он умрет, если убьет Гектора, а если не убьет, то вернется домой и доживет до старости, Ахилл смело предпочел прийти на помощь Патроклу³⁸ и, отомстив за своего поклонника, принять смерть не только за него, но и вслед за ним. И за то, что он был так предан влюбленному в него, безмерно восхищенные боги почтили Ахилла особым отличием. Эсхил говорит вздор, утверждая, будто Ахилл был влюблен в Патрокла³⁹: ведь Ахилл был не только красивей Патрокла, как, впрочем, и вообще всех героев, но, по словам Гомера, и гораздо моложе, так что у него даже борода еще не росла. И в самом деле, высоко ценя добродетель в любви, боги больше восхищаются, и дивятся, и благодетельствуют в том случае, когда любящий предан влюбленному, чем когда влюбленный предан предмету своей любви. Ведь любящий божественнее любимого, потому что вдохновлен богом. Вот почему, послав Ахилла на Острова блаженных, боги удостоили его большей чести, чем Алкестиду.

Итак, я утверждаю, что Эрот — самый древний, самый почтенный и самый могущественный из богов, наиболее способный наделить людей доблестью и даровать им блаженство при жизни и после смерти.

Речь Павсания: два Эрота

Вот какую речь произнес Федр. После с Федре говорили другие, но их речи Аристодем плохо помнил и потому, опустив их, стал излагать речь Павсания. А Павсаний сказал:

— По-моему, Федр, мы неудачно определили свою задачу, взявшись восхвалять Эроса вообще. Это было бы правильно, будь на свете один Эрот, но ведь Эротов больше, а поскольку их больше, правильнее будет сначала условиться, какого именно Эроса хвалить. Так вот, я а попытаюсь поправить дело, сказав сперва, какого Эроса надо хвалить, а потом уже воздам ему достойную этого бога хвалу. Все мы знаем, что нет Афродиты без Эроса; следовательно, будь на свете одна Афродита, Эрот был бы тоже один; но коль скоро Афродиты две ⁴⁰, то и Эротов должно быть два. А этих богинь, конечно же, две: старшая, что без матери, дочь Урана, которую мы и называем поэтому небесной, и младшая, дочь Дионы ⁴¹ и Зевса, которую мы именуем пошлой. Но из этого следует, что и Эротов, сопутствующих обеим Афродитам, надо именовать соответственно небесным и пошлым. Хвалить следует, конечно, всех богов, но я попытаюсь определить свойства, доставшиеся в удел каждому из этих двоих. О любом деле можно сказать, что само по себе оно не бывает ни прекрасным, ни безобразным⁴². Например, все, что мы делаем сейчас, пьем ли, поем ли или беседуем, прекрасно не само по себе, а смотря по тому, как это делается, как происходит: если дело делается прекрасно и правильно, оно становится прекрасным, а если неправильно, то, наоборот, безобразным. То же самое и с любовью: не всякий Эрот прекрасен и достоин похвал, а лишь тот, который побуждает прекрасно любить.

Так вот, Эрот Афродиты пошлой поистине пошел и способен на что угодно; это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, они любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души, и, наконец, любят они тех, кто поглупее, заботясь только о том, чтобы добиться своего, и не задумываясь, прекрасно ли это. Вот почему они и способны на что угодно — на хорошее и на дурное в одинаковой степени. Ведь идет эта любовь как-никак от богини, которая не только гораздо моложе другой, но и по своему происхождению причастна и к женскому и к мужскому началу. Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, — недаром это любовь к юношам, — а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости. Потому-то одержимые такой любовью обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильнее от

природы и наделено большим умом. Но и среди любителей мальчиков можно узнать тех, кем движет только такая любовь. Ибо любят они не малолетних, а тех, у кого уже обнаружился разум, а разум появляется обычно с первым пушком. Те, чья любовь началась в эту пору, готовы, мне кажется, никогда не разлучаться и жить вместе всю жизнь; такой человек не обманет юношу, воспользовавшись его неразумием, не переметнется от него, посмеявшись над ним, к другому. Надо бы даже издать закон, запрещающий любить малолетних, чтобы не уходило много сил неизвестно на что; ведь неизвестно заранее, в какую сторону пойдет духовное и телесное развитие ребенка — в дурную или хорошую. Конечно, люди достойные сами устанавливают себе такой закон, но надо бы запретить это и поклонникам пошлым, как запрещаем мы им, насколько это в наших силах, любить свободнорожденных женщин. Пошлые эти люди настолько осквернили любовь, что некоторые утверждают даже, будто уступать поклоннику предосудительно вообще. Но утверждают-то они это, глядя на поведение как раз таких людей и видя их назойливость и непорядочность, ибо любое дело, если только оно делается непристойно и не так, как принято, не может не заслужить порицания.

Обычай насчет любви, существующий в других государствах, понять нетрудно, потому что там все определено четко, а вот здешний и лакедемонский куда сложнее. В Элиде, например, и в Беотии, да и везде, где нет привычки к мудреным речам, принято просто-напросто уступать поклонникам, для того, видимо, чтобы тамошним жителям — а они не мастера говорить — не тратить сил на уламывания, и никто там, ни старый, ни молодой, не усматривает ничего предосудительного в этом обычае; в Ионии же ⁴³ и во многих других местах, повсюду, где правят варвары, это считается предосудительным. Ведь варварам из-за их тиранического строя и в философии, и в занятиях гимнастикой видится что-то предосудительное. Тамошним правителям, я полагаю, просто невыгодно, чтобы у их подданных рождались высокие помыслы и укреплялись содружества и союзы, чему наряду со всеми другими условиями очень способствует та любовь, о которой идет речь. На собственном опыте узнали это и здешние тираны; ведь любовь Аристогона и окрепшая привязанность к нему Гармония положила конец их владычеству ⁴⁴.

Таким образом, в тех государствах, где отдаваться поклонникам считается предосудительным, это мнение установилось из-за порочности тех, кто его придерживается, то есть своекорыстных правителей и малодушных подданных; а в тех, где это просто признается прекрасным, этот порядок идет от косности тех, кто его завел. Наши обычаи много лучше, хотя, как я уже сказал, разобраться в них не так-то легко. И правда, если учесть, что, по общему мнению, лучше любить открыто, чем тайно, юношей достойных и благородных, хотя бы они были и не так хороши собой; если учесть, далее, что влюбленный встречает у всех удивительное сочувствие и ничего зазорного в его поведении никто не видит, что победа в любви — это, по общему мнению, благо, а поражение — позор; что обычай не только оправдывает, но и одобряет любые уловки домогающегося победы поклонника, даже такие, которые, если к ним прибегнуть ради любой другой цели, кроме этой, наверняка вызовут всеобщее осуждение (попробуй, например, ради денег, должности или какой-нибудь другой выгоды вести себя так, как ведут себя порою поклонники, донимающие своих возлюбленных униженными мольбами, осыпающие их клятвами, валяющиеся у их дверей и готовые выполнять такие рабские обязанности, каких не возьмет на себя последний раб, и тебе не дадут проходу ни друзья, ни враги: первые станут тебя отчитывать, стыдясь за тебя, вторые обвинят тебя в угодничестве и подлости; а вот влюбленному все это прощают, и обычай всецело на его стороне, словно его поведение поистине безупречно), если учесть, наконец — и это самое поразительное, — что, по мнению большинства, боги прощают нарушение клятвы только влюбленному, поскольку, мол, любовная клятва — это не клятва, и что, следовательно, по здешним понятиям, и боги и люди предоставляют влюбленному любые права, — если учесть все это, вполне можно заключить, что и любовь и благоволение к влюбленному в нашем государстве считаются чем-то безупречно прекрасным. Но если, с другой стороны, отцы приставляют к своим сыновьям надзирателей, чтобы те прежде всего не позволяли им беседовать с поклонниками, а сверстники и товарищи сыновей обычно корят их за такие беседы, причём старшие не пресекают и не опровергают подобные укоры как несправедливые, то, видя это, можно, наоборот, заключить, что любовные отношения считаются у нас чем-то весьма постыдным.

А дело, по-моему, обстоит вот как. Тут все не так просто, ибо, как я сказал вначале, ни одно действие не бывает ни прекрасно, ни безобразно само по себе: если оно совершается прекрасно — оно прекрасно, если безобразно — оно безобразно. Безобразно, стало быть, угождать низкому человеку, и притом угождать низко, но прекрасно — и человеку достойному, и достойнейшим образом. Низок же тот пошлый поклонник, который любит тело больше, чем душу; он к тому же и непостоянен, поскольку непостоянно то, что он любит. Стоит лишь отцвести телу, а тело-то он и любил, как он «упорхнет, улетая», посрамив все свои многословные обещания. А кто любит за высокие нравственные достоинства, тот останется верен всю жизнь, потому что он привязывается к чему-то постоянному.

Поклонников у нас принято хорошенько испытывать и одним угождать, а других избегать. Вот почему наш обычай требует, чтобы поклонник домогался своего возлюбленного, а тот уклонялся от его домогательств: такое состязание позволяет выяснить, к какому разряду людей принадлежат тот и другой. Поэтому считается позорным, во-первых, быстро сдаваться, не дав пройти какому-то времени, которое и вообще-то служит хорошей проверкой; во-вторых, позорно отдаваться за деньги или из-за политического влияния поклонника, независимо от того, вызвана ли эта уступчивость страхом перед нуждой или же неспособностью пренебречь благодеяниями, деньгами или политическими расчетами. Ведь такие побуждения ненадежны и преходящи, не говоря уже о том, что на их почве никогда не вырастает благородная дружба. И значит, достойным образом угождать поклоннику можно, по нашим обычаям, лишь одним путем. Мы считаем, что если поклонника, как бы рабски ни служил он по своей воле предмету любви, никто не упрекнет в позорном угодничестве, то и другой стороне остается одна непозорная разновидность добровольного рабства, а именно рабство во имя совершенствования.

И в самом деле, если кто-нибудь оказывает кому-нибудь услуги, надеясь усовершенствоваться благодаря ему в какой-либо мудрости или в любой другой добродетели, то такое добровольное рабство не считается у нас ни позорным, ни унижительным. Так вот, если эти два обычая — любви к юношам и любви

к мудрости и всяческой добродетели — свести к одному, то и получится, что угождать поклоннику — прекрасно. Иными словами, если поклонник считает нужным оказывать уступившему юноше любые, справедливые, по его мнению, услуги, а юноша в свою очередь считает справедливым ни в чем не отказывать человеку, который делает его мудрым и добрым, и если поклонник способен сделать юношу умнее и добродетельней, а юноша желает набраться образованности и мудрости, — так вот, если оба на этом сходятся, только тогда угождать поклоннику прекрасно, а во всех остальных случаях — нет. В этом случае и обмануться не позорно, а во всяком другом и обмануться и не обмануться — позор одинаковый. Если, например, юноша, отдавший ради богатства богатому, казалось бы, поклоннику, обманывается в своих расчетах и никаких денег, поскольку поклонник окажется бедняком, не получит, этому юноше должно быть тем не менее стыдно, ибо он-то все равно уже показал, что ради денег пойдет для кого угодно на что угодно, а это нехорошо. Вместе с тем, если кто отдался человеку над вид порядочному, рассчитывая, что благодаря дружбе с таким поклонником станет лучше и сам, а тот оказался на поверку человеком скверным и недостойным, — такое заблуждение все равно остается прекрасным. Ведь он уже доказал, что ради того, чтобы стать лучше и совершеннее, сделает для кого угодно все, что угодно, а это прекрасней всего на свете. И, стало быть, угождать во имя добродетели прекрасно в любом случае.

Такова любовь богини небесной: сама небесная, она очень ценна и для государства, и для отдельного человека, поскольку требует от любящего и от любимого великой заботы о нравственном совершенстве. Все другие виды любви принадлежат другой Афродите — пошлой. Вот что, Федр, — заключил Павсаний, — могу я без подготовки прибавить насчет Эрота к сказанному тобой. Сразу за Павсанием завладеть вниманием — говорить такими созвучиями учат меня софисты — должен был, по словам Аристодема, Аристофан, но то ли от пресыщения, то ли от чего другого на него как раз напала икота, так что он не мог держать речь и вынужден был обратиться к ближайшему своему соседу, врачу Эриксимаху с такими словами:

— Либо прекрати мою икоту, Эриксимах, либо говори вместо меня, пока я не перестану икать.

И Эриксимах отвечал:

— Ну что ж, я сделаю и то и другое. Мы поменяемся очередью, и я буду держать речь вместо тебя, а ты, когда прекратится икота, — вместо меня. А куда я буду говорить, ты подольше задержи дыхание, и твоя икота пройдет. Если же она все-таки не пройдет, прополощи горло водой. А уж если с ней совсем не будет сладу, пощекочи чем-нибудь в носу и чихни. Прodelай это разок-другой, и она пройдет, как бы сильна ни была.

— Начинай же, — ответил Аристофан, — а я последую твоему совету.

Речь Эриксимаха: Эрот разлит по всей природе

И Эриксимах сказал:

— Поскольку Павсаний, прекрасно начав свою речь, закончил ее не совсем удачно, я попытаюсь придать ей завершенность. Что Эрот двойствен, это, по-моему, очень верное наблюдение. Но наше искусство — искусство врачевания — показывает мне, что живет он не только в человеческой душе и не только в ее стремлении к прекрасным людям, но и во многих других ее порывах, да вообще во многом другом на свете — в телах любых животных, в растениях, во всем, можно сказать, сущем⁴⁵, ибо он бог великий, удивительный и всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и богов. И начну я с врачевания, чтобы нам, кстати, и почтить это искусство.

Двойственный этот Эрот заключен в самой природе тела. Ведь здоровое и больное начала тела, по общему признанию, различны и непохожи, а непохожее стремится к непохожему⁴⁶ и любит его. Следовательно, у здорового начала один Эрот, у больного — другой. И если, как только что сказал Павсаний, угождать людям достойным хорошо, а распутникам — плохо, то и в самом теле угождать началу хорошему и здоровому — в чем и состоит врачебное искусство — прекрасно и необходимо, а началу плохому и больному — позорно, безобразно, и нужно, наоборот, всячески ему противодействовать, если ты хочешь быть настоящим врачом.

Ведь врачевание — это, по сути, наука о вожделениях тела к наполнению и к опорожнению ⁴⁷, и кто умеет различать среди этих вожделений прекрасные и дурные, тот сведущий врач, а кто добивается перемены, стремясь заменить в теле одно вожделение другим, создавая нужное вожделение там, где его нет, но где оно должно быть, и удаляя оттуда ненужное, тот — великий знаток своего дела. Ведь тут требуется умение установить дружбу между самыми враждебными в теле началами и внушить им взаимную любовь ⁴⁸. Самые же враждебные начала — это начала совершенно противоположные: холодное и горячее, горькое и сладкое, влажное и сухое и тому подобное. Благодаря своему умению внушать этим враждебным началам любовь и согласие наш предок Асклепий ⁴⁹, как утверждают присутствующие здесь поэты, — а я им верю — и положил начало нашему искусству.

Но, значит, кроме врачебного искусства, которое, как я сказал, подчинено всецело Эроту, этот бог управляет также гимнастикой и земледелием ⁵⁰. Что касается музыки, то каждому мало-мальски наблюдательному человеку ясно, что с нею дело обстоит точно так же, и именно это, вероятно, хочет сказать Гераклит, хотя мысль его выражена не лучшим образом. Он говорит, что единое, «расходясь, само с собою сходится», примером чего служит «гармония лука и лиры» ⁵¹. Однако очень нелепо утверждать, что гармония — это раздвоение или что она возникает из различных начал. Вероятно, мудрец просто хочет сказать, что гармония возникает из звуков, которые сначала различались по высоте, а потом благодаря музыкальному искусству друг к другу приладились. Ведь не может же возникнуть гармония только оттого, что один звук выше, а другой ниже. Гармония — это созвучие, а созвучие — это своего рода согласие, а из начал различных, покуда они различны между собой, согласия не получается. И опять-таки, раздваивающееся и несогласное нельзя привести в гармонию, что видно и на примере ритма, который создается с согласованием расходящихся сначала замедлений и ускорений. А согласие во все это вносит музыкальное искусство, которое устанавливает, как и искусство врачебное, любовь и единодушие. Следовательно, музыкальное искусство есть знание любовных начал, касающихся строя и ритма. Впрочем, в самом строении гармонии

и ритма нетрудно заметить любовное начало, и любовь здесь не двойственна. Но когда гармонию и ритм нужно передать людям, то есть либо сочинить музыку, что называется мелопеей, либо правильно воспроизвести уже сочиненные лады и размеры, что достигается выучкой, тогда эта задача трудна и требует большого искусника.

Ведь тут снова вступает в силу известное положение, что угождать следует людям умеренным, заставляя тех, кто еще не отличается умеренностью, стремиться к ней, и что любовь умеренных, которую нужно беречь,— это прекрасная, небесная любовь. Это — Эрот музы Урании⁵². Эрот же Полигимнии⁵³ пошел, и прибегать к нему, если уж дело дошло до этого, следует с осторожностью, чтобы он принес удовольствие, но не породил неводержности. Точно так же и в нашем ремесле очень важно верно направить желания, связанные с поварским искусством, чтобы удовольствие не оказалось чревато заболеванием.

Итак, и в музыке, и во врачевании, и во всех других делах, и человеческих и божественных, нужно, насколько это возможно, принимать во внимание обоих Эротов, ибо и тот и другой там присутствуют. Даже свойства времен года зависят от них обоих. Когда началами, о которых я говорил, теплом и холодом, сухостью и влажностью овладевает любовь умеренная и они сливаются друг с другом рассудительно и гармонично, год бывает изобильный, он приносит людям, животным и растениям здоровье, не причиняя им никакого вреда. Но когда времена года попадают под власть разнужданного Эрота, Эрота-насилльника, он многое губит и портит⁵⁴. Ведь из-за этого обычно возникают заразные и другие болезни, поражающие животных и растения. Ибо и иней, и град, и медвяная роса происходят от таких преувеличенных, неумеренных любовных вожделений, знание которых, когда дело касается движения звезд и времен года, именуется астрономией.

Но и жертвоприношения, и все, что относится к искусству гадания и в чем состоит общение богов и людей, тоже связано не с чем иным, как с охраной любви, с одной стороны, и врачеванием ее — с другой. Ведь всякое нечестие возникает обычно тогда, когда не чтят умеренного Эрота, не угождают ему, не отводят ему во всем первого места, а оказывают все эти почести другому Эроту,

идет ли речь о родителях — живых ли, умерших ли — или о богах. На то и существует искусство гадания, чтобы следить за любящими и врачевать их; вот и получается, что гадание — это творец дружбы между богами а и людьми, потому что оно знает, какие любовные вожеления людей благочестивы и освящены обычаем⁵⁵.

Вот сколь большим и многообразным, вернее сказать, неограниченным могуществом обладает всякий вообще Эрот, но Эрот, который у нас и у богов ведет к благу, к рассудительности и справедливости, — этот Эрот обладает могуществом поистине величайшим и приносит нам всяческое блаженство, позволяя нам дружески общаться между собой и даже с богами, которые совершеннее нас.

Возможно, что и я в своем похвальном слове Эроту многого не сказал, хотя так получилось не по моей воле. Но если я что-либо упустил, твое дело, Аристофан, дополнить мою речь. Впрочем, может быть, ты собираешься восхвалять этого бога как-либо иначе — ну, что ж, изволь, кстати, и твоя икота прошла.

И Аристофан ответил:

— Да, прошла, но только после того, как я расчихался, и я даже удивляюсь, что пристойное поведение тела достигается таким шумным и щекотным способом: ведь икота сразу прошла, стоило мне несколько раз чихнуть.

— Ну что ты делаешь, дорогой, — возразил Аристофану Эриксимах, — ты острословишь перед началом речи, и мне придется во время твоей речи следить, чтобы ты не зубоскалил, а ведь ты мог бы говорить без помех.

— Ты прав, Эриксимах, — отвечал со смехом Аристофан, — беру то, что сказал, обратно. А следить за мной тебе не придется, ибо не того боюсь я, что скажу что-нибудь смешное, — это было бы мне на руку и вполне в духе моей Музы, — а того, что стану посмешищем.

— Так легко тебе от меня не отделаться, Аристофан, — сказал Эриксимах. — Нет, будь начеку и говори так, словно тебе предстоит держать ответ за свои слова. А Впрочем, я тебе, может быть, еще и дам поблажку.

Речь Аристофана: Эрот как стремление человека к изначальной целостности

— Конечно, Эриксимах, — начал Аристофан, — я намерен говорить не так, как ты и Павсаний. Мне кажется, что люди совершенно не сознают истинной мощи любви, ибо, если бы они сознавали ее, они бы воздвигали ей величайшие храмы и алтари и приносили величайшие жертвы, а меж тем ничего подобного не делается, хотя все это следует делать в первую очередь. Ведь Эрот — самый человеколюбивый бог, он помогает людям и врачует недуги, исцеление от которых было бы для рода человеческого величайшим счастьем. Итак, я попытаюсь объяснить вам его мощь, а уж вы будете учителями другим.

Раньше, однако, мы должны кое-что узнать о человеческой природе и о том, что она претерпела. Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя, ставшее бранным, — андрогины, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского. Тогда у каждого человека тело было округлое, спина не отличалась от груди, рук было четыре, ног столько же, сколько рук, и у каждого на круглой шее два лица, совершенно одинаковых; голова же у двух этих лиц, глядевших в противоположные стороны, была общая, ушей имелось две пары, срамных частей две, а прочее можно представить себе по всему, что уже сказано. Передвигался такой человек либо прямо, во весь рост, — так же как мы теперь, но любовью из двух сторон вперед, либо, если торопился, шел колесом, занося ноги вверх и перекатываясь на восьми конечностях, что позволяло ему быстро бежать вперед. А было этих полов три, и таковы они были потому, что мужской искони происходит от Солнца, женский — от Земли, а совмещавший оба этих — от Луны, поскольку и Луна совмещает оба начала. Что же касается их шаровидности и соответствующего способа передвижения, то и тут сказывалось сходство их с прародителями. Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть

богов, и то, что Гомер говорит об Эфиальте и Оте, относится к ним: это они пытались совершить восхождение на небо, чтобы напасть на богов.

И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними; и не знали, как быть: убить их, поразив род людской громом, как когда-то гигантов, — тогда боги лишатся почестей и приношений от людей; но и мириться с таким бесчинством тоже нельзя было. Наконец Зевс, насилу кое-что придумав, говорит:

— Кажется, я нашел способ и сохранить людей, и положить конец их буйству, уменьшив их силу. Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-вторых, полезней для нас, потому что число их увеличится. И ходить они будут прямо, на двух ногах. А если они и после этого не угомонятся и начнут буйствовать, я, — сказал он, — рассеку их пополам снова, и они запрыгают у меня на одной ножке.

Сказав это, он стал разрезать людей пополам, как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском. И каждому, кого он разрезал, Аполлон, по приказу Зевса, должен был повернуть в сторону разреза лицо и половину шеи, чтобы, глядя на свое увечье, человек становился скромней, а все остальное велено было залечить. И Аполлон поворачивал лица и, стянув отовсюду кожу, как стягивают мешок, к одному месту, именуемому теперь животом, завязывал получавшееся посреди живота отверстие — оно и носит ныне название пупка. Разгладив складки и придав м груди четкие очертания, — для этого ему служило орудие вроде того, каким сапожники сглаживают на колодке складки кожи, — возле пупка и на животе Аполлон оставлял немного морщин, на память о прежнем состоянии. И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с вожделением устремлялась к другой своей половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая срастись, умирали от голода и вообще от бездействия, потому что ничего не хотели делать порознь. И если одна половина умирала, то оставшаяся в живых выискивала себе любую другую половину и сплеталась с ней, независимо от того, попадалась ли ей половина прежней женщины, то есть то, что мы теперь называем женщиной, или прежнего мужчины. Так они и погибали. Тут Зевс, пожалев их, придумывает другое устрой-

ство: он переставляет вперед срамные их части, которые до того были у них обращены в ту же сторону, что прежде лицо, так что семя они изливали не друг в друга, а в землю, как цикады. Переместил же он их срамные части, установив тем самым оплодотворение женщин мужчинами, для; того чтобы при совокуплении мужчины с женщиной рождались дети и продолжался род, а когда мужчина, сойдется с женщиной — достигалось все же удовлетворение от соития, после чего они могли бы передохнуть, взяться за дела и позаботиться о других своих нуждах. Вот с каких давних пор свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу.

Итак, каждый из нас — это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные, части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину. Мужчины, представляющие собой одну из частей того двуполого прежде существа, которое называлось андрогином, охочи до женщин, и блудодеи в большинстве своем принадлежат именно к этой породе, а женщины такого происхождения падки до мужчин и распутны. Женщины же, представляющие собой половинку прежней женщины, к мужчинам не очень расположены, их больше привлекают женщины, и лесбиянки принадлежат именно к этой породе. Зато мужчин, представляющих собой половинку прежнего мужчины, влечет ко всему мужскому: уже в детстве, будучи дольками существа мужского пола, они любят мужчин, и им нравится лежать и обниматься с мужчинами. Это самые лучшие из мальчиков и из юношей, ибо они от природы самые мужественные. Некоторые, правда, называют их бесстыдными, но это заблуждение: ведут они себя так не по своему бесстыдству, а по своей смелости, мужественности и храбрости, из пристрастия к собственному подобию. Тому есть убедительное доказательство: в зрелые годы только такие мужчины обращаются к государственной деятельности. Возмужав, они любят мальчиков, и у них нет природной склонности к деторождению и браку; к тому и другому их принуждает обычай, а сами они вполне довольствовались бы сожителем друг с другом без жен. Питая всегда пристрастие к родственному, такой человек непременно становится любителем юношей и другом влюбленных в него.

Когда кому-либо, будь то любитель юношей или всякий другой, случается встретить как раз свою половину, обоих охватывает такое удивительное чувство привязанности, близости и любви, что они поистине не сходятся даже на короткое время. И люди, которые проводят вместе всю жизнь, не могут даже сказать, чего они, собственно, хотят друг от друга. Ведь нельзя же утверждать, что только ради удовлетворения похоти столь ревностно стремятся они быть вместе. Ясно, что душа каждого хочет чего-то другого; чего именно, она не может сказать и лишь догадывается о своих желаниях, лишь туманно намекает на них. И если бы перед ними, когда они лежат вместе, предстал Гефест⁵⁷ со своими орудиями и спросил их: «Чего же, люди, вы хотите один от другого?» — а потом, видя, что им трудно ответить, спросил их снова: «Может быть, вы хотите как можно дольше быть вместе и не разлучаться друг с другом ни днем, ни ночью? Если ваше желание именно таково, я готов сплавить вас и срастить воедино, и тогда из двух человек станет один, и, покуда вы живы, вы будете жить одной общей жизнью, а когда вы умрете, в Аиде будет один мертвец вместо двух, ибо умрете вы общей смертью. Подумайте только, этого ли вы жаждете и будете ли вы довольны, если достигнете этого?» — случись так, мы уверены, что каждый не только не отказался бы от подобного предложения и не выразил никакого другого желания, но счел бы, что услышал именно то, о чем давно мечтал, одержимый стремлением слиться и сплавиться с возлюбленным в единое существо. Причина этому та, что такова была изначальная наша природа и мы составляли нечто целостное.

Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней. Прежде, повторяю, мы были чем-то единым, а теперь, из-за нашей несправедливости, мы поселены богом порознь, как аркадцы лакедемонянами⁵⁸. Существует, значит, опасность, что, если мы не будем почтительны к богам, нас рассекут еще раз, и тогда мы уподобимся не то выпуклым надгробным изображениям, которые как бы распилены вдоль носа, не то значкам взаимного гостеприимства⁵⁹. Поэтому каждый должен учить каждого почтению к богам, чтобы нас не постигла эта беда и чтобы нашим уделом была целостность, к которой нас ведет и указывает нам дорога Эрот. Не следует поступать наперекор Эроту: посту-

пает наперекор ему лишь тот, кто враждебен богам. Наоборот, помирившись и подружившись с этим богом, мы встретим и найдем в тех, кого любим, свою половину, что теперь мало кому удается. Пусть Эриксимах не вышучивает мою речь, думая, что я мечу в Агафона и Павсания. Может быть, и они принадлежат к этим немногим и природа у них обоих мужская. Но я имею в виду вообще всех мужчин и всех женщин и хочу сказать, что наш род достигнет блаженства тогда, когда мы вполне удовлетворим Эрота и каждый найдет соответствующий себе предмет любви, чтобы вернуться к своей первоначальной природе. Но если это вообще самое лучшее, значит, из всего, что есть сейчас, наилучшим нужно признать то, что ближе всего к самому лучшему: встретить предмет любви, который тебе сродни. И, следовательно, если мы хотим прославить бога, дарующего нам это благо, мы должны славить Эрота: мало того что Эрот и теперь приносит величайшую пользу, направляя нас к тому, кто близок нам и сродни, он сулит нам, если только мы будем чтить богов, прекрасное будущее, ибо тогда сделает нас счастливыми и блаженными, исцелив и вернув нас к нашей изначальной природе.

Такова, Эриксимах, — заключил он, — моя речь об Эроте, она совсем не похожа на твою. Еще раз прошу тебя, не вышучивай ее и дай нам послушать, что скажут остальные, вернее, двое оставшихся — Агафон и Сократ.

— Согласен, — сказал Эриксимах, — тем более что речь твоя была мне приятна. Не знай я, что и Сократ и Агафон великие знатоки любви, я бы очень боялся сейчас, что им нечего будет добавить, ибо многое и о самом разном уже сказано. А так я спокоен.

— Еще бы, — ответил ему Сократ, — ведь ты-то, Эриксимах, состязался на славу. А очутись ты в том положении, в каком я нахожусь или, вернее, окажусь, когда и Агафон произнесет свою речь, тебе было бы очень боязно, и ты чувствовал бы себя в точности так же, как я себя чувствую.

— Ты хочешь, Сократ, — сказал Агафон, — одурманить меня, чтобы я сбился от одной мысли, что эти зрители ждут от меня невесть какой прекрасной речи.

— У меня была бы очень скверная память, Агафон, — отвечал Сократ, — если бы я, видевший, как храбро и важно всходил ты

с актерами на подмостки и перед исполнением сочиненных тобой же речей глядел в глаза тысячам зрителей без малейшего страха, мог подумать, что ты растеряешься перед небольшим нашим кружком.

— Неужели, Сократ, — сказал Агафон, — я, по-твоему, так упоен театром, что не понимаю, насколько для человека мало-мальски здравомыслящего несколько умных людей страшнее многих невежд?

— Нет, Агафон, — отвечал Сократ, — это было бы нехорошо с моей стороны, если бы я был о тебе такого нелепого мнения. Я не сомневаюсь, что, окажись ты в обществе тех, кто, по-твоему, действительно умен, ты считался бы с ними больше, чем с большинством. Но мы-то, боюсь я, к ним не относимся: мы-то ведь тоже были в театре и принадлежали к большинству. А вот окажись ты в обществе каких-нибудь умных людей, ты, наверно, устыдился бы их, если бы считал, что делаешь что-то постыдное, не так ли?

— Ты прав, — отвечал Агафон.

— Ну, а большинства ты не стал бы стыдиться, если бы считал, что делаешь что-то плохо?

— Дорогой мой Агафон, — вмешался в этот разговор Федр, — если ты будешь отвечать Сократу, ему будет уже совершенно безразлично, что здесь происходит, лишь бы у него был собеседник, тем более еще и красивый. Хоть мне и приятно слушать беседы Сократа, я должен позаботиться о восхвалении Эрота и потребовать от каждого из вас речи. Пусть каждый из вас обоим отдаст сначала дань этому богу, а потом уж беседуйте друг с другом в свое удовольствие.

Речь Агафона: совершенства Эрота

— Верно, Федр, — сказал Агафон, — и ничто не мешает мне начать речь. А побеседовать с Сократом мне еще не раз представится случай.

Но я хочу сначала сказать, как я должен говорить, а уж потом говорить. Мне кажется, что все мои предшественники не столько восхваляли этого бога, сколько прославляли то счастье и те блага, которые приносит он людям. А каков сам податель этих благ, ни-

кто не сказал. Между тем единственный верный способ построить похвальное слово кому бы то ни было — это разобрать, какими свойствами обладает тот, о ком идет речь, и то, причиной чего он является. Стало быть, и нам следовало бы воздать хвалу сначала самому Эроту и его свойствам, а затем уже его дарам.

Итак, я утверждаю, что из всех блаженных богов Эрот — если дозволено так сказать, не вызывая осуждения, — самый блаженный, потому что он самый красив вый и самый совершенный из них. Самым красивым я называю его вот почему. Прежде всего, Федр, это самый молодой бог. Что я прав, убедительно доказывает он сам; ведь он бегом бежит от старости ⁶⁰, которая явно не мешкает, — во всяком случае, она приходит к нам быстрее, чем нужно. Так вот, Эрот по природе своей ненавидит старость и обходит ее как можно дальше. Зато с молодыми он неразлучен, — недаром стари говорят, что подобное стремится к подобному⁶¹. Соглашаясь с Федром во многом другом, я не согласен с ним, что Эрот старше Иапета и Крона ⁶². Я утверждаю, что он самый молодой из богов, и всегда молод, а что касается тех древних дел между богами, о которых повествуют Гесиод и Парменид, то причиной их, если эти поэты говорят правду, была Необходимость ⁶³, а совсем не Любовь. Ведь боги не оскопляли бы и не заковывали друг друга и вообще не совершали бы насилий, если бы среди них был Эрот, а жили бы в мире и дружбе, как теперь, когда Эрот ими правит. Итак, он молод и — вдобавок к своей молодости — нежен. Чтобы изобразить нежность бога, нужен такой поэт, как Гомер. Утверждая, например, что Ата⁶⁴ богиня, и притом нежная, — по крайней мере, стопы у нее нежны, Гомер выражается так:

Нежны стопы у нее: не касается ими

Праха земного она, по главам человеческим ходит ⁶⁵.

Так вот, по-моему, он прекрасно доказал ее нежность, сказав, что ступает она не по твердому, а по мягкому. Тем же доказательством воспользуемся и мы, утверждая, что Эрот нежен. Ведь ходит он не по земле и даже не по головам, которые не так-то уж и мягки, нет, он и ходит и обитает в самой мягкой на свете области, водворяясь в нравах и душах богов и людей, причем не во всех душах подряд,

а только в мягких, ибо, встретив суровый нрав, уходит прочь, когда же встретит мягкий — остается. А коль скоро всегда он касается и ногами, и всем только самого мягкого в самом мягком, он не может не быть необыкновенно нежным. Итак, это самый молодой бог и самый нежный. К тому же он отличается гибкостью форм. Не будь он гибок, он не мог бы всюду прокрадываться и сперва незаметно входить в душу, а потом выходить из нее. Убедительным доказательством соразмерности и гибкости форм Эроса служит то ни с чем не сравнимое благообразие, которым он, как все признают, обладает. Ведь у любви и безобразия вечная распря. А о красоте кожи этого бога можно судить по тому, что живет он среди цветов. Ведь на отцветшее и поблекшее — будь то душа, тело или что другое — Эрот не слетит, он останавливается и остается только в местах, где все цветет и благоухает.

О красоте этого бога сказано уже достаточно, хотя еще далеко не все. Теперь надо сказать о его добродетелях, самая главная из которых состоит в том, что Эрот не обижает ни богов, ни людей и что ни боги, ни люди не обижают Эроса. Ведь если он сам страдает, то не от насилия — Эроса насилие не касается, а если он причиняет страдание, то опять-таки без насилия, ибо Эроту служат всегда добровольно, а что делается с обоюдного согласия, то «законы, эти владыки государства»⁶⁶, признают справедливым. Кроме справедливости ему в высшей степени свойственна рассудительность. Ведь рассудительность — это, по общему признанию, умение обуздывать свои вождения и страсти, а нет страсти, которая была бы сильнее Эроса. Но если страсти слабее, чем он, значит, они должны подчиняться ему, а он — обуздывать их. А если Эрот обуздывает желания и страсти, его нужно признать необыкновенно рассудительным. Да и в храбрости с Эротом «и самому Аресу не тягаться бы»⁶⁷. Ведь не Арес владеет Эротом, а Эрот Аресом, — то есть любовь к Афродите. А владеющий сильнее того, кем он владеет, и, значит, Эрот, раз он сильнее того, кто храбрее всех, должен быть самым большим храбрецом.

Итак, относительно справедливости, рассудительности и храбрости этого бога сказано, остается сказать о его мудрости. Ну что ж, попытаемся, насколько это возможно, не осрамиться и тут. Прежде всего, чтобы и мне почтить свое искусство, как Эриксимах

почтил свое, скажу: этот бог настолько искусный поэт, что способен и другого сделать поэтом. Во всяком случае, каждый, кого коснется Эрот, становится поэтом, хотя бы «дотоле он и был чужд Музам»⁶⁸. А это может нам служить доказательством, что Эрот хороший поэт, сведущий вообще во всех видах мусических творений. Ведь чего сам не имеешь, того и другому не передашь, а чего сам не знаешь, тому и других не научишь. А уж что касается сотворения всего живого, кто станет отрицать, что благодаря мудрости Эрота возникает и образуется все, что живет?

И мастерство в искусстве и ремеслах — разве мы не знаем, что те, чьим учителем оказывается этот бог, достигали великой славы, а те, кого Эрот не коснулся, прозябали в безвестности? Ведь искусство стрельбы из лука, искусство врачевания и прорицания Аполлон открыл тогда, когда им руководили любовь и страсть, так что его тоже можно считать учеником Эрота, наставника Муз в искусстве, Гефеста — в кузнечном деле, Афины — в ткацком, Зевса — в искусстве «править людьми и богами»⁶⁹.

Вот почему и дела богов пришли, в порядок только тогда, когда среди них появилась любовь, разумеется, любовь к красоте, ибо безобразие не вызывает любви. Дотоле, как я уже сказал вначале, среди богов творилось, по преданию, много ужасных дел, и виною тому было господство Необходимости. А стоило лишь появиться этому богу, как из любви к прекрасному возникли всякие блага для богов и людей. Таким образом, Федр, мне кажется, что Эрот, который сначала был сам прекраснейшим и совершеннейшим богом, стал потом источником этих же качеств для прочих. Мне хочется даже сказать стихами, что это он дарует

Людам мир и покой, безветрие в море широком,
Буйного вихря молчанье и сон безмятежный на ложе⁷⁰.

Избавляя нас от отчужденности и призывая к сплоченности, он устраивает всякие собрания, вроде сегодняшнего, и становится нашим предводителем на празднествах, в хороводах и при жертвоприношениях. Кротости любитель, грубости гонитель, он приязню богат, неприязню небогат. К добрым терпимый, мудрецами чтимый, богами любимый; воздыханье незадачливых, достоянье

удачливых; отец роскоши, изящества и неги, радостей, страстей и желаний; благородных опекающий, а негодных презирующий, он и в страхах и в мученьях, и в помыслах и в томленьях лучший наставник, помощник, спаситель и спутник, украшение богов и людей, самый прекрасный и самый достойный вождь, за которым должен следовать каждый, прекрасно воспевая его и вторя его песне, завораживающей помыслы всех богов и людей.

Вот какую речь, Федр, посвящаю я этому богу, в меру смешав в ней, насколько это в моих силах, серьезное и шутку.

Когда Агафон кончил, все присутствующие, по словам Аристодема, одобрительно зашумели, находя, что молодой человек говорил достойно себя и бога. Тогда Сократ повернулся к Эриксимаху и сказал:

— Ну, теперь-то тебе, сын Акумена, уже не кажется, что прежние мои страхи были напрасны и что не был я прорицателем, сказав, что Агафон произнесет великолепную речь, а я окажусь в затруднении?

— Однако твое прорицание, — отвечал Эриксимах, — что Агафон будет говорить превосходно, сбылось, а вот что ты окажешься в затруднении, никак не верится.

— Да как же мне или любому другому, кто должен говорить после такой прекрасной и богатой речи, — воскликнул Сократ, — не стать, милый ты мой, в тупик! И если начало ее еще не столь восхитительно, то какого слушателя не поразит красота слов и подбор их в заключительной части? Я, например, как подумал, что мне не сказать ничего такого, что хотя бы только приближалось по красоте к этой речи, готов был бежать от стыда, если бы можно было. Речь эта напомнила мне Горгия, и я, прямо-таки по Гомеру, боялся, что под конец своей речи Агафон напустит на мою речь голову Горгия ⁷¹, этого великого говоруна, а меня самого превратит в камень безгласный. И я понял, как был я смешон, когда согласился произнести в очередь с вами похвальное слово Эроту и сказал, что знаю толк в любовных делах, хотя, оказывается, понятия не имею о том, как надлежит строить похвальную речь. Я по своей простоте думал, что о любом восхваляемом предмете нужно говорить правду, и это главное, а из правды выбрать самое замечательное и расположить в наиболее подходящем порядке.

Так вот, я был слишком самонадеян, когда полагал, что скажу хорошую речь, раз знаю верный способ воздать хвалу любому предмету. Оказывается, умение произнести прекрасную похвальную речь состоит вовсе не в этом, а в том, чтобы приписать предмету как можно больше прекрасных качеств, не думая, обладает он ими или нет: не беда, стало быть, если и солжешь. Видно, заранее был уговор, что каждый из нас должен лишь делать вид, что восхваляет Эрота, а не восхвалять его в самом деле. Поэтому-то вы, наверное, и приписываете Эроту все, что угодно, любые свойства, любые заслуги, лишь бы выставить его в самом прекрасном и благородном свете — перед теми, разумеется, кто не знает его, но никак не перед людьми осведомленными. И похвальное слово получается красивое и торжественное. Но я-то не знал такого способа строить похвальные речи и по неведению согласился говорить в очередь с вами. Стало быть, «язык лишь дал согласие, но не сердце, нет» 72. А на нет и суда нет. Строить свою речь по такому способу я не стану, потому что попросту не могу. Правду, однако, если хотите, я с удовольствием скажу вам на свой лад, но только не в лад вашим речам, чтобы не показаться смешным. Решай же, Федр, нужна ли тебе еще и такая речь, где об Эроте будет сказана правда, и притом в первых попавшихся, взятых наугад выражениях.

Тут Федр и все прочие стали просить его, чтобы он говорил так, как находит нужным.

— В таком случае, Федр, — сказал Сократ, — позволь мне задать несколько вопросов Агафону, чтобы начать речь, уже столкнувшись с ним.

— Разрешаю, — сказал Федр, — спрашивай.

Речь Сократа: цель Эрота — овладение благом

И Сократ, продолжал Аристодем, начал примерно так:

— Ты показал в своей речи поистине прекрасный пример, дорогой Агафон, когда говорил, что прежде надо сказать о самом Эроте и его свойствах, а потом уже о его делах. Такое начало очень мне по душе. Так вот, поскольку ты прекрасно и даже блестяще разобрал свойства Эрота, ответь-ка мне вот что ⁷³. Есть ли Эрот непременно любовь к кому-то или нет? Я не спрашиваю,

любовь ли это, скажем, к отцу или матери — смешон был бы вопрос, есть ли Эрот любовь к матери или отцу, — нет, я спрашиваю тебя так, как спросил бы ну, например, об отце: раз он отец, то ведь он непременно доводится отцом кому-то? Если бы ты захотел ответить на это правильно, ты бы, вероятно, сказал мне, что отец всегда доводится отцом дочери или сыну, не так ли?

— Конечно, — отвечал Агафон.

— И мать точно так же, не правда ли?

Агафон согласился и с этим.

— Тогда ответь еще на вопрос-другой, чтобы тебе легче было понять, чего я хочу. Если брат действительно брат, то ведь он обязательно брат кому-то?

Агафон отвечал, что это так.

— Брату, следовательно, или сестре? — спросил Сократ.

Агафон отвечал утвердительно.

— Теперь, — сказал Сократ, — попытайся ответить насчет любви. Есть ли Эрот любовь к кому-нибудь или нет?

— Да, конечно.

— Так вот, запомни это покрепче и не забывай, а пока ответь, вожделеет ли Эрот к тому, кто является предметом любви, или нет?

— Конечно, вожделеет, — отвечал Агафон.

— Когда же он любит и вожделеет: когда обладает предметом любви или когда не обладает?

— По всей вероятности, когда не обладает, — сказал Агафон.

— А может быть, — спросил Сократ, — это не просто вероятность, но необходимость, что вожделение вызывает то, чего недостает, а не то, в чем нет недостатка? Мне, например, Агафон, сильно сдается, что это необходимость. А тебе как?

— И мне тоже, — сказал Агафон.

— Отличный ответ. Итак, пожелал бы, например, рослый быть рослым, а сильный сильным?

— Мы же согласились, что это невозможно. Ведь у того, кто обладает этими качествами, нет недостатка в них.

— Правильно. Ну, а если сильный, — продолжал Сократ, — хочет быть сильным, проворный проворным, здоровый здоровым и так далее? В этом случае можно, пожалуй, думать, что люди, уже

обладающие какими-то свойствами, желают как раз того, чем они обладают. Так вот, чтобы не было никаких недоразумений, я рассматриваю и этот случай. Ведь если рассудить, Агафон, то эти люди неизбежно должны уже сейчас обладать упомянутыми свойствами — как же им еще и желать их? А дело тут вот в чем. Если кто-нибудь говорит: «Я хоть и здоров, а хочу быть здоровым, я хоть и богат, а хочу быть богатым, то есть желаю того, что имею», — мы вправе сказать ему: «Ты, дорогой, обладая богатством, здоровьем и силой, хочешь обладать ими и в будущем, поскольку в настоящее время ты все это волей-неволей имеешь. Поэтому, говоря: «Я желаю того, что у меня есть», ты говоришь в сущности: «Я хочу, чтобы то, что у меня есть сейчас, было у меня и в будущем»». Согласился бы он с нами?

Агафон ответил, что согласился бы. Тогда Сократ сказал:

— А не значит ли это любить то, чего у тебя еще нет и чем не обладаешь, если ты хочешь в будущем этим владеть и обладать?

— Конечно, значит, — отвечал Агафон.

— Следовательно, и этот человек, и всякий другой желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы?

— Да, конечно, — отвечал Агафон.

— Ну, а теперь, — продолжал Сократ, — подведем итог сказанному. Итак, во-первых, Эрот — это всегда любовь к кому-то или к чему-то, а во-вторых, предмет ее — то, в чем испытываешь нужду, не так ли?

— Да, — отвечал Агафон.

— Вспомни вдобавок, любовью к чему назвал ты в своей речи Эрота? Если хочешь, я напомню тебе. По-моему, ты сказал что-то вроде того, что дела богов пришли в порядок благодаря любви к прекрасному, поскольку, мол, любви к безобразному не бывает. Не таков ли был смысл твоих слов?

— Да, именно таков, — отвечал Агафон.

— И сказано это было вполне справедливо, друг мой, — продолжал Сократ. — Но не получается ли, что Эрот — это любовь к красоте, а не к безобразию?

Агафон согласился с этим.

— А не согласились ли мы, что любят то, в чем нуждаются и чего не имеют?

— Согласились, — отвечал Агафон.

— И значит, Эрот лишен красоты и нуждается в ней?

— Выходит, что так, — сказал Агафон.

— Так неужели ты назовешь прекрасным то, что совершенно лишено красоты и нуждается в ней?

— Нет, конечно.

— И ты все еще утверждаешь, что Эрот прекрасен, — если дело обстоит так?

— Получается, Сократ, — отвечал Агафон, — что я сам не знал, что тогда говорил.

— А ведь ты и в самом деле прекрасно говорил, Агафон. Но скажи еще вот что. Не кажется ли тебе, что доброе прекрасно?

— Кажется.

— Но если Эрот нуждается в прекрасном, а доброе прекрасно, то, значит, он нуждается и в добре.

— Я, — сказал Агафон, — не в силах спорить с тобой, Сократ. Пусть будет по-твоему.

— Нет, милый мой Агафон, ты не в силах спорить с истиной, а спорить с Сократом дело нехитрое.

Но теперь я оставлю тебя в покое. Я попытаюсь передать вам речь об Эроте, которую услышал некогда от одной мантинеянки, Диотимы ⁷⁴, женщины очень сведущей и в этом и во многом другом и добившейся однажды для афинян во время жертвоприношения перед чумой десятилетней отсрочки этой болезни, — а Диотима-то и просветила меня в том, что касается любви, — так вот, я попытаюсь передать ее речь, насколько это в моих силах, своими словами, отправляясь от того, в чем мы с Агафоном только что согласились.

Итак, следуя твоему, Агафон, примеру, нужно сначала выяснить, что такое Эрот и каковы его свойства, а потом уже, каковы его дела. Легче всего, мне кажется, выяснить это так же, как некогда та чужеземка, а она задавала мне вопрос за вопросом. Я говорил ей тогда примерно то же, что мне сейчас Агафон: Эрот — это великий бог, это любовь к прекрасному. А она доказала мне теми же доводами, какими я сейчас Агафону, что он вопреки моим утверждениям совсем не прекрасен и вовсе не добр. И тогда я спросил ее:

— Что ты говоришь, Диотима? Значит, Эрот безобразен и подл? А она ответила:

— Не богохульствуй! Неужели то, что не прекрасно, непременно должно быть, по-твоему, безобразным?

— Конечно.

— И значит, то, что не мудро, непременно невежественно? Разве ты не замечал, что между мудростью и невежеством есть нечто среднее?

— Что же?

— Стало быть, тебе неведомо, что правильное, но не подкрепленное объяснением мнение нельзя назвать знанием? Если нет объяснения, какое же это знание? Но это и не невежество. Ведь если это соответствует тому, что есть на самом деле, какое же это невежество? По-видимому, верное представление — это нечто среднее между пониманием и невежеством.

— Ты права, — сказал я.

— А в таком случае не стой на том, что все, что не прекрасно, безобразно, а все, что не добро, есть зло. И, признав, что Эрот не прекрасен и также не добр, не думай, что он должен быть безобразен и зол, а считай, что он находится где-то посередине между этими крайностями.

— И все-таки,— возразил я, — все признают его великим богом.

— Ты имеешь в виду всех несведущих или также и сведущих? — спросила она.

— Всех вообще.

— Как же могут, Сократ, — засмеялась она, — признавать его великим богом те люди, которые и богом-то его не считают?

— Кто же это такие? — спросил я.

— Ты первый, — отвечала она, — я вторая.

— Как можешь ты так говорить? — спросил я.

— Очень просто, — отвечала она. — Скажи мне, разве ты не утверждаешь, что все боги блаженны и прекрасны? Или, может быть, ты осмелишься о ком-нибудь из богов сказать, что он не прекрасен и не блажен?

— Нет, клянусь Зевсом, не осмелюсь, — ответил я.

— А блаженными ты называешь не тех ли, кто прекрасен и добр?

— Да, именно так.

— Но ведь насчет Эрота ты признал, что, не отличаясь ни добротой, ни красотой, он вожделеет к тому, чего у него нет.

— Да, я это признал.

— Так как же он может быть богом, если обделен добротой и красотой?

— Кажется, он и впрямь не может им быть.

— Вот видишь, — сказала она, — ты тоже не считаешь Эрота богом.

— Так что же такое Эрот? — спросил я. — Смертный?

— Нет, никоим образом.

— А что же?

— Как мы уже выяснили, нечто среднее между бессмертным и смертным.

— Кто же он, Диотима?

— Великий гений, Сократ. Ведь все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным.

— Каково же их назначение? — спросил я.

— Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев — и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник. Гении эти многочисленны и разнообразны, и Эрот — один из них.

— Кто же его отец и мать? — спросил я.

— Рассказывать об этом долго, — отвечала она, — но все-таки я тебе расскажу.

Когда родилась Афродита, боги собрались на пир, и в числе их был Порос, сын Метиды⁷⁵. Только они отобедали — а еды у них было вдоволь⁷⁶, — как пришла просить подаяния Пеня и стала у дверей. И вот Порос, охмелев от нектара — вина тогда еще не

было,— вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пеня, задумав в своей бедности родить ребенка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эрота. Вот почему Эрот — спутник и слуга Афродиты: ведь он был зачат на празднике рождения этой богини; кроме того, он по самой своей природе любит красивое: ведь Афродита красавица. Поскольку же он сын Пороса и Пеня, дело с ним обстоит так: прежде всего он всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что Эрот ни приобретает, идет прахом, отчего он никогда не бывает ни богат, ни беден.

Он находится также посредине между мудростью и невежеством, и вот почему. Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды.

— Так кто же, Диотима, — спросил я, — стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?

— Ясно и ребенку, — отвечала она, — что занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость — это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот — это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, то есть любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Обязан же он этим опять-таки своему происхождению:

ведь отец у него мудр и богат, а мать не обладает ни мудростью, ни богатством. Такова, дорогой Сократ, природа этого гения. Что же касается твоего мнения об Эроте, то в нем нет ничего удивительного. Судя по твоим словам, ты считал, что Эрот есть предмет любви, а не любящее начало. Потому-то, я думаю, Эрот и показался тебе таким прекрасным. Ведь предмет любви в самом деле и прекрасен, и нежен, и полон совершенства, и достоин зависти. А любящее начало имеет другой облик, такой примерно, как я сейчас описала.

Тогда я сказал ей:

— Пусть так, чужеземка, ты говорила прекрасно, но если Эрот таков, какая польза от него людям?

— А это, Сократ, — сказала она, — я сейчас и попытаюсь тебе объяснить. Итак, свойства и происхождение Эрота тебе известны, а представляет он собой, как ты говоришь, любовь к прекрасному. Ну, а если бы нас спросили: «Что же это такое, Сократ и Диотима, любовь к прекрасному?» — или, выражаясь еще точнее: «Чего же хочет тот, кто любит прекрасное?»

— Чтобы оно стало его уделом, — ответил я.

— Но твой ответ, — сказала она, — влечет за собой следующий вопрос, а именно: «Что же приобретет тот, чьим уделом станет прекрасное?»

Я сказал, что не могу ответить на такой вопрос сразу.

— Ну, а если заменить слово «прекрасное» словом «благо» и спросить тебя: «Скажи, Сократ, чего хочет тот, кто любит благо?»

— Чтобы оно стало его уделом, — отвечал я.

— А что приобретает тот, чьим уделом окажется благо? — спросила она.

— На это, — сказал я, — ответить легче. Он будет счастлив.

— Правильно, счастливые счастливы потому, что обладают благом, — подтвердила она. — А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому, исчерпан.

— Ты права, — согласился я.

— Ну, а это желание и эта любовь присущи, по-твоему, всем людям, и всегда ли они желают себе блага, по-твоему?

— Да, — отвечал я. — Это присуще всем.

— Но если все и всегда любят одно и то же, — сказала она, — то почему же, Сократ, мы говорим не обо всех, что они любят, а об одних говорим так, а о других — нет?

— Я и сам этому удивляюсь, — отвечал я.

— Не удивляйся, — сказала она. — Мы просто берем одну какую-то разновидность любви и, закрепляя за ней название общего [понятия], именуем любовью только ее, а другие разновидности называем иначе.

— Например? — спросил я.

— Изволь, — отвечала она. — Ты знаешь, творчество — [понятие] широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие, — творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их — творцами.

— Совершенно верно, — согласился я.

— Однако, — продолжала она, — ты знаешь, что они не называются творцами, а именуются иначе, ибо из всех видов творчества выделена одна область — область музыки и стихотворных размеров, к которой и принято относить наименование «творчество». Творчеством зовется только она, а творцами-поэтами — только те, кто ей причастен.

— Совершенно верно, — согласился я.

— Так же обстоит дело и с любовью. По сути, всякое желание блага и счастья — это для всякого великая и коварная любовь. Однако о тех, кто предан таким ее видам, как корыстолюбие, любовь к телесным упражнениям, любовь к мудрости, не говорят, что они любят или что они влюблены, — только к тем, кто занят и увлечен одним лишь определенным видом любви, относят общие названия «любовь», «любить» и «влюбленные».

— Пожалуй, это правда, — сказал я.

— Некоторые утверждают, — продолжала она, — что любить — значит искать свою половину. А я утверждаю, что ни половина, ни целое не вызовет любви, если не представляет собой, друг мой, какого-то блага. Люди хотят, чтобы им отрезали руки и ноги, если эти части собственного их тела покажутся им негодными. Ведь ценят люди вовсе не свое (если, конечно, не называть все хорошее своим

и родственным себе, а все дурное — чужим), нет, любят они только хорошее, А ты как думаешь?

— Я думаю так же, — отвечал я.

— Нельзя ли поэтому просто сказать, что люди любят благо?

— Можно, — ответил я.

— А не добавить ли, — продолжала она, — что люди любят и обладать благом?

— Добавим.

— И не просто обладать им, но обладать вечно?

— Добавим и это.

— Не есть ли, одним словом, любовь не что иное, как любовь к вечному обладанию благом?

— Ты говоришь сущую правду, — сказал я.

— Ну, а если любовь — это всегда любовь к благу, — сказала она, — то скажи мне, каким образом должны поступать те, кто к нему стремится, чтобы их пыл и рвение можно было назвать любовью? Что они должны делать, ты можешь сказать?

— Если бы мог, — отвечал я, — я не восхищался бы твоей мудростью и не ходил к тебе, чтобы все это узнать.

— Ну, так я отвечу тебе, — сказала она. — Они должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно.

— Нужно быть гадателем, — сказал я, — чтобы понять, что ты имеешь в виду, а мне это непонятно.

— Ну что ж, отвечала она, — скажу яснее. Дело в том, Сократ, что все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном. Соитие мужчины и женщины есть такое разрешение. И это дело божественное, ибо зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном. Ни то ни другое не может произойти в неподходящем, а неподходящее для всего божественного — это безобразие, тогда как прекрасное — это подходящее. Таким образом, Мойра и Илифия всякого рождения — это Красота⁷⁷. Поэтому, приблизившись к прекрасному, беременное существо проникается радостью и весельем, родит и производит на свет, а приблизившись к безобразному, мрачнеет, огорчается, съезживается, отворачивается, замыкается и, вместо того чтобы родить,

тяготится задержанным в утробе плодом. Вот почему беременные и те, кто уже на сносях, так жаждут прекрасного — оно избавляет их от великих о родильных мук. Но любовь, — заключила она, — вовсе не есть стремление к прекрасному, как то тебе, Сократ, кажется.

— А что же она такое?

— Стремление родить и произвести на свет в прекрасном.

— Может быть, — сказал я.

— Несомненно, — сказала она. — А почему именно родить? Да потому, что рождение — это та, доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному, существу. Но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь — это стремление и к бессмертию.

Всему этому она учила меня всякий раз, когда беседовала со мной о любви. А однажды она спросила меня:

— В чем, по-твоему, Сократ, причина этой любви и этого возжелания? Но замечал ли ты, в сколь необыкновенном состоянии бывают все животные, и наземные и пернатые, когда они охвачены страстью деторождения? Они пребывают в любовной горячке сначала во время спаривания, а потом — когда кормят детенышей, ради которых они готовы и бороться с самыми сильными, как бы ни были слабы сами, и умереть, и голодать, только чтобы их выкормить, и вообще сносить все, что угодно. О людях еще можно подумать, — продолжала она, — что они делают это по велению разума, но в чем причина таких любовных порывов у животных ты можешь сказать?

И я снова сказал, что не знаю.

— И ты считаешь, что ты знаешь, — спросила она, — не поняв этого?

— Но ведь я же, как я только что сказал, потому и хожу к тебе, Диотима, что мне нужен учитель. Назови же мне причину и этого и всего другого, относящегося к любви!

— Так вот, — сказала она, — если ты убедился, что любовь по природе своей — это стремление к тому, о чем мы не раз уже говорили, то и тут тебе нечему удивляться. Ведь у животных, так же как и, у людей, смертная природа стремится стать по возможности бессмертной и вечной. А достичь этого она может только

одним путём — порождением, оставляя всякий раз новое вместо старого; ведь даже за то время, покуда о любом живом существе говорят, что оно живет и остается самим собой — человек, например, от младенчества до старости считается одним и тем же лицом — оно никогда не бывает одним и тем же, хоть и числится прежним, а всегда обновляется, что-то непременно теряя, будь то волосы, плоть, кости, кровь или вообще все телесное, да и не только телесное, но и то, что принадлежит душе: ни у кого не остаются без перемен ни его привычки и нрав, ни мнения, ни желания, ни радости, ни горести, ни страхи, всегда что-то появляется, а что-то утрачивается.

А еще удивительнее, однако, обстоит дело с нашими знаниями: мало того, что какие-то знания у нас появляются, а какие-то мы утрачиваем и, следовательно, никогда не бываем прежними и в отношении знаний, — такова же участь каждого вида знаний в отдельности. То, что называется упражнением, обусловлено не чем иным, как убылью знания, ибо забвение — это убыль какого-то знания, а упражнение, заставляя нас вновь вспоминать забытое, сохраняет нам знание настолько, что оно кажется прежним. Так вот, таким же образом сохраняется и все смертное: в отличие от божественного оно не остается всегда одним и тем же, но, устаревая и уходя, оставляет новое свое подобие. Вот каким способом, Сократ, — заключила она, — приобщается к бессмертию смертное — и тело, и все остальное. Другого способа нет. Не удивляйся же, что каждое живое существо по природе своей заботится о своем потомстве. Бессмертия ради сопутствует всему на свете рачительная эта любовь.

Выслушав ее речь, я пришел в изумление и сказал:

— Да неужели, премудрая Диотима, это действительно так?

И она отвечала, как отвечают истинные мудрецы:

— Можешь быть уверен в этом, Сократ. Возьми людское честолюбие — ты удивишься его бессмысленности, если не вспомнишь то, что я сказала, и упустишь из виду, как одержимы люди желанием сделать громким свое имя, «чтобы на вечное время стяжать бессмертную славу»⁷⁸, ради которой они готовы подвергать себя еще большим опасностям, чем ради своих детей, тратить деньги, сносить любые тяготы, умереть, наконец. Ты думаешь, — продол-

жала она, — Алкестиде захотелось бы умереть за Адмета, Ахиллу — вслед за Патроком, а вашему Кодру ⁷⁹ — ради будущего царства своих детей, если бы все они не надеялись оставить ту бессмертную память о своей добродетели, которую мы и сейчас сохраняем? Я думаю, — сказала она, — что все делают всё ради такой бессмертной славы об их добродетели, и, чем люди достойнее, тем больше они и делают. Бессмертие — вот чего они жаждут.

Те, у кого разрешиться от бремени стремится тело, — продолжала она, — обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и счастье и оставить о себе память на вечные времена. Беременные же духовно — ведь есть и такие, — пояснила она, — которые беременны духовно, и притом в большей даже мере, чем телесно, — беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разумение и прочие добродетели. Родителями их бывают все творцы и те из мастеров, которых можно назвать избретательными. Самое же важное и прекрасное — это разуместь, как управлять государством и домом, и называется это умение рассудительностью и справедливостью. Так вот, кто смолodu вынашивает эти качества, храня чистоту и с наступлением возмужалости, но испытывает страстное желание родить, тот, я думаю, тоже ищет везде прекрасное, в котором он мог бы разрешиться от бремени, ибо в безобразном он ни за что не родит. Беременный, он радуется прекрасному телу больше, чем безобразному, но особенно рад он, если такое тело встретится ему в сочетании с прекрасной, благородной и даровитой душой: для такого человека он сразу находит слова о добродетели, о том, каким должен быть и чему должен посвятить себя достойный муж, и принимается за его воспитание. Проводя время с таким человеком, он я думаю, соприкасается с прекрасным и родит на свет то, чем давно беременен. Всегда помня о своем друге, где бы тот ни был — далеко или близко, он сообща с ним растит свое детище, благодаря чему они гораздо ближе друг другу, чем мать и отец, и дружба между ними прочнее, потому что связывающие их дети прекраснее и бессмертнее. Да и каждый, пожалуй, предпочтет иметь таких детей, а не обычных, если подумает о Гомере, Гесиоде и других прекрасных поэтах, чье потомство ⁸⁰ достойно зависти, ибо оно приносит им бессмертную

славу и сохраняет память о них, потому что и само незабываемо и бессмертно. Или возьми, если угодно, — продолжала она, — детей, оставленных Ликургом в Лакедемонне, — детей, спасших Лакедемон и, можно сказать, всю Грецию⁸¹. В почете у вас и Солон, родитель ваших законов, а в разных других местах, будь то у греков или у варваров, почетом пользуется много других людей, совершивших множество прекрасных дел и породивших разнообразные добродетели. Не одно святилище воздвигнуто за таких детей этим людям, а за обычных детей никому еще не воздвигали святилищ.

Во все эти таинства любви можно, пожалуй, посвятить и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших, ради которых первые, если разобраться, и существуют на свете, то я не знаю, способен ли ты проникнуть в них. Сказать о них я, однако, скажу, — продолжала она, — за мной дело не станет. Так попытайся же следовать за мной, насколько сможешь.

Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться к идее прекрасного, то нелепо думать, будто красота у всех тел не одна и та же. Поняв это, он станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладает, ибо сочтет такую чрезмерную любовь ничтожной и мелкой. После этого он начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела, и, если ему попадется человек хорошей души, но не такой уж цветущий, он будет вполне доволен, полюбит его и станет заботиться о нем, стараясь родить такие суждения, которые делают юношей лучше, благодаря чему невольно постигнет красоту нравов и обычаев и, увидев, что все это прекрасное родственно между собою, будет считать красоту тела чем-то ничтожным. От нравов он должен перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук и, стремясь к красоте уже во всем ее многообразии, не быть больше ничтожным и жалким рабом чьей-либо привлекательности, плененным красотой одного какого-то мальчишки, человека или характера, а повернуть к открытому морю красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли, пока наконец, набравшись тут

сил и усовершенствовавшись, он не узрит того единственного знания, которое касается прекрасного, и вот какого прекрасного... Теперь, — сказала Диотима, — постарайся слушать меня как можно внимательнее.

Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, — нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает. И тот, кто благодаря правильной любви к юношам поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное, тот, пожалуй, почти у цели.

Вот каким путем нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе, дорогой Сократ, — продолжала мантинейка, — только и может жить человек, его увидевший. Ведь, увидев его, ты не сравнишь его ни со златотканой одеждой, ни с красивыми мальчиками и юношами, при виде которых ты теперь приходишь в восторг, и, как многие другие, кто любитесь своими возлюбленными и не отходит от них, согласился бы, если бы это было хоть сколько-нибудь возможно, не есть и не пить,

а только непрестанно смотреть на них и быть с ними. Так что же было бы, — спросила она, — если бы кому-нибудь довелось увидеть прекрасное само по себе прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором, если бы это божественное прекрасное можно было увидеть во всем его единообразии? Неужели ты думаешь, — сказала она, — что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак? А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он.

Вот что — да будет и тебе, Федр, и всем вам известно — рассказала мне Диотима, и я ей верю. А веря ей, я пытаюсь уверить и других, что в стремлении человеческой природы к такому уделу у нее вряд ли найдется лучший помощник, чем Эрот. Поэтому я утверждаю, что все должны чтить Эрота, и, будучи сам почитателем его владений и всячески в них подвизаясь, я и другим советую следовать моему примеру и, как могу, славлю могущество и мужество Эрота.

Если хочешь, Федр, считай эту речь похвальным словом Эроту, а нет — назови ее чем угодно, как заблагорассудится.

Когда Сократ кончил, все стали его хвалить, а Аристофан пытался что-то сказать, потому что в своем слове Сократ упомянул одно место из его речи. Вдруг наружную дверь застучали так громко, словно явилась целая ватага гуляк, и послышались звуки флейты.

— Эй, слуги, — сказал Агафон, — поглядите, кто там, и, если кто из своих, просите. А если нет, скажите, что мы уже не пьем, а прилегли отдохнуть.

Вскоре со двора донесся голос Алкивиада, который был сильно пьян и громко кричал, спрашивая, где Агафон, и требуя, чтобы его провели к Агафону. Его провели к ним вместе с флейтисткой, которая поддерживала его под руку, и другими его спутниками, и он, в каком-то пышном венке из плюща и фиалок и с великим множеством лент на голове⁸², остановился в дверях и сказал:

— Здравствуйте, друзья! Примете ли вы в компанию очень пьяного человека, или нам уйти? Но прежде мы увенчаем Агафона, ведь ради этого мы и явились! Вчера я не мог прийти, — продолжал он, — зато сейчас я пришел, и на голове у меня ленты, но я их сниму и украшу ими голову самого, так сказать, мудрого и красивого. Вы смеетесь надо мной, потому что я пьян? Ну что ж, смейтесь, я все равно прекрасно знаю, что я прав. Но скажите сразу, входить мне на таких условиях или лучше не надо? Будете вы пить со мной или нет?

Все зашумели, приглашая его войти и расположиться за столом, и Агафон тоже его пригласил.

И тогда он вошел, поддерживаемый рабами, и сразу же стал снимать с себя ленты, чтобы повязать ими Агафона; ленты свисали ему на глаза, а потому он не заметил Сократа и сел рядом с Агафоном, между ним и Сократом, который потеснился. Усевшись рядом с Агафоном, Алкивиад поцеловал его и украсил повязками. И Агафон сказал:

— Разуйте, слуги, Алкивиада, чтобы он возлег с нами третьим.

— С удовольствием, — сказал Алкивиад, — но кто же наш третий сотрапезник?

И, обернувшись, он увидел Сократа и, узнав его, вскочил на ноги и воскликнул:

— О, Геракл, что же это такое? Это ты, Сократ! Ты устроил мне засаду и здесь. Такая уж у тебя привычка — внезапно появляться там, где тебя никак не предполагаешь увидеть. Зачем ты явился на этот раз? И почему ты умудрился возлечь именно здесь, не рядом с Аристофаном или с кем-нибудь другим, кто смешон или нарочно смешит, а рядом с самым красивым из всех собравшихся?

И Сократ сказал:

— Постарайся защитить меня, Агафон, а то любовь этого человека стала для меня делом нешуточным. С тех пор как я полюбил его, мне нельзя ни взглянуть на красивого юношу, ни побеседовать с каким-либо красавцем, не вызывая неистовой ревности Алкивиада, который творит невесть что, ругает меня и доходит чуть ли не до рукоприкладства. Смотри же, как бы он и сейчас не натворил чего, помири нас, а если он пустит в ход силу, заступись за меня, ибо я не на шутку боюсь безумной влюбчивости этого человека.

— Нет, — сказал Алкивиад, — примирения между мной и тобой быть не может, но за сегодняшнее я отплачу тебе в другой раз. А сейчас, Агафон, — продолжал он, — дай мне часть твоих повязок, мы украсим ими и эту удивительную голову, чтобы владелец ее не упрекал меня за то, что тебя я украсил, а его, который побеждал своими речами решительно всех, и притом не только позавчера, как ты, а всегда, — его не украсил.

И, взяв несколько лент, он украсил ими Сократа и расположился за столом.

А расположившись, сказал:

— Э, друзья, да вы, кажется, трезвы. Это не годится, надо пить, такой уж у нас уговор. Пока вы как следует не напьетесь, распорядителем пира буду я. Итак, пусть Агафон велит принести чару побольше, если такая найдется. А впрочем, не нужно: лучше тащи-ка ты сюда, мальчик, вон ту холодильную чашу, — сказал он, увидев, что в нее войдет котил⁸³ восемь, если не больше.

Наполнив ее, он выпил сначала сам, а потом велел налить Сократу, сказав при этом:

— Сократу, друзья, затея моя нипочем. Он выпьет, сколько ему ни прикажешь, и не опьянеет ничуть.

Мальчик наполнил чашу, и Сократ выпил.

Тогда Эриксимах сказал:

— Что же это такое, Алкивиад? Неужели мы не будем ни беседовать за чашей, ни петь, а станем просто пить, как пьют для утоления жажды?

— А, Эриксимах, достойнейший сын достойнейшего и благороднейшего отца! Здравствуй, Эриксимах, — отозвался Алкивиад.

— Здравствуй, здравствуй, — сказал Эриксимах. — Но как же нам быть?

— Как ты прикажешь. Ведь тебя надо слушаться.

Стоит многих людей один врачеватель искусный⁸⁴.

Распоряжайся, как тебе будет угодно.

— Так слушай же, — сказал Эриксимах. — До твоего прихода мы решили, что каждый из нас по очереди, начиная справа, скажет,

как можно лучше, речь об Эроте и прославит его. И вот все мы уже свое сказали. Ты же речи не говорил, а выпить выпил. Поэтому было бы справедливо, чтобы ты ее произнес, а произнеся, дал любой наказ Сократу, а тот потом своему соседу справа, и так далее.

— Все это, Эриксимах, прекрасно, — отвечал Алкивиад, — но пьяному не по силам тягаться в красноречии с трезвым. А кроме того, дорогой мой, неужели ты поверил всему, что Сократ сейчас говорил? Разве ты не знаешь: что бы он тут ни говорил, все обстоит как раз наоборот. Ведь это он, стоит лишь мне при нем похвалить не его, а кого-нибудь другого, бога ли, человека ли, сразу же дает волю рукам.

— Молчал бы лучше, — сказал Сократ.

— Нет, что бы ты ни говорил, — возразил Алкивиад, — я никого не стану хвалить в твоем присутствии, клянусь Посейдоном.

— Ну что ж, — сказал Эриксимах, — в таком случае воздай хвалу Сократу.

— Что ты, Эриксимах! — воскликнул Алкивиад. — Неужели, по-твоему, я должен напасть на него и при вас отомстить ему?

— Послушай, — сказал Сократ, — что это ты задумал? Уж не собираешься ли ты высмеять меня в своем похвальном слове?

— Я собираюсь говорить правду, да не знаю, позволишь ли.

— Правду, — ответил Сократ, — я не только позволю, но и велю говорить.

Речь Алкивиада: панегирик Сократу

— Ну что ж, не премину, — сказал Алкивиад. — А ты поступай вот как. Едва только я скажу неправду, перебежь меня, если захочешь, и заяви, что тут я соврал, — умышленно врать я не стану. Но если я буду говорить несвязно, как подскажет память, не удивляйся. Не так-то легко перечислить по порядку все твои странности, да еще в таком состоянии.

Хвалить же, друзья мои, Сократа я попытаюсь путем сравнений. Он, верно, подумает, что я хочу посмеяться над ним, но к сравнениям я намерен прибегать ради истины, а совсем не для смеха.

Более всего, по-моему, он похож на тех силенов, какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают

с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках⁸⁵. Если раскрыть такого силена, то внутри у него оказываются изваяния богов. Так вот, Сократ похож, по-моему, на сатира Марсия. Что ты сходен с силенами внешне, Сократ, этого ты, пожалуй, и сам не станешь оспаривать. А что ты похож на них и в остальном, об этом послушай. Скажи, ты дерзкий человек или нет? Если ты не ответишь утвердительно, у меня найдутся свидетели. Далее, разве ты не флейтист? Флейтист, и притом куда более достойный удивления, чем Марсий. Тот завораживал людей силой своих уст, с помощью инструмента, как, впрочем, и ныне еще любой, кто играет его напевы. Те, которые играл Олимп, я, кстати сказать, тоже приписываю Марсию, как его учителю⁸⁶. Так вот, только напевы Марсия, играет ли их хороший флейтист или плохая флейтистка, одинаково увлекают слушателей и, благодаря тому, что они сами божественны, обнаруживают тех, кто испытывает потребность в богах и таинствах. Ты же ничем не отличаешься от Марсия, только достигаешь того же самого без всяких инструментов, одними речами. Когда мы, например, слушаем речь какого-нибудь другого оратора, даже очень хорошего, это никого из нас, правду сказать, не волнует. А слушая тебя или твои речи в чужом, хотя бы и очень плохом, пересказе, все мы, мужчины, и женщины, и юноши, бываем потрясены и увлечены. Что касается меня, друзья, то я, если бы не боялся показаться вам совсем пьяным, под клятвой рассказал бы вам, что я испытывал, да и теперь еще испытываю, от его речей. Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов⁸⁷, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу. И ты, Сократ, не скажешь, что это неправда. Да я и сейчас отлично знаю, что стоит лишь мне начать его слушать, как я не выдержу и впаду в такое же состояние. Ведь он заставит меня признать, что при всех моих недостатках я пренебрегаю самим собою и занимаюсь делами афинян. Поэтому я нарочно не слушаю его и пускаюсь от него, как от сирен, наутек, иначе я до самой старости

не отойду от него. И только перед ним одним испытываю я то, чего вот уж никто бы за мною не заподозрил, — чувство стыда. Я стыжусь только его, ибо сознаю, что ничем не могу опровергнуть его наставлений, а стоит мне покинуть его, соблазняюсь почестями, которые оказывает мне большинство. Да, да, я пускаюсь от него наутек, удираю, а когда вижу его, мне совестно, потому что я ведь был с ним согласен. И порою мне даже хочется, чтобы его вообще не стало на свете, хотя, с другой стороны, отлично знаю, что, случись это, я горевал бы гораздо больше. Одним словом, я и сам не ведаю, как мне относиться к этому человеку. Вот какое действие оказывает на меня и на многих других звуками своей флейты этот сатир. Послушайте теперь, как похож он на то, с чем я сравнил его, и какой удивительной силой он обладает. Поверьте, никто из вас не знает его, но я, раз уж начал, покажу вам, каков он.

Вы видите, что Сократ любит красивых, всегда норовит побыть с ними, восхищается ими, и в то же время ничего-де ему не известно и ни в чем он не смыслит. Не похож ли он этим на силена? Похож, и еще как! Ведь он только напускает на себя такой вид, поэтому он и похож на полное изваяние силена. А если его раскрыть, сколько рассудительности, дорогие сотрапезники, найдете вы у него внутри! Да будет вам известно, что ему совершенно неважно, красив человек или нет (вы даже не представляете себе, до какой степени это безразлично ему), богат ли и обладает ли каким-нибудь другим преимуществом, которое превозносит толпа. Все эти ценности он ни во что не ставит, считая, что и мы сами — ничто, но он этого не говорит, нет, он всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением.

Не знаю, доводилось ли кому-либо видеть таящиеся в нем изваяния, когда он раскрывался по-настоящему, а мне как-то раз довелось, и они показались мне такими божественными, золотыми, прекрасными и удивительными, что я решил сделать вскорости все, чего Сократ ни потребует. Полагая, что он зарится на цветущую мою красоту, я счел ее счастливым даром и великой своей удачей: ведь благодаря ей я мог бы, уступив Сократу, услышать от него все, что он знает. Вот какого я был о своей красоте невероятного мнения. С такими-то мыслями я однажды и отпустил провожатого, без которого я до той поры не встречался с Сократом, и остался

с ним с глаза на глаз — скажу уж вам, так и быть, всю правду, поэтому будьте внимательны, а ты, Сократ, если соври, поправь меня.

Итак, друзья, мы оказались наедине, и я ждал, что вот-вот он заговорит со мной так, как говорят без свидетелей влюбленные с теми, в кого они влюблены, и радовался заранее. Но ничего подобного не случилось; проведя со мной день в обычных беседах, он удалился. После этого я пригласил его поупражняться вместе в гимнастике и упражнялся с ним вместе, надеясь тут чего-то добиться. И, упражняясь, он часто боролся со мной, когда никого поблизости не было. И что же? На том все и кончилось. Ничего таким путем не достигнув, я решил пойти на него приступом и не отступать от начатого, а узнать, наконец, в чем тут дело. И вот я приглашаю его поужинать со мной — ну прямо как влюбленный, готовящий ловушку любимому. Хотя и эту просьбу выполнил он не сразу, но в конце концов все-таки принял мое приглашение. Когда он явился в первый раз, то после ужина пожелал уйти, и я, застеснявшись, тогда отпустил его. Залучив его к себе во второй раз, я после ужина болтал с ним до поздней ночи, а когда он собрался уходить, я сослался на поздний час и заставил его остаться. Он лег на соседнее с моим ложе, на котором возлежал и во время обеда, и никто, кроме нас, в комнате этой не спал...

Все, что я сообщил до сих пор, можно смело рассказывать кому угодно, а вот дальнейшего вы не услышали бы от меня, если бы, во-первых, вино не было, как говорится правдиво, причем не только с детьми, но и без них⁸⁸, а во-вторых, если бы мне не казалось несправедливым замалчивать великолепный поступок Сократа, раз уж я взялся произнести ему похвальное слово. Вдобавок я испытываю сейчас то же, что человек, укушенный гадюкой. Говорят, что тот, с кем это случилось, рассказывает о своих ощущениях только тем, кто испытал то же на себе, ибо только они способны понять его и простить, что бы он ни наделал и ни наговорил от боли. Ну, я был укушен чувствительнее, чем кто бы то ни было, и притом в самое чувствительное место — в сердце, в душу — называйте, как хотите, укушен и ранен философскими речами, которые впиваются в молодые достаточно одаренные души сильнее, чем змея, и могут заставить делать и говорить все, что угодно. С другой стороны, передо мной сейчас такие люди, как Федр, Агафон, Эрик-

симах, Павсаний, Аристодем, Аритофан и другие, не говоря уже о самом Сократе: все вы одержимы философским неистовством, а потому и слушайте все! Ведь вы простите мне то, что я тогда сделал и о чем сейчас расскажу. Что же касается слуг и всех прочих непосвященных невежд, то пусть они свои уши замкнут большими воротами⁸⁹.

Итак, друзья, когда светильник погас и слуги вышли, я решил не хитрить с ним больше и сказать о своих намерениях без обиняков.

— Ты спишь, Сократ? — спросил я, потормошив его.

— Нет еще, — отвечал он.

— Ты знаешь, что я задумал?

— Что же? — спросил он.

— Мне кажется, — отвечал я, — что ты единственный достойный меня поклонник, и, по-моему, ты не решаешься заговорить об этом со мной. Что же до меня, то, на мой взгляд, было бы величайшей глупостью отказать тебе в этом: ведь я не отказал бы тебе, нуждайся ты в моем имуществе или в моих друзьях. Для меня нет ничего важнее, чем достичь как можно большего совершенства, а тут, я думаю, мне никто не сумеет помочь лучше тебя. Вот почему, откажи я такому человеку, я гораздо больше стыдился бы людей умных, чем стыдился бы глупой толпы, ему уступив.

На это он ответил с обычным своим лукавством:

— Дорогой мой Алкивиад, ты, видно, и в самом деле не глуп, если то, что ты сказал обо мне, — правда, и во мне действительно скрыта какая-то сила, которая способна сделать тебя благороднее, — то есть если ты усмотрел во мне какую-то удивительную красоту, совершенно отличную от твоей миловидности. Так вот, если, увидев ее, ты стараешься вступить со мною в общение и обменивать красоту на красоту, — значит, ты хочешь получить куда большую, чем я, выгоду, приобрести настоящую красоту ценой кажущейся и задумал поистине выменять медь на золото. Но приглядишься ко мне получше, милейший, чтобы от тебя не укрылось мое ничтожество. Зрение рассудка становится острым тогда, когда глаза начинают уже терять свою зоркость, а тебе до этого еще далеко.

На это я ответил ему:

— Ну что ж, я, во всяком случае, сказал то, что думал. А уж ты сам решай, как будет, по-твоему, лучше и мне и тебе.

— Вот это, — сказал он, — правильно. И впредь мы будем сначала советоваться, а потом уже поступать так, как нам покажется лучше, — и в этом деле, и во всех остальных.

Обменявшись с ним такими речами, я вообразил, что мои слова ранили его не хуже стрел. Я встал и, не дав ему ничего сказать, накинул этот свой гиматий — дело было зимой, — лег под его потертый плащ и, обеими руками обняв этого поистине божественного, удивительного человека, пролежал так всю ночь. И на этот раз, Сократ, ты тоже не скажешь, что я лгу. Так вот, несмотря на все эти мои усилия, он одержал верх, пренебрег цветущей моей красотой, презрительно посмеялся над ней. А я-то думал, что она хоть что-то да значит, судьи, — да, да, судьи Сократовой заносчивости, — ибо, клянусь вам всеми богами и богинями, — проспав с Сократом всю ночь, я встал точно таким же, как если бы спал с отцом или со старшим братом.

В каком я был, по-вашему, после этого расположении духа, если, с одной стороны, я чувствовал себя обиженным, а с другой — восхищался характером, благоразумием и мужественным поведением этого человека, равного которому по силе ума и самообладанию я никогда до сих пор и не чаял встретить? Я не мог ни сердиться на него, ни отказаться от его общества, а способа привязать его к себе у меня не было. Ведь я же прекрасно знал, что подкупить его деньгами еще невозможнее, чем ранить Аякса мечом⁹¹, а когда я пустил в ход то, на чем единственно надеялся поймать его, он ускользнул от меня. Я был беспомощен и растерян, он покори́л меня так, как никто никогда не покорял.

Все это произошло еще до того, как нам довелось отправиться с ним в поход на Потидею⁹² и вместе там столоваться. Начну с того, что выносливостью он превосходил не только меня, но и вообще всех. Когда мы оказывались отрезаны и поневоле, как это бывает в походах, голодали, никто не мог сравниться с ним выдержкой. Зато когда всего бывало вдоволь, он один бывал способен всем насладиться; до выпивки он не был охотник, но уж когда его принуждали пить, оставлял всех позади, и, что самое удивительное, никто никогда не видел Сократа пьяным. Это, кстати сказать, наверно, сейчас подтвердится. Точно так же и зимний холод — зимы там жестокие — он переносил удивительно стойко, и однажды, когда стояла страшная стужа и другие либо вооб-

ще не выходили наружу, либо выходили, напялив на себя невесть сколько одежды и обуви, обмотав ноги войлоком и овчинами, он выходил в такую погоду в обычном своем плаще и босиком шаггал по льду легче, чем другие обувшись. И воины косо глядели на него, думая, что он глумится над ними... Но довольно об этом. Послушайте теперь

...что он,

Дерзко-решительный муж, наконец предпринял и исполнил ⁹³

во время того же похода. Как-то утром он о чем-то задумался и, погрузившись в свои мысли, застыл на месте, и, так как дело у него не шло на лад, он не прекращал своих поисков и все стоял и стоял. Наступил уже полдень, и люди, которым это бросалось в глаза, удивленно говорили друг другу, что Сократ с самого утра стоит на одном месте и о чем-то раздумывает. Наконец вечером, уже поужинав, некоторые ионийцы — дело было летом — вынесли свои подстилки на воздух, чтобы поспать в прохладе и заодно понаблюдать за Сократом, будет ли он стоять на том же месте и ночью. И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода Солнца, а потом, помолвившись Солнцу, ушел.

А хотите знать, каков он в бою? Тут тоже нужно отдать ему должное. В той битве, за которую меня наградили военачальники, спас меня не кто иной, как Сократ: не захотев бросить меня, раненого, он вынес с поля боя и мое оружие, и меня самого. Я и тогда, Сократ, требовал от военачальников, чтобы они присудили награду тебе, — тут ты не можешь ни упрекнуть меня, ни сказать, что я лгу, — но они, считаясь с моим высоким положением, хотели присудить ее мне, а ты сам еще сильнее, чем они, ратовал за то, чтобы наградили меня, а не тебя.

Особенно же стоило посмотреть на Сократа, друга, когда наше войско, обратившись в бегство, отступало от Делия. Я был тогда в коннице, а он в тяжелой пехоте. Он уходил вместе с Лахетом ⁹⁴, когда наши уже разбрелись. И вот я встречаю обоих и, едва их завидев, призываю их не падать духом и говорю, что не брошу их. Вот тут-то Сократ и показал мне себя с еще лучшей стороны, чем в Потидее, — сам я был в меньшей опасности, потому что ехал

верхом. Насколько, прежде всего было у него больше самообладания, чем у Лахета. Кроме того, мне казалось, что и там, так же как здесь он шагал, говоря твоими, Аристофан, словами, «чинно глядя то влево, то вправо», то есть спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя, и поэтому оба они благополучно завершили отход. Ведь тех, кто так себя держит, на войне обычно не трогают, преследуют тех, кто бежит без оглядки.

В похвальном слове Сократу можно назвать и много других удивительных его качеств. Но иное можно, вероятно, сказать и о ком-либо другом, а вот то, что он не похож ни на кого из людей, древних или ныне здравствующих, — это самое поразительное. С Ахиллом, например, можно сопоставить Брасида и других, с Периклом — Нестора и Антенора ⁹⁶, да и другие найдутся; и всех прочих тоже можно таким же образом с кем-то сравнить. А Сократ и в повадке своей, и в речах настолько своеобразен, что ни среди древних, ни среди ныне живущих не найдешь человека, хотя бы отдаленно похожего на него. Сравнить его можно, как я это и делаю, не с людьми, а с силенами и сатирами — и его самого, и его речи.

Кстати сказать, вначале я не упомянул, что и речи его больше всего похожи на раскрывающихся силенов. В самом деле, если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру такого наглеца сатира. На языке у него вечно какие-то выючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны, что они таят в себе множество изваяний добродетели и касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства.

Вот что я могу сказать в похвалу Сократу, друзья, и, с другой стороны, в упрек ему, поскольку попутно я рассказал вам, как он меня обидел. Обошелся он так, впрочем, не только со мной, но

и с Хармидом, сыном Главкона, и с Евтидемом, сыном Дикола ⁹⁷, и со многими другими: обманывая их, он ведет себя сначала как их поклонник, а потом сам становится скорее предметом любви, чем поклонником. Советую и тебе, Агафон, не попадаться ему на удочку, а, зная наш опыт, быть начеку, чтобы не подтвердить поговорки: «Горьким опытом дитя учится» ⁹⁸.

Заключительная сцена

Когда Алкивиад кончил, все посмеялись по поводу его откровенных признаний, потому что он все еще был, казалось, влюблен в Сократа. А Сократ сказал:

— Мне кажется, Алкивиад, что ты совершенно трезв. Иначе бы так хитро не крутился вокруг да около, чтобы затемнить то, ради чего ты все это говорил и о чем как бы невзначай упомянул в конце, словно всю свою речь ты произнес не для того, чтобы посеять разнь между мною и Агафоном, считая, что я должен любить тебя, и никого больше, а Агафона — ты и больше никто. Но хитрость эта тебе не удалась, смысл твоей сатирико-силеновской драмы яснее ясного. Так не дай же ему, дорогой Агафон, добиться своего, смотри, чтобы нас с тобой никто не поссорил.

— Пожалуй, ты прав, Сократ, — сказал Агафон. — Наверное, он для того и возлег между мной и тобой, чтобы нас разлучить. Так вот, назло ему, я пройду к тебе и возлягу рядом с тобой.

— Конечно, — отвечал Сократ, — располагайся вот здесь, ниже меня.

— О, Зевс! — воскликнул Алкивиад. — Как он опять со мной обращается! Он считает своим долгом всегда меня побивать. Но пусть тогда Агафон возляжет хотя бы уж между нами, поразительный ты человек!

— Нет, так не выйдет, — сказал Сократ. — Ведь ты же произнес похвальное слово мне, а я в свою очередь должен воздать хвалу своему соседу справа. Если же Агафон возляжет ниже тебя, то ему придется воздавать мне хвалу во второй раз, не услышав моего похвального слова ему. Уступи же, милейший, и не завидуй этому юноше, когда я буду хвалить его. А мне очень хочется произнести в его честь похвальное слово.

— Увы, Алкивиад! — воскликнул Агафон. — Остаться здесь мне никак нельзя, теперь-то уж я непременно пересяду, чтобы Сократ произнес в мою честь похвальное слово.

— Обычное дело, — сказал Алкивиад. — Где Сократ, там другой на красавца лучше не зарься. Вот и сейчас он без труда нашел убедительный предлог уложить Агафона возле себя.

После этого Агафон встал, чтобы возлечь рядом с Сократом. Но вдруг к дверям подошла большая толпа веселых гуляк и, застав их открытыми — кто-то как раз выходил, — ввалилась прямо в дом и расположилась среди пирующих. Тут поднялся страшный шум, и пить уже пришлось без всякого порядка, вино полилось рекой. Эриксимах, Федр и некоторые другие ушли, по словам Аристодема, домой, а сам он уснул и проспал очень долго, тем более что ночи тогда были длинные.

Проснулся он на рассвете, когда уже пели петухи, а проснувшись, увидел, что одни спят, другие разошлись по домам, а бодрствуют еще только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая ее по кругу слева направо, причем Сократ ведет с ними беседу. Всех его речей Аристомем не запомнил, потому что не слышал их начала и к тому же подремывал. Суть же беседы, сказал он, состояла в том, что Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию и что искусный трагический поэт является также и поэтом комическим. Оба по необходимости признали это, уже не очень следя за его рассуждениями: их клонило ко сну, и сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон.

Сократ же, оставив их спящими, встал и ушел, а он, Аристомем, по своему обыкновению, за ним последовал. Придя в Ликей¹⁰⁰ и умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть.

ПРИМЕЧАНИЕ

УЧЕНИЕ О ПРЕДЕЛЕ

«Пир» и «Федр» Платона настолько полны всякого литературного, риторического, художественного, философского (и, в частности, логического) содержания, что более или менее полный анализ этих диалогов требует целого большого исследования. В связи с характером настоящего издания мы сможем коснуться только философской стороны этих диалогов, и притом по преимуществу логических конструкций. Общее мнение всех исследователей относительно хронологии этих диалогов сводится к тому, что здесь перед нами выступает зрелый Платон, совершивший уже свою первую сицилийскую поездку, т. е. диалоги относятся приблизительно к середине 80-х годов IV в., когда Платону уже за 40 лет. Эта зрелость сказывается и на логических методах обоих диалогов. Платон, вообще говоря, с большой неохотой пускался в чисто абстрактную логику. Эта последняя всегда таится у него под густым покровом мифолого-поэтических и символических образов. Но, задавая себе вопрос, в чем же заключается основная логическая конструкция «Пира», и стараясь извлечь ее из богатейшей художественной ткани диалога, мы, кажется, не ошибемся, если обратим главное свое внимание на изображаемое здесь восхождение от материального мира к идеальному.

То, что Платон уже давно выдвинул понятие идеи (или эйдоса), — это мы знаем по предыдущим диалогам. Однако в самом содержательном из них — «Федоне», если подойти к нему со всей логической строгостью, Платон в конце концов все еще ограничивается почти только указанием на самый принцип необходимости признать для всякой вещи (в том числе для души и жизни) также и ее идею. Но для характеристики души и жизни, а особенно для учения о бессмертии души, этого было, как мы видели, маловато.

Ведь и всякая ничтожная и существующая лишь в течение незначительного времени вещь тоже имеет свою идею, тем не менее такие вещи временны и уничтожить их ничего не стоит. На стадии даже «Федона» Платон далеко еще не использовал всех логических возможностей, которые возникают у философа после того, как он различил вещь и идею вещи.

Что касается «Пира», то Платон использует здесь по крайней мере одну очень важную возможность, а именно толкует идею вещи как предел ее становления. Понятие предела хорошо известно не только нашим теперешним математикам. Оно хорошо было знакомо и Платону. Он знал, что известная последовательность величин, возрастающая по определенному закону, может быть продолжена в бесконечность и может как угодно близко подходить к основному пределу, тем не менее никогда его не достигая. Вот это толкование идеи вещи как ее бесконечного предела и составляет философско-логическое содержание «Пира».

Что такая позиция гораздо богаче «Федона», это совершенно ясно. И что Платон своим «Пиром» сделал значительный вклад в историю логики, в этом не может быть никакого сомнения. Но, будучи поэтом и мифологом, будучи ритором и драматургом, Платон облек это вечное стремление вещи к ее пределу в то, что из всех бытовых областей больше всего отличается бесконечным стремлением, и стремлением максимально напряженным, а именно отнес его к области любовных отношений: любовь ведь тоже есть вечное стремление и тоже всегда имеет определенную цель, хотя и достигает ее весьма редко и ненадолго.

Попробуем представить себе в ясной форме композиционную структуру «Пира», так, чтобы отдать должное и художественно-мифологическому творчеству Платона, и кроющейся здесь весьма интенсивной логике предела.

Композиция диалога

В отличие от прочих произведений Платона композиция «Пира» весьма легко поддается анализу ввиду того, что между небольшим вступлением и таким же заключением в нем содержится семь речей на одну и ту же тему.

I. Вступление

1. Встреча некоего Аполлодора из Фалера с неким Главконом (не тем, который изображен в «Государстве» в качестве брата Платона), просьба последнего рассказать о пире в доме Агафона и согласие Аполлодора сделать это, со слов некоего Аристодема из Кидарфин, лично присутствовавшего на этом пире.

2. Рассказ Аристодема об обстоятельствах, предшествовавших пиру: встреча Аристодема с Сократом, приглашение его этим последним на пир, опоздание Сократа на пир (Сократ, как известно, часто прерывал разговор ради молчаливого раздумья), любезная встреча Аристодема в доме Агафона и предложение Павсания не просто заниматься пиршеством, но каждому из его главных участников произнести похвальную речь Эроту (Эросу), богу любви.

II. Речь Федра

Древнейшее происхождение Эрота; величайший моральный авторитет и ни с чем не сравнимая жизненная сила бога любви: «любящий божественнее любимого, потому что вдохновлен богом», а любимый благороден своей преданностью любящему.

III. Речь Павсания

Так как ничто само по себе ни прекрасно, ни безобразно, то критерием прекрасного Эрота служит происхождение его от Афродиты Небесной в отличие от вульгарного Эрота, сына Афродиты Пошлой. Небесная любовь есть любовь к мужчине, который прекраснее, умнее женщины, т. е. достойная и благородная любовь к юноше. Влюбленному все позволено, но только в сфере души и ума, бескорыстно, ради мудрости и совершенства, а не ради тела.

IV. Речь Эриксимаха

После эпизода с икотой Аристофана Эриксимах говорит о наличии Эрота не только в человеке, но и во всей природе, во всем бытии. Разделение двух Эротов должно подчиняться необходимости для них быть в постоянной взаимной гармонии, и это касается не только медицины, но и гимнастики и музыки. Благодетельность двух Эротов возможна только при условии их гармонии также и в смысле правильного чередования времени года и полезного для

человека состояния атмосферы. Наконец, жертвоприношения и гадания тоже являются актами любовно-гармонического единения людей и богов.

V. Речь Аристофана

После шутивного пререкания с Эриксимахом Аристофан сочиняет миф о первобытном существовании людей одновременно в виде мужчин и женщин, или в виде андрогинов. Поскольку люди в этом виде были очень сильны и злоумышляли против Зевса, последний рассекает каждого андрогина на две половины, разбрасывает их по всему миру и заставляет их вечно искать друг друга для восстановления их прежней полноты и могущества. Поэтому Эрот есть стремление рассеченных человеческих половин одна к другой ради восстановления целостности, что, однако, возможно при условии почитания богов, которые в случае нашего нечестия могут рассечь нас на еще более мелкие части.

VI. Речь Агафона

После небольшой интермедии Агафон в отличие от предыдущих ораторов перечисляет отдельные существенные свойства Эрота: красоту, вечную молодость, нежность, гибкость тела, совершенство, непризнание им никакого насилия, справедливость, рассудительность и храбрость, мудрость как в мусических искусствах, так и в порождении всего живого, во всех искусствах и ремеслах и в упорядочении всех дел богов. Перечисляются и разные другие прекрасные и совершенные свойства Эрота.

VII. Речь Сократа

1. Пролог речи. Поскольку всякое стремление есть стремление к чему-нибудь, чем не обладаешь, а Эрот есть стремление к красоте и благу, то Эрот сам по себе еще не есть красота или благо.

2. Срединная природа Эрота как сына небесного Пороса — Богатства и земной Пении — Бедности.

3. Вытекающая отсюда цель Эрота: овладение благом, но не каким-нибудь отдельным, а всяким благом и вечное обладание им.

4. А так как вечностью нельзя овладеть сразу, то люди овладевают ею постепенно, т. е. зачиная и порождая вместо себя другое.

Значит, Эрот есть любовь к вечному порождению в красоте ради бессмертия, к порождению как телесному, так и духовному, включая любовь к поэтическому творчеству и общественно-государственному законодательству.

5. Учение об эротической иерархии: от одного прекрасного тела ко всем прекрасным телам, отсюда — к прекрасным душам, от душ — к наукам и от отдельных наук — к пределу всех наук, к идее прекрасного, которая уже не подвержена никаким изменениям, но существует вечно и неизменно.

6. Заключение. О необходимости почитать Эрота.

VIII. Речь Алкивиада

Инцидент с Алкивиадом, который ворвался на пир Агафона в пьяном виде и в окружении буйной ватаги.

1. Сравнение Сократа с силенами и сатиром Марсием. Сократ пользуется для завораживания слушателей не флейтой, а речами, заставляя жить людей по-новому и стыдиться своих неблагоприятных поступков.

2. Характеристика иронии Сократа не только в его речах, но и в его личных отношениях с Алкивиадом.

3. Небывалая физическая выносливость Сократа и его героическое поведение на войне.

4. Заключение. О ни с чем не сравнимой индивидуальности Сократа и снова о его иронии.

IX. Заключительная сцена

Критические замечания к диалогу

1) Прежде всего обращает на себя внимание необычайная *логическая последовательность* как в пределах каждой из семи речей, так и в соотношении всех речей. Но эта логическая последовательность легко может представиться читателю «Пира» мнимой, если он не учтет множества разного рода недоказанных предпосылок, малопонятных в настоящее время, но вполне очевидных во времена Платона.

Первая речь, а именно речь Федра, пока еще лишена аналитической силы и выставляет только самые общие свойства Эроса, о которых все тогда говорили, начиная с времен безраздельного господства мифологии. Так как объективный мир представлялся в древности максимально конкретным и максимально чувственным, то несколько не удивительно, что все движения в мире мыслились в виде результата любовного влечения. Говорим же мы о всемирной тяготении, которое представлялось очевидным и в те времена, но только как тяготение любовное. Поэтому неудивительно, что Эрот трактуется в речи Федра как принцип и максимально древний, и максимально могущественный. Стоит только учесть мифологическую природу древнего мышления, как вся речь Федра представляется нам и логичной, и последовательной, и самоочевидной.

2) Ясно, однако, что даже с тогдашней точки зрения подобная теория Эроса представлялась слишком уж общей и чуждой всякого анализа. Естественнее всего было различить в Эроде высшее и низшее начало. Мифология подсказывала, что высшее есть нечто пространственно высшее, т. е. небесное; а традиционное для античного мира учение о превосходстве мужского над женским (для нас это сейчас только остаток эпохи патриархата) подсказывало, что высшее — это обязательно мужское. Значит, ясно, что высший Эрот — это любовь между мужчинами. А так как ко времени Платона уже давно научились отличать психическое от телесного и ценить первое выше второго, то мужская любовь и оказалась в речи Павсания любовью максимально духовной. Историк философии прекрасно понимает всю неизбежную логичность речи Павсания, формулирующей нам непонятное уже теперь тождество небесного, мужского и духовного.

3) Дальнейшее будет только углублять сказанное Павсанием. Во-первых, нужно было уточнить положение о противоположностях у Эроса, переводя его с языка мифологии на язык гораздо более развитого мышления, а именно на язык натурфилософии, по примеру противоположностей холодного и теплого, влажного и сухого и др. Тем самым Эрот с характерными для него противоположностями получал уже космическое значение, чему и посвящена речь Эриксимаха. Во-вторых, намеченные здесь космические

противоположности нельзя было мыслить дуалистически, а нужно было уравновесить их при помощи теории гармонического единства высшего и низшего, показав к тому же всю неизбежность этого гармонического принципа Эрота и страстную устремленность к нему тех, кто оказался во власти Эрота. Обе мысли талантливо выражены в речи Аристофана с его учением о первобытных андрогинах, об их рассечении пополам и о страстном стремлении людей найти принадлежащую им искони половину.

Таким образом, общий итог первых четырех речей сводится к тому, что Эрот есть исконная мировая цельность, зовущая к единению любящие пары на основе их неодолимого взаимного влечения и искания всеобщей и блаженной безмятежности.

4) Дальнейшее развитие этой позиции, достигнутой первыми четырьмя речами, требовало прежде всего конкретизации Эрота как чисто жизненного человеческого стремления, а во-вторых, толкования его при помощи общефилософского метода, не ограниченного даже и натурфилософией. Речь Агафона, пятая по порядку, с большим блеском рисует нам все отдельные свойства Эрота как с эстетической, так и с этической точки зрения. Но чем более подробно рассматривались такие диковинные свойства Эрота, тем больше возникала потребность дать их в синтетическом виде, так, чтобы все они вытекали из единого и непреложного принципа. Этим как раз и занимается Сократ, речь которого вооружена гораздо более сложным методом, чем натурфилософия, а именно методом трансцендентальной диалектики.

5) Речь Сократа об Эроте также удивляет нас своей неопровержимой логичностью. Но здесь необходимо еще больше, чем в других случаях, уяснить себе точку зрения Платона, чтобы отчетливо представить себе все недоказанные для нас, но для тогдашних времен очевиднейшие предпосылки, при наличии которых только и можно уловить всю логическую последовательность концепции Сократа. Эти предпосылки сводятся в основном к античному созерцательному, но в то же самое время и *вещественному онтологизму*, который, будучи применяем к самым невинным логическим конструкциям, тотчас же превращает их в мифологию, какая бы строгая логическая последовательность ни была свойственна им как таковым.

Первый шаг этой диалектики заключается в том, что всякое стремление (а значит, и Эрот) имеет свой предмет. И далее, если что-нибудь к чему-нибудь стремится, то оно его отчасти уже имеет (а именно в виде цели), отчасти еще не имеет. Без этого обладания и необладания не может существовать вообще никакого стремления. Значит, Эрот еще не есть сама красота, но есть нечто промежуточное между красотой и безобразием, между блаженной полнотой и вечно ищущей бедностью. Тут у Платона, правда, сразу же рождается миф о Поросе и Пении. Миф этот бесконечно далек от наивности первобытного мышления и, с нашей точки зрения, является только поэтической иллюстрацией того диалектического единства противоположностей, без которого невозможен сам Эрот как стремление. Однако, несомненно, миф о Поросе и Пении свидетельствует о созерцательно-вещественном онтологизме.

Далее у Платона следует самая простая концепция. Все живое, пока оно живо, стремится порождать, так как оно смертно, а ему хочется утвердить себя навсегда. Но Платон, конечно, не может остаться на почве такого простого и абстрактного умозаключения. Если любовь всегда стремится порождать, значит, рассуждает он, существует вечность, ради воплощения которой только и существуют все порождения любви, физические и нефизические. Здесь опять в самой наглядной форме проявляет себя античный созерцательно-вещественный онтологизм.

Так и возникла в платоновском «Пире» знаменитая иерархия красоты, ставшая популярной на целые тысячелетия. Сначала нам нравятся физические тела. Однако говорить о данном теле можно только тогда, когда имеется представление о теле вообще. Физическое тело, взятое само по себе, с точки зрения Платона, инертно и неподвижно, но, поскольку все тела активны и подвижны, должно существовать то начало, которое ими движет; и начало это уже нетелесное, нефизическое. Для Платона, как и для всей античности, таким самодвижущим началом было то, что называлось душой. Без этой предпосылки тогдашние мыслители вообще не допускали жизни и бытия, хотя сущность души понимается по-разному. Значит, переход от одного прекрасного тела к другим прекрасным телам и к прекрасному телу вообще, а отсюда переход от прекрасных тел к прекрасным душам и прекрасной душе вообще, — этот переход

для Платона вполне необходим и вполне логичен. Но ведь душа движется и движет все другое. Существует и нечто неподвижное, подобно тому (добавим от себя) как белый цвет предполагает черный, верх предполагает низ и т. д. Но вот оказывается, что это неподвижное в душе есть не что иное, как науки, а все науки тоже предполагают для себя такой же вечный и неподвижный предмет, который они и призваны осознавать. Все это, по крайней мере в известном отношении, может представляться вполне логичным. Однако созерцательно-вещественный онтологизм заставляет Платона и здесь учить о пределе всех наук как о вечной и неподвижной идее красоты. Этим самым Платон снова соскальзывает с чисто логического пути на путь мифологии, и его предельная идея красоты, доказанная им с полной логической безупречностью, вдруг предстает перед нами в таком виде, на который нас одно лишь логическое умозаключение вовсе не уполномочивало. Появляется учение о вечном и идеальном царстве красоты, с которым согласится не всякий логик и которое не может обойтись без пусть недоказанной, но зато для Платона аксиоматической мифологии красоты, возникающей на почве безудержного созерцательно-субстанциального онтологизма.

Так приходится отделять у Платона логически безупречное доказательство от внелогической мифологии, хотя в этом учении Платона о вечной идее красоты вовсе нет такого разделения логики и мифологии. Да и на самом деле здесь, конечно, не просто мифология. Это такая мифология, которая не является наивной и дорефлективной, но которая уже конструирована логически, диалектически, трансцендентально. Ведь кантовский трансцендентализм ставил своей целью формулировать условия возможности мыслить те или иные предметы. У Платона так и получается: чтобы мыслить тело, надо уже иметь понятие тела, чтобы мыслить понятие тела, уже надо иметь понятие души; чтобы мыслить душу, уже надо иметь идею души, и чтобы мыслить идею души, необходимо мыслить идею самое по себе. Это есть самый настоящий трансцендентализм, и, если угодно, диалектический трансцендентализм, но только у Канта предельные идеи суть порождения субъективного разума, а у Платона они объективны. У Канта — субъективный априоризм идей разума, у Платона же — объективный априоризм идей разума в самом бытии, в природе. Платон отличается

от Канта тем, что у него мыслится некоторая априорная идеальная природа, делающая у него впервые возможной и апостериорную чувственную природу. На то мы и говорим, что платонизм — это объективный идеализм.

6) Однако тот, кто хотел бы свести учение Платона к абстрактно-понятийному объективному идеализму, будет весьма разочарован после прочтения седьмой речи в «Пире», а именно речи Алкивиада. Философская концепция Алкивиада заключается в том, что кроме обычного совпадения внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, идеального и реального жизнь заставляет признать еще и их необычайно разнообразную и жизненно-красочную противоречивость. Сократ, казалось бы, есть идеальный мудрец, который только и знает, что конструирует разного рода логические категории объективного идеализма. В значительной мере Сократ таковым и является как исторически, так и в изображении Алкивиада. И тем не менее вся эта сократо-платоновская трансцендентальная диалектика и мифология дана в форме чрезвычайно глубокой и острой общежизненной иронии, прекрасно доказывающей нам, что Платон не просто объективный идеалист в логическом смысле этого слова, но и очень страстная, противоречивая, вечно ищущая натура. Объективный идеализм, как он дан в «Пире», кроме трансцендентально-диалектического учения об идеях пронизан от начала до конца мучительно сладостным ощущением жизни, в которой идеальное и материальное безнадежно спутано и перемешано — иной раз даже до полной неразличимости. Это подтверждается еще и тем как бы случайно брошенным замечанием Сократа о том, что истинный создатель трагедии должен быть создателем также истинной комедии, что, с нашей точки зрения, представляет собой не просто случайный афоризм Платона, но является подлинным итогом всей философии идей в «Пире».

7) Все же с логической точки зрения наиболее оригинален текст об иерархии Эрота, которая кончается вечной идеей красоты. Отвлекаясь от платоновской поэзии, мифологии, риторики и драматургии, чтобы формулировать основное логическое содержание «Пира», мы обнаруживаем то, чего не имели в предыдущих диалогах или что имели в зачаточной форме. Именно идея вещи представлена здесь как предел становления вещи. А против понятия предела уже не

сможет возразить никакой современной нам математик и никакой философ. Следовательно, здесь одно из огромных достижений Платона, которое не умрет никогда, в какие бы мифолого-поэтические, символические и риторико-драматургические одеяния оно ни было фактически облечено в конкретном тексте платоновских диалогов.

Диалог «Пир» принадлежит к тому жанру застольных бесед (симпосий), которому положил начало Платон и который имел аналогии не только на греческой, но и на римской почве, не только в литературе античности, но и в христианской литературе периода становления средневековья. Современник Платона и ученик Сократа Ксенофонт Афинский также оставил диалог «Пир», где среди участников его мы находим Сократа (*Convivium // Xenophontis scripta minora/ Ed. Thalheim. Fasc. 1. Lipsiae, 1920. Русск. пер. С. И. Соболевского см. в изд.: Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М., 1935*). В I в. н. э. Плутарх пишет «Пир семи мудрецов» (*Septem sapientium convivium // Plutarchi chaeronensis moralia / Rec. et emend. W. Paton etc. Vol. I. Leipzig, 1974*) и «Девять книг пиршественных вопросов» (*Quaestio-num convivalium libri IX // Op. cit./ Rec. C. Hubert. Vol. IV. Leipzig, 1971*). Сатирик Лукиан тоже автор «Пира» (*Luciani opera / Ed. Jacobitz. Lipsiae, 1913. III 2*), а римлянин Петроний (I в. н. э.) в «Сатириконе» рисует роскошное пиршество Тримальхиона. Атеней (III в. н. э.) — автор сочинения в 15 книгах «Софисты за пиршественным столом» (*Athenaeus. The deipnosophists / By B. Gulick. I — VII. London, 1957 — 1963*). Грек Макробий (V в. н. э.) издает на латинском языке семь книг пиршественных бесед, так называемые «Сатурналии» (*Macrobii Saturnalia et comment. In somnium Scipionis/Ed. J. Willis. Vol. 1—2. Lipsiae, 1963*). Император Юлиан, философ-неоплатоник и борец с христианством (IV в. н. э.), пишет сатиру на римских цезарей под названием «Пир, или Кроний» (*Julian! imperatoris quae super-sunt omnia/Rec. R. Hertlein. Vol. 1. Lipsiae, 1875*). Епископ Олимпийский в Лиии, отец церкви Мефодий Патарский (IV в. н. э.), пишет «Пир десяти дев» (*Methodius van Olympus. Schriften / Ed. G. N. Bonwetsch. Erlang u. Leipzig, 1891*), полемизируя с еретиками-христианами и борясь с пережитками древних языческих культов.

Если основателем жанра симпозиа можно считать Платона, то нельзя пройти мимо того факта, что и до Платона гомеровский эпос, а также лирика совершенно немыслимы без темы застольной беседы. Гомеровские герои среди поля боя наслаждаются едой, питьем и «беседой взаимной» (Ил. XI 623—643), а удивительные странствия Одиссея есть не что иное, как рассказ на пиру у царя Алкиноя (Од. IX— XII), причем этот рассказ носит явно развлекательный и занимательный характер и вполне удовлетворяет жадных до новостей и любопытных слушателей — феаков. Всем хорошо известно знаменитое описание пира в элегии Ксенофана Колофонского (B 1 Diels = I Diehl) (ср. вольный перевод Пушкина «Чистый лоснится пол...»).

Темы застольной беседы со временем менялись. Сама же беседа представляла собой второй этап пира, когда после обильной еды гости обращались к вину (отсюда греч. *symposion* — «совместное питье»). За чашей вина общий разговор имел не только развлекательный, но и высокоинтеллектуальный философский, этический и эстетический характер. Развлечения не мешали серьезной беседе, окрашенной зачастую в легкие, шуточные тона, что как раз гармонировало с пиршественной обстановкой. У Ксенофонта, например, выступление актеров, изображающих в танце брак Диониса и Ариадны, а также игра флейтистки, кифариста и ловкая акробатика танцовщицы ничуть не мешают беседе гостей о красоте и любви, особенно, как это ни удивительно, речи Сократа о преимуществе духовной любви.

Платоновский «Пир» с давних пор, еще со времени Фрасилла, распределившего диалоги Платона по тетралогиям, был отнесен не без основания к этическим диалогам. Он имел подзаголовок, данный также Фрасиллом, — «О благе», а по некоторым свидетельствам (*Аристотель*. Политика II 4, 1262 b 11), «Пир» Платона именовался «Речами о любви». Оба этих подзаголовка не противоречат друг другу, так как тема диалога — восхождение человека к высшему Благу, которое и есть не что иное, как воплощение идеи небесной любви. Дата написания «Пира» неизвестна. К. Гильдебрандт предположительно датирует «Пир» 379 годом (Hildebrandt K. Platon, Logos und Mythos. 2 Aufl. Berlin, 1959).

Весь диалог представляет собой рассказ о пире, устроенном по случаю победы трагического поэта Агафона (см. прим. 4 *) в афин-

ском театре. Рассказывает ученик Сократа Аполлодор Фалерский (см.: Федон, прим. 6), который, идя из дому в Афины, встретил на дороге своего приятеля Главкона. Сам Аполлодор на пиру не был, а слышал о нем от другого ученика Сократа, Аристодема, которого Сократ привел в дом Агафона. Об этой своей беседе с Главконом Аполлодор и повествует своим друзьям. Таким образом, перед нами рассказ в рассказе, отражение отражения пира, пережитого двумя друзьями Сократа, очевидцами события, происшедшего очень давно (приблизительно в 416 г., так как по Атенею (V 217a), победа Агафона была в архонтство Евфема на Ленеях в 4-й год 90-й олимпиады), но оставившего неизгладимое впечатление у всех друзей Сократа. Аполлодор пересказывает друзьям свою беседу с Главконом примерно в 400 г., т. е. приблизительно за год до смерти Сократа.

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Пир», выполненный С. К. Аптом и изданный в однотомнике: Платон. Избранные диалоги. Перевод заново сверен А. А. Столяровым.

¹ Т. е. к *расспросам* друзей Аполлодора. — 81.

² *Фалер* — дом в пригороде Афин, собственно, фалерская гавань. — 81.

³ Шутка основана, видимо, на созвучии греческих слов *Falhreuz* — «житель Фалера» и *jalacroz* — «блестящий», «гладкий», т. е. с лысой головой. — 81.

⁴ Агафон, сын Тисамена, — афинский трагический поэт (ок. 448/46 — ок. 400/399), близкий в юности к софистам (Протагор 315d) и находившийся под влиянием Горгия (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9), политически был связан с олигархами. Славился своим изяществом и женственной красотой (ср. Аристофан. Женщины на празднестве Фесмофорий. Агафон является в женском наряде, декламирует от лица корифея и поет, подражая хору. В «Лягушках» (83) его именуют «милым» — игра слов *agajoz* — *Agajwn*). Об особенностях его трагедий, близких, видимо, к новоаттической драме, см.: Leveque P. *Agathon* // *Annales de l'Universite de Lyon*. 3 ser. Let-Ires, Fasc. 26. Paris, 1955). Об Алкивиаде см.: т. 1, Алкивиад II, прим. 1.- 81.

⁵ *Феникс, сын Филиппа*, нигде, кроме этого диалога, не встречается. — 81.

⁶ Главкон нигде, кроме этого диалога, не встречается. Его никак нельзя отождествлять ни с братом Платона, ни с его дядей (см.: т. 1, Феаг. прим. 25). — 81.

⁷ После 411 г., а может быть, между 408 и 407 гг. Агафон покинул Афины и прибыл ко двору македонского царя Архелая (см.: т. 1, Феаг. прим. 13). — 81.

⁸ Ср. слова Сократа у Ксенофонта: «У меня есть милые особы, которые ни днем ни ночью не дадут мне уйти от них»; «И Аполлодор вот, и Антисфен никогда от меня не отходят» (Воспоминания... III 11, 16-17). — 81.

⁹ Во времена нашего детства, т. е. в 416 г., когда и Платон (род. в 427 г.) был еще мальчиком. Поражает то, что, несмотря на долгие годы, отделяющие этот пир от рассказа о нем, создается иллюзия, будто событие пережито только что, оно воспринимается Главконом как случившееся совсем недавно, на днях. Это особое чувство времени у Платона создает зримость, интимность и конкретность переживания.

В данном случае Агафон — автор трагедии — сам набрал и обучал хор (*хоревтов*) в качестве хорега (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 49). — 82.

¹⁰ *Аристодем* (из аттического дема Кидафин Пандионской филы) — восторженный поклонник Сократа, известный только по свидетельству Ксенофонта (Воспоминания... I 4), который передает разговор Сократа с Аристодемом об отношении божества к человеку. Аристодем всегда ходил босиком, подражая в этом, видимо, самому Сократу (ср. Пир, когда в зимнюю стужу Сократ выходил «в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись»). — 82.

¹¹ Место спорное: в одних рукописях стоит (*malacoz* — «мягкий», «кроткий»); в других оно исправлено как *manicoz* — «безумный», «бесноватый». Оба чтения имеют свои основания. В первом случае — иронический подтекст. — 82.

¹² Сократ *умытый и в сандалиях* действительно явление редкое (ср.: Федр 229a). У Ксенофонта (Воспоминания... I 6, 2) софист Антифонт осуждает Сократа: «Живешь ты, например, так, что даже ни один раб при таком образе жизни не остался бы у своего господина: еда у тебя и питье самые скверные; гиматий ты носишь не

только скверный, но один и тот же летом и зимой, ходишь ты всегда босой и без хитона». Однако в своем «Пире» (17) Ксенофонт пишет, что Сократ и его друзья явились на пиршество к Каллию после того, как «одни занимались гимнастикой и умастились маслом, а другие даже приняли ванну». — 83.

¹³ Платон перефразирует поговорку, которую схолиаст (р. 256 Hermann) приписывает Гераклу, явившемуся на пир к царю Кеику со словами: «Люди достойные без зова приходят на пир к недостойным». Источник поговорки — стихи из Вакхилида (Vaschyliides. Fr. 4, 21 — 25 Snell — Maehler), у которого Геракл, став на каменном пороге дома Кеика, сказал: «Без зова приходят справедливые мужи на обильные пиры достойных». Атевей (V 178a) приводит эти стихи и дает оба варианта поговорки — по Платону и по схолиасту. — 83.

¹⁴ *Агамемнон и Менелай* — герои «Илиады» Гомера. «Слабым копейщиком» называет Менелая Аполлон, подстрекая Гектора к битве (Ил. XVII 585 — 590). Менелай приходит незванным на жертвоприношение Агамемнона (Ил. II 408). — 83.

¹⁵ У Гомера Диомед, царь Аргоса, направляясь в ночную разведку, приглашает себе в спутники кого-нибудь из героев, говоря так (Ил. X 224-226):

Ежели двое идут, то придумать старается каждый,
Что для успеха полезней. А что бы один ни придумал,
Мысль его будет короче и будет решенье слабее.

Пер. В. В. Вересаева.—83.

¹⁶ *Эриксимах* — сын известного врача Акумена и сам врач. Умеренность в еде и питье была характерна для врачебных советов Акумена (*Ксенофонт*. Воспоминания... I 13, 2) и самого Эриксимаха (Пир 176d). Вместе со своим другом Федром, Агафоном и Павсанием он участник встречи знаменитых софистов в доме Каллия (Протагор 315 с — е). — 84.

¹⁷ Имеется в виду победа Агафона в афинском театре (см. преамбулу). — 85.

¹⁸ Здесь, может быть, намек на комический суд в «Лягушках» Аристофана, где покровитель театра Дионис, спустившись в царство мертвых, оценивает творчество Эсхила и Еврипида. — 85.

¹⁹ Об обычае совершать *возлияние* и возносить *хвалу богу* в конце первой части пиршества, т. е. когда все насытились едой и стол уносился, упоминают многие авторы. Бог этот, видимо, «благой демон», о котором говорит, ссылаясь на Феопомпа, и схолиаст «Ос» Аристофана (525): «Был обычай, когда собирались уносить стол, делать возлияния благому демону». Однако Атений (XV 675a — c), ссылаясь на врача Филонида, таковым богом считает Диониса, принесшего виноградную лозу с Красного моря в Грецию и отождествляемого с «благим демоном». Возлияние Дионису делается несмешанным, чистым вином. Но когда приступают ко второй части пира, наслаждаясь вином и беседой, первую чашу смешанного с водой вина посвящают Зевсу Сотеру («спасителю»), посылающему с неба дождевую влагу на виноградные лозы. — 85.

²⁰См. прим. 16. У Ксенофонта (Пир 8, 32) Сократ осуждает *Павсания* за его приверженность к чувственной, телесной любви. Ср. ниже (180 с — 185 с) речь Павсания. — 85.

²¹ Об Аристофане (446—385) см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 6. — 85.

²² Федр — сын Питокла из аттического дема Мирринунта, филы Эгеиды. Ему посвящен Платоном диалог «Федр». По свидетельству оратора Лисия (XIX 15), он был «человек, впавший в бедность не по своей порочности». Федр — большой поклонник красноречия в философии любви. Эллинистический комедиограф Алексид в комедии «Федр» (II fr. 245 Kock) заставляет своего героя произносить речь, характеризующую Эроса как существо «ни женского, ни мужского рода, ни бога, ни человека, ни глупого, ни умного, но отовсюду всего набравшего, в одном лице объединяющего многие виды. Он дерзание мужчины, слабость женщины, неразумие безумца, разум мыслящего, сила зверя, неукротимая мука, стремление к божеству (*saimonoz*)».

²³ Имеется в виду трагедия *Еврипида* «Меланиппа мудрая», дошедшая во фрагментах (fr. 484. N. — Sn.). — 86.

²⁴ *Эрот, или Эрос*, — божество любви (см. также прим. 22). У Гесиода — одна из четырех первых космогонических потенций I наряду с Хаосом, Геей и Тартаром (Теогония 116—122). У Гесиода же «между вечными всеми богами прекраснейший — Эрос. Сладкоистомный, у всех он богов и людей земнородных душу в груди

покоряет и всех рассужденья лишает» (пер. В. В. Вересаева). Автор древних генеалогий, мифограф V в. Акусилай (9 В 1 Diels) делает Эрота, Эфир и Метиду (Мысль) детьми супружеской пары Эреба и Ночи. По свидетельству Климента Александрийского (9 А 4 Diels), «историографы Евмен и Акусилай изложили прозаически и выдали за собственные сочинения сведения, взятые из Гесиода». Однако видно, что Акусилай вовсе не следует буквально за Гесиодом.

По Ферекиду (7 В 3 Diels), «Зевс, намереваясь быть демиургом, превратился в Эроса, потому что, составивши, как известно, мир из противоположностей, он привел его к согласию и любви и заселял все тождеством и единством, пронизывающим все». Парменид объявляет Эрота старейшим из созданий Афродиты; в своей космогонии он пишет: «Первым из всех богов она сотворила Эрота» (В 13 Diels). Орфики в своей теогонии представляют «древнейшего, самосовершенного, многомудрого» (fr. 29 Kern) Эрота в нескольких ликах. Он — Фанет («явленный»), «сын прекрасного Эфира», «великий демон... нежный» (fr. 74, 83 Kern). Фанет же — Фазтон («сияющий»), Протогон («перворожденный») (fr. 73 Kern). Эроту посвящен 58-й орфический гимн (Quandt), где читаем: «Призываю тебя, великий, чистый, возлюбленный, сладостный Эрот. Ты — смелый стрелок, крылатый, огненношумный, с быстро бегущим движением, играющий с богами и смертными людьми, многоискусный, с двойной природой, владеющий всеми ключами эфира, неба, моря, земли и даже той богини Реи, зеленоплодной, все породившей, которая питает смертные души, и даже той, которая царит над широким Таргаром и шумносоленным морем. Ты один властвуешь, как видно, над всеми. Но, благодатный, сопричислись к чистым мыслям посвященных в таинства и отгони от них стремления злые и неуместные» (пер. А. Тахо-Годи. Стихотворный перевод О. Смыки см. в изд.: Античные гимны. М., 1588. С. 238).

Об архаическом культе Эрота свидетельствует его каменное необработанное изображение в Феспиях (Павсаний IX 27, 1). В классическую же эпоху это сын Зевса (Еврипид. Ипполит 533), «златокрылый бог» (Аристофан. Птицы 1738). По Анакреонту, он изящный, «золотоволосый» (fr. 5 Diehl), согласно Алкею — «самый мощный из богов, которого породила прекраснообутая Ирида в объятиях златовласого Зефира» (fr. 8 Diehl), у Сафо — «подобный

ветру» (fr. 50 Diehl). По Ивику, он «влажно мерцающим взглядом из-под темных ресниц» завлекает своими чарами в сети Киприды (fr. 7 Diehl). Симонид Кеосский (fr. 24 Diehl) обращается к нему так: «О дитя Афродиты, жестокое, хитроумное, которого богиня породила Аресу, отважному в битвах». Сила Эроса «необорима», и ей Софокл посвящает в «Антигоне» III стасим (781—805). Образ Эроса в греческой поэзии см.: Lasserre F. *La figure d'Eros dans la poesie grecque*. Lausanne, 1946; в искусстве — Strobel W. *Eros. Versuch einer Geschichte seiner bildlichen Darstellung*. Erlangen, 1952; Лосев А. Эрос у Платона. 1916 (см.: переиздание с предисл. А. А. Доброхотова — «Вопросы философии». 1988. № 12. С. 120—139).

Похвальное слово — энкомий — особый литературный жанр, распространенный в течение всей античности (ср.: т. 1, Менексен, преамбула). Об отсутствии энкомия в честь Эроса ср. слова хора из трагедии Еврипида «Ипполит» (538—540): «Эроса — владыку над людьми, хранителя ключей от милой опочивальни Афродиты — мы не почитаем». См. также: т. 1, Ион, прим. 17 и 18. — 86.

²⁵ См.: т. 1, Феаг, прим. 4. — 86.

²⁶ Покровитель театра *Дионис и Афродита* (любовь) — непременные действующие лица греческой драмы. — 86.

²⁷ О происхождении Эроса см. прим. 24. Федр в своей речи приводит аргументы в защиту древнего происхождения могущественного Эроса. — 87.

²⁸ Теогония 119—121. *Хаос* — в древнегреческой мифологии «зияющая бездна» (ср. *caïnw, caccw* — «зиять», «разверзаться») в отличие от римского понимания хаоса как «беспорядка», «косной материи». Овидий называет хаос *rudis indigestaque moles* («сырая и грубая глыба»), *pop bene iunctarum discordia semina rerum* («плохо связанные враждой семена вещей») (см.: Овидий. *Метаморфозы*. М., 1977, I 5—9). Об истории понимания хаоса в античном мире см.: Lossev A. *Chaos antyczny//Meander*, 1957. N 9. См. также: Федон, прим. 64. — 87.

²⁹ Об *Акусилае* см. прим. 24. — 87.

³⁰ Из поэмы «О природе» (В 13 Diels). См. прим. 24. — 87.

³¹ Тема любви мужчины к прекрасному юноше, которой так насыщен диалог «Пир», да и другие диалоги Платона, не должна казаться столь необычной, если подойти к ней исторически. Мно-

гие тысячелетия матриархата, оставившего заметный след во всей греческой жизни вплоть до классической эпохи, обусловили своеобразную реакцию в мифологических представлениях греков и в их социальном бытии. Хорошо известны, например, миф о рождении Афины без матери из головы Зевса или трилогия Эсхила «Орестея», в которой молодые олимпийские боги Аполлон и Афина доказывают превосходство мужчины, героя и вождя рода. Известно также, как бесправна была женщина в греческом классическом обществе. Знаменитые гетеры, образованные, умные и пользовавшиеся полной свободой поведения, по сути дела стояли вне официального общества. В то же время вся античность принципиально отличается от новой Европы еще недостаточно развитым сознанием неповторимости личности, задавленной сначала родовыми, а затем и полисными авторитетами или на Востоке неограниченным владычеством деспота, перед которым миллионы людей были все на одно лицо и лежали ниц (ср. «Персов» Эсхила). В Персии особенно была распространена однополая любовь, и именно оттуда этот обычай перешел в Грецию, когда между этими странами завязались прочные отношения. Отсюда представление о высшей красоте, воплощенной в теле, причем неважно, в каком именно, в мужском или женском, но скорее в мужском, так как мужчина — полноправный член государства, он мыслитель, издает законы, он воюет, решает судьбы полиса, и любовь к телу юноши, олицетворяющего идеальную красоту и силу общества, прекрасна. Вот почему собеседники «Пира» считают Афродиту Небесную («Уранию» — см.: *Гесиод. Теогония* 195 — 250) покровительницей любви к юноше, в атлетически-прекрасном теле которого воплощена высшая красота. Афродита Пандемос («Пошлая», букв. «Всенародная») помогает любви к женщине, существу низшему, способному рождать лишь детей (а это все-таки надо для продолжения рода), но не мысли не идеи, которыми живет общество и ради которых мужчина-герой идет на подвиг и даже на смерть (см. также прим.40). — 87.

³² Мысль о том, что взаимная любовь учит юношей *стремиться к прекрасному* и быть мужественными, развивается у Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (4, 10—18). В «Киропедии» (VII 1,30) Ксенофонт пишет: «Совершенно очевидно, что нет сильнее фаланги, чем та, которая состоит из любящих друг друга воинов». Та же

мысль у Элиана — Пестрые рассказы III 9 (пер. С. Поляковой. М.; Л., 1963). — 87.

³³ У Гомера отвагу герою «вдыхают» Афина (Ил. X 482) и Аполлон (Ил. XV 262). Ксенофонт (Греческая история VII 4, 32) пишет: «Если божеству угодно, оно может в один день прославить людей, вдохнув в них храбрость» (пер. С. Лурье. Л., 1935). — 88.

³⁴ В трагедии Еврипида «Алкеста» героиня готова умереть вместо своего мужа царя Адмета, но Геракл вырывает ее из рук Смерти. Существует иная версия (*Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Л., 1972, I 9, 15): Персефоиа, супруга Аида, возвращает Алкесту (*Алкестиду*) на землю, тронутая ее мужеством. Отец Адмета — Ферет, мать — Периклимена. Сам Адмет — участник похода аргонавтов. — 88.

³⁵ См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 33. — 88.

³⁶ *Орфей* — сын Ээра и музы Каллиопы, мифический фракийский певец, муж нимфы Евридики. О силе его пения говорят Эсхил (Агамемнон 1629) и Еврипид (Вакханки 561—565, Ифигения в Авлиде 1211). См.: т. 1, Ион, прим. 11. Драматическая история о влюбленном певце красочно изображена Овидием (Метаморфозы I 1—85, XI 1—66) и Вергилием (Георгики IV 454—526). Аргумент Федра о наказании богами Орфея за его изнеженность, так как он не осмелился умереть за жену, встречается впервые у Платона. Однако аргумент этот не противоречит основной версии мифа, если понимать под изнеженностью неспособность Орфея совладать с охватившим его «безумием» (Георгики IV 488) — желанием увидеть Евридику. — 88.

³⁷ Об *Ахилле на Островах блаженных* см.: т. 1, Горгий, прим. 80 (с. 811). По одному из редчайших мифов (Аполлоний Родосский. Аргонавтика IV 811—815 // Александрийская поэзия / Пер. Г. Церетели. М., 1972). Ахилл должен попасть после смерти в Елисейские поля и стать там мужем Медеи. — 88.

³⁸ *Патрокл* — сын Менетия, друг Ахилла, убитый Гектором с помощью Аполлона (Ил. XVI 791—863). — 88.

³⁹ Намек на влюбленность Ахилла содержится в «Мирмидонянах» *Эсхила* (fr. 131, 135 N. — Sn. = Radt). Существовала сатирическая драма Софокла «Возлюбленные Ахилла» (fr. 153—161 N. — Sn. = fr. 149—157a Radt), отзвук которой у Овидия в «Тристиях»

(II 409—412). О том, что Ахилл моложе Патрокла, но знатнее его родом, говорит сам Менетий (Ил. XI 786 ел.). — 89.

⁴⁰ О *двух Афродитах* — Урании и Пандемос (см. прим. 31) — трактуют, например, Геродот (I 105 — о сирийском храме Афродиты Урании, 131 — о почитании ее персами, III 8 — арабами и IV 59 — даже скифами) и Ксенофонт (Пир VIII 9). Павсаний указывает на то, что в Афинах были храм Афродиты Урании (I, 14, 6), а также храм Афродиты в «Садах» (I 19, 2) (ср.: Лукиан. Изображения 4, 6 // Собрание сочинений: В 2 т./Под ред. Б. Вогаевского. Т. 1. М., 1935). Афродита Пандемос тоже имела, по Павсанию, свой храм на Акрополе. Поклонение ей было введено Тесеем, «когда он свел всех афинян из сельских домов в один город» (I 22, 9). Здесь Павсаний подчеркивает общегосударственный, политический смысл имени Афродиты, объединяющей весь народ, в то время как обычно противопоставляется любовь идеальная, небесная любви чувственной.

О двух сторонах Эроса говорит неизвестный трагический поэт: «Двойным дыханием ты дышишь, Эрот» (fr. adespota 187). Ксенофонт устами Араспа (Киропедия VI 1, 41) говорит о «двух душах» «лукавого софиста любви», так как одна душа не может быть «в одно и то же время хорошей и дурной, любить прекрасное и постыдное, одного и того же желать и не желать»; Сократ у Ксенофонта (Пир I 10) говорит о людях, «вдохновляемых целомудренным Эротом». Оратор Эсхин в речи «Против Тимарха» одобряет Эроса «справедливого» (136), «целомудренного и законного» (140), который вдохновлял тираноубийц (см.: Eschine. Discourse. T. 1 / Texte et. et trad. par V. Martin et G. de Bude. Paris, 1927).- 89.

⁴¹ См. прим. 31. *Диона* — дочь (одна из трех тысяч) Океана и Тефии (*Гесиод*. Теогония 353) или (вместе с другими титанами) дочь Урана и Геи (*Аполлодор* I 2). Гомер (Ил. V 370—417) знает ее как мать Афродиты. — 89.

⁴² Об оценке чего-то как *прекрасного* или *безобразного* в зависимости от образа действия говорит не раз сам Платон (Менон 88d., Федр 258d). Ср. у Аристотеля (Политика VII 13, 1333a 9 ел.): «По отношению к прекрасному или непрекрасному действия отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются». — 90.

⁴³ *Элида* — западная область Греции, *Беотия* — центральная, *Иония* — на Малоазиатском побережье. — 91.

⁴⁴ *Аристокитон и Гармодий* убили тирана Гиппарха (514 г.). Фукидид, полагая, что «люди склонны принимать на веру от живших раньше без проверки сказания о прошлом» (I 20, 1—2), уточняет этот старинный рассказ и выясняет, что Аристокитон и Гармодий вместо Гиппия, правителя Афин, вынуждены были убить его брата Гиппарха (см.: т. 1, Феаг, прим. 14), так как Гиппий был уже кем-то предупрежден и заговору грозил провал. Известна бронзовая группа работы Крития и Несиота, изображающая Гармодия и Аристокитона. — 91.

⁴⁵ Мысль *Эриксимаха* о любви, разлитой по всему миру растений и животных, типична для греческой натурфилософии. О любви, победившей «людей земнородных, в небе высоком летающих птиц и зверей всевозможных», говорит уже автор гомеровского гимна к Афродите (IV 1—6 // Античные гимны). Тема эта постоянна у трагических поэтов. У Еврипида говорится: «Киприда шествует и в высях эфира, и в бездне моря, все из нее рождается. Она сеятельница и дает любовь, и все мы на земле произросли от нее [из семян Киприды]» (Ипполит 447—450). Ср. также у Лукреция «О природе вещей» — обращение к Венере (I 1—40): «Под небом скользящих созвездий жизнью ты наполняешь и все судоносное море, и плодородные земли; тобою все сущие твари жить начинают, и свет, родившись, солнечный видят». — 94.

⁴⁶ Стремление *непохожего к непохожему* — идея, близкая пифагорейцу Филолаю («подобное постигается подобным», 44 A 29 Diels).- 95.

⁴⁷ О постоянном *наполнении и опорожнении* читаем в Гиппократовом подражании Гераклиту (22 С 1, 6): «Одно входит, чтобы взять, другое — чтобы дать. И берущие уменьшают, а дающие увеличивают»; «Такова природа человека. Одно отталкивает, другое притягивает; одно дает, другое берет». Гиппократ пишет: «Медицина есть прибавление и отнятие: отнятие всего того, что излишне, прибавление же недостающего» (О ветрах 1 // Гиппократ. Избранные книги/ Пер. В. И. Руднева. М., 1936). — 95.

⁴⁸ *Любовь*, объединяющая начала, разделенные Враждой, характерна для учения Эмпедокла (см.: т. 1, Лисид, прим. 24). — 95.

⁴⁹ *Асклепий*, бог врачевания, сын Аполлона и нимфы Корониды (Гомеровские гимны XVI 2), за попытки воскрешать умерших был поражен, по Гесиоду, «дымным перуном» Зевса (fr. 125 Rzsch). В ответ Аполлон перебил киклопов, выковавших Зевсу его громы и молнии. За это Зевс заставил Аполлона семь лет служить пастухом у царя Ферета (*Еврипид*. Алкеста 1—9). Подробности об Асклепий, ученике мудрого кентавра Хирона, о его дерзости и его гибели от «пылающего перуна» см. у Пиндара (Pyth. III 24—62 Snell —Maehler). См. также: т. 1, Ион, прим. 2.— 95.

⁵⁰ Ср.: т. 1, Критон, прим. 13, а также Протагор, прим. 24. О *врачебном искусстве и гимнастике*, заботящихся о теле человека, у Аристиды Квинтилиана (*De musica I 1 // Aristidis Quintiliani. De musica libri III / Ed. R. P. Winnigton-Ingram. Lipsiae, 1963*). Земледелие связано с Эротом, так как благодаря любви земля рождает растения и плоды. См. прим. 45. Платон в «Законах» пишет: «Из искусств только те порождают что-либо серьезное, которые применяют свою силу сообща с природой, каковые, например, врачевание, земледелие и гимнастика» (889d).— 95.

⁵¹ См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 13; Гиппий больший, прим. 21.— 95.

⁵²⁻⁵³ *Уrania* — муза астрономии. *Полигимния* — муза гимнической поэзии. Они, по Гесиоду (Теогония 75—80), в числе девяти муз — дочери Мнемосины (богини памяти) и Зевса. Платон прибегает здесь к аналогии: один Эрот — сын Афродиты Урании, а значит, и музы Урании (Небесной), другой Эрот — сын Афродиты Пандемос, а значит, и музы Полигимнии (Многопоющей) (см. также прим. 40). Может быть, Эриксимах понимает Полигимнию как «поющую для многих, для всех». Тогда она в данном случае действительно идентична с Афродитой Пандемос — тоже Любовью «для всех». — 96.

⁵⁴ Эриксимах рассуждает здесь как натурфилософы (Эмпедокл), для которых весь мир был одним живым организмом, со своими влечениями и отталкиваниями (ср.: т. 1, Лисид, прим. 24). — 96.

⁵⁵ Дж. Барнет в своем издании Платона следует за чтением Стобея — «любовные вожеления людей благочестивы» (eusebeian). Однако в кодексах ВТW смысл противоположный — «нечестивы» (asebeian). Оба чтения правомерны. Первое чтение построено по принципу позитивного сближения: гадание определяет вожеления благочестивые и освященные обычаем. Второе чтение — по

принципу негативного противопоставления: гадание определяет возделения нечестивые и освященные обычаем. — 97.

⁵⁶ Речь Аристофана представляет собой один из интереснейших образцов мифотворчества Платона. В мифе, созданном Платоном, переплетаются его собственная фантазия и некоторые общепринятые мифологические в философские воззрения. Ср. у Аристотеля: «Самцом мы называем животное, порождающее в другом, самкой — порождающее в самом себе, поэтому и во Вселенной природу земли считают обыкновенно женской и матерью; небо же, солнце и другие предметы подобного рода именуют родителями и отцами» (*De generatione animalium* I 2. Русск. пер.: Аристотель. О возникновении животных / Пер. В. Карпова. М.; Л., 1940). Андрогини — «мужеженщины». *Луна* понималась в античности как «женское и мужское» вместе (Орфические гимны IX 4). Плутарх пишет, что «луну называют матерью космоса, так как полагают, что она совмещает в себе мужское и женское начало» (*De Iside et Osiride* 43//*Moralia*. Vol. II/Rec. et emend. \V. Nachstadt — W. Sieveking, J. B. Titchiner. Leipzig, 1971). Представление о каких-то праисторических существах, созданных в результате различного воздействия Любви и Вражды, известно из Эмпедокла. «Существа с двойными лицами и двойной грудью», о которых он говорит (В 61 Diels) и которые напоминают платоновских первых людей, обречены на уничтожение природой, так как она щадила только то, что возникало для какой-нибудь цели, т. е. было целесообразным. Эти платоновские люди мечтают завоевать Олимп и побороть богов наподобие *Ота* и *Эфиальта*, братьев Алоадов — великанов, которые громоздили гору Оссу на Пелион и хотели взять в жены Геру с Артемидой (*Аполлодор* I 7, 4). Гомер, на которого здесь ссылается Платон, упоминает только историю Ареса, скованного братьями Алоадами (Ил. V 385 — 391), и умерщвление их еще в младенчестве богом Аполлоном, так как они «грозили дерзновенно весь заполнить Олимп суматохой войны многобурной» (Од. XI 305—320). Сама идея посягательства людей на небожителей хорошо сформулирована уже у Гомера (Ил. V 383 сл.):

Многим из нас, на Олимпе живущим, терпеть приходилось

От земнородных людей из-за распрей взаимных друг с другом.

Пер. В. В. Вересаева

Вся история мифологии — это история борьбы между древними, хтоническими богами, титанами, гигантами, чудовищами вроде Тифона с богами олимпийскими и новым владыкой Зевсом, утверждающим принцип порядка, закона, соразмерности, разумной воли. Сюда же примыкают и мифы о посягательстве человеческого рода на господство Зевса. Интересно, что богам у Платона невыгодно уничтожить человечество вообще, так как тогда они лишаются почитания и жертв. Однако дерзких следует наказывать — рассечь пополам, сделать их слабыми, увеличив вместе с тем число людей, а значит, и количество жертвоприношений. Вспомним, что Эсхил тоже знает такой период в истории мифа, когда Зевс решил уничтожить жалких людей, живших в пещерах, как муравьи, и «насадить новый род» (Прометей прикованный 230—233). Красивый, соразмерный и целесообразный облик человеку, рассеченному Зевсом, придает Аполлон, любящий во всем гармонию и стройность. Ср. эпитеты Аполлона: «сплетающий порядок» (*Orph. hymn. anon. II 11 Abel*), «гармония мира», «всемудрый демон» (*Lactantii divinarum, institutiones I 7, 9—10 // L. C. Lactantii Firmiani opera omnia V. I / Rec. G. Walchius. Mosquae, 1851*).

Стремлением половинок человека в зависимости от их происхождения (мужской пол, женский, андрогины) объясняются здесь три типа любви. По словам Аристофана, вполне оправданна любовь мужчины к прекрасному юноше, так как в этой любви есть память о некогда едином существе мужского пола, рассеченном Зевсом пополам.

Очевидно, что общепринятое романтическое толкование этого мифа как мифа о стремлении двух душ к взаимному соединению не имеет ничего общего с платоновским мифом о чудовищах, разделенных пополам и вечно испытывающих жажду физического соединения. Скорее всего при толковании этого мифа можно согласиться с К. Рейнгардтом, который видит в нем, во-первых, этиологический миф, как в «Протагоре» и «Горгии» (см.: т. I. Протагор 320d — 322d; Горгий 523a — 527a) и во-вторых, стремление к древней целостности и единству человека чисто физическому вместо божественно прекрасной целостности с ее восхождением от тела к духу, от земной красоты к высшей идее (Reinhardt K. *Platons Mythen. Bonn, 1927. S. 60—61*). — 98.

⁵⁷ См.: т. 1, Евтифрон, прим. 20.— 101.

⁵⁸ *Лакедемоняне* в 385/4 г. разрушили аркадский город Мантинею и переселили ее жителей. Эпаминонд в 371 г. восстановил город. Здесь характерный для Платона анахронизм, ввиду которого диалог датируется между 385 и 371 гг. — 101.

⁵⁹ *Значки гостеприимства* (проксепии) — игральные кости, распиленные половинки которых гость и хозяин при расставании оставляли у себя, чтобы они или их потомки при встрече могли доказать свое право на гостеприимство. — 107.

⁶⁰ Для иллюстрации слов Агафона о том, что Эрот *ненавидит старость*, можно привести стихи Анакреонта, в которых Эрот, бросив в поэта «пурпурный мяч», возбудил в нем любовь к «прекраснообутой деве», а она презирает «седые волосы» Анакреонта и «глазет на другого» (fr. 5. Diehl). — 104.

⁶¹ Ср. Од. XVII 218:

Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным.

Пер. В. В. Вересаева. — 104.

⁶² Об *Ианете* см.: т. 1, Протагор, прим. 32; о *Кроне* — т. 1, Кратил, прим. 29. — 104.

⁶³ Имеется в виду поэма *Гесиода* «Теогония». У Парменида поэмы о происхождении богов не было, но, может быть, их история входила в поэму «О природе», дошедшую до нас лишь в отрывках. *Необходимость* (Ананке), богиня судьбы (см. о веретене Ананке у Платона в «Государстве» X 616c—617d), по орфической теогонии, вместе с Кроносом порождает Эфир, Хаос и Мойр (fr. 54 Kern); ср. прим. 76.- 104.

⁶⁴ *Ата* — ослепление, приводящее к гибели, богиня несчастья. По Гомеру — дочь Зевса, которая ввела в заблуждение своего отца, за что и была сброшена им с Олимпа (Ил. XIX 90—133). Ее вред людям стараются исправить дочери Зевса Мольбы (Просьбы), защитницы людей (Ил. IX 502 — 512). По Гесиоду, Ата — дочь Эриды — Раздора (Теогония 230). — 104.

⁶⁵ Ил. XIX 92-93.- 104.

⁶⁶ Ср.: *Аристотель*. Риторика III 3 1406 а 18 — 23 со ссылкой на ритор Алкидаманта. — 105.

⁶⁷ Слова из не дошедшей до нас трагедии Софокла «Фиест» (fr. 235 N. — Sn. = 256 Radt) о власти любви над богом войны *Аресом*. См. историю об Аресе и Афродите, рассказанную певцом Демодокон на пиру, где присутствовал Одиссей (Од. VIII 266 — 366). — 105

⁶⁸ Слова из трагедии Еврипида «Сфенебея» (fr. 663 N. — Sn.). — 105.

⁶⁹ Реминисценция из Гомера (Ил. II 205 ел., IX 98 ел.). — 106.

⁷⁰ Авторство этих стихов не установлено. Может быть, они принадлежат самому Агафону. — 105.

⁷¹ О *Горгии* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9. Голова Горгия — перефразировка известных гомеровских строчек из рассказа Одиссея о его путешествии в царство мертвых (Од. XI 633—635):

...Бледный объял меня ужас, что вышлет
Голову вдруг на меня чудовища, страшной Горгоны,
Славная Персефона, богиня из недр преисподней.

Пер. В.В.Вересаева. — 107

⁷² Слова Ипполита из трагедии Еврипида «Ипполит» (612). — 108.

⁷³ Далее следует замечательный образчик диалектики Сократа, заставляющей собеседника признать бессмысленность его основных положений. В своих утверждениях о том, что Эрот нуждается в прекрасном и благородном, но никак не является воплощением прекрасного, Сократ подходит к дальнейшей характеристике Эрота как вечного стремления к благу и красоте. — 108.

⁷⁴ Образ мантинеянки Диотимы достаточно загадочен у Платона. Его можно считать чистой фикцией и видеть в имени этой мудрой женщины только символический смысл (мантинеянка — из г. Мантинеи; (mantiz — «пророк», «пророчица», manticoz — «пророческий». Мантинея в Аркадии славилась прорицателями: Диотима — «чтимая Зевсом»). Не исключена, однако, возможность ее реального существования. Ведь у нас не вызывает никакого сомнения реальность таких выдающихся своим умом и талантом женщин, как Аспасия, Сапфо и Кориина. Известно, что Сократ считал Аспасию своей наставницей в риторике (Менексен 235e). Пиндара наставляла в поэтическом искусстве Кориинна (*Plutarchi. De gloria*

atheniensium 4 // *Moralia*. Vol. II) и даже побеждала его в состязаниях (*Павсаний* IX 22, 3). Женщины — пророчицы и жрицы чрезвычайно почитались в Греции. Диоген Лаэртций, например, упоминает дельфийскую жрицу Фемистоклею, у которой заимствовал многие из своих принципов Пифагор (VIII 8). Порфирий, излагая учение пифагорейцев, пишет о дельфийской жрице Аристоклее (*Vita Pythagorae* 41 // *Porphyrius opuscula*/Ed. Nauck. Lipsiae, 1886). Прокл в своих комментариях к «Государству» Платона (I 248, 25 — 30 Kroll), следуя Тимею, говорит, что известны несколько женщин-пифагореек, и рядом с Феано и Тимихой называет и Диотиму. Схолиаст к ритору II в. н. э. Элию Аристиду именуется Диотиму «мистериальным философом, провидицей», «жрицей Ликейскою Зевса в Аркадии» (p. 468, sch. 127; 11, 15 Dindorfii), которая отсрочила так драматически изображенную Фукидидом (II 47 — 54) чуму в Афинах (430 г.) на десять лет. Сам Элий Аристид называет Диотиму — наряду с Аспасией — образованнейшей женщиной. — 111.

⁷⁵ Порос — сын Метиды, Мудрости (mhtiz — «мудрость», «мысль»), супруги Зевса (см.: т. 1, Кратил, прим. 64). Порос (рогоз — «путь», «средство для достижения чего-либо», «выход из затруднительного положения», «богатство»; см.: *Законы* VI 752d, Менон 78e; отсюда *arogia* — «безвыходное положение», см. Теэтет 191a) — явное олицетворение ловкости, сноровки во всех сложных положениях жизни — впервые упоминается в хоровой лирике. Алкман (fr. 1, 14 Diehl = fr. 16, 15 Bergk) упоминает Пороса и Айсу — Судьбу (чтение Диля у Бергка — Гея — Земля) «старейшими из богов». Схолиаст к этому месту пишет: «Он (Алкман.— А. Т.-Г.) назвал Пороса одинаково с Хаосом, упомянутым Гесиодом» (см. прим. 28). Здесь же *Пения* — олицетворение бедности («бедность») В комедии Аристофана «Богатство» (489—618) она пытается доказать бедняку Хремилу, что спасение человека в труде и что без страха перед бедностью люди бы не трудились. Однако вся логика Пении тщетна, и Хремил предпочитает богатство. У буколического поэта из Сиракуз Феокрита (III в.) в идиллии «Рыбаки» (XXI 1—3) тоже есть слова, близкие к мыслям аристофановской Пении:

Только лишь бедность одна, Диофант, порождает искусства,
Бедность — учитель работы, и людям, трудом отягченным.

Даже спокойно заснуть не дают огорчения злые.

Феокрит. Моск. Бион. Идиллии и эпиграммы/Пер, и коммент.

М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1958

Миф о рождении Эроса от Пороса и Пеннии вымышлен Платоном; воспринимаемый аллегорически, он создает совершенно новый образ Эрота, не сравнимый ни с какой иной его трактовкой в античности. Здесь Эрот — начало демоническое, срединное между богами и людьми. Он вечно беден; скитаясь, стремится, жаждет, ищет прекрасное, теряет все, что имеет. Он дерзкий софист, чародей и философ (софистом называет Эрота Араси в «Киропедии» Ксенофонта — VI 1, 41). Сократ усматривает суть Эрота в его «творческой силе, которая все пронизывает», «в его любви не просто к прекрасному, но к порождению и воспроизведению в красоте, что и есть стремление к Благу» (Reinhardt K.. Op. cit. S. 70). Вся речь Диотимы есть не что иное, как прославление высшей красоты, к которой стремится человек, отрешаясь от любви к отдельным, конкретным, чисто чувственным объектам, телам и вещам. Только постепенно восходя от ощущения красоты в частности материального мира к созерцанию идеи прекрасного, а также высшего Блага, можно понять сущность Эрота, т. е. вечного духовного рождения в красоте. —113.

⁷⁶ По Гомеру же, боги (Ил. V 341)

Хлеба... не едят, не вкушают вина, потому-то

Крови и нет в них, и люди бессмертными их называют.

Пер. В. В. Вересаева. — 113.

⁷⁷ Красота здесь персонифицирована (ср. в этом диалоге — Пенния, Порос, Эрот; Законы в «Критоне»). *Илифия* — богиня, помогающая роженицам. *Мойра* — богиня судьбы — тоже присутствует при рождении ребенка, определяя его участь на всю жизнь (ср. прим. 63). — 117.

⁷⁸ Обычная тема в античной поэзии. Ср. у Симонида Кеосского о царе спартанцев Леониде, который оставил «великое украшение доблести и вечную славу» (fr. 5 Diehl), или у Софокла в «Филокете», где герой «стяжал вечную славу» (1420 N. — Sn.). — 119.

⁷⁹ *Кодр*, аттический царь, при вторжении дорийцев пожертвовал собой и спас родину. После этого афиняне упразднили царскую власть, а потомки Кодра получили достоинство пожизненных архонтов. См. также: т. 1, Менексен, прим. 17.— 119.

⁸⁰ *Потомство* Гомера и Гесиода — их поэтические произведения.— 120.

⁸¹ *Дети Ликурга* (см.: Федр, прим. 48) в Лакедемонне — его законы.— 120.

⁸² Венки на пирах сплетались из мирта, серебристого тополя, плюща, из цветов, например роз или фиалок, излюбленных афинянами. Ср.: Феокрит II 122, о пурпурной ленте, обвинившей топольный веночек. Алкей называет Сапфо «фиалковенчацной» (fr. 63 Diehl). Ср.: т. 1, Феог, прим. 25. — 123.

⁸³ *Холодильная чаша* (психтер) — сосуд, который наполняли снегом и льдом для охлаждения вина. Ср. у Ксенофонта (Воспоминания... II 1, 30) о поисках снега летом для пиров. *Котила* — приблизительно 1/4 литра. — 124.

⁸⁴ Гомеровский стих (Ил. XI 514) о враче Махаоне, сыне Асклепия. — 125.

⁸⁵ *Силены*, или сатиры, в *мастерских ваятелей* — забавные смешные фигурки козлоногих спутников бога Диониса. В этих фигурках, состоящих из двух половинок и сделанных часто из дорогого материала, а иной раз из терракоты, хранились флаконы с ароматическими веществами, драгоценности или изваяния богов. О том, что Сократ действительно был похож на силену, упоминает в своем «Пире» Ксенофонт (IV 19). Сократ мудр, значит, он похож на мудрого сатира, или силену, Марсия (см.: т. 1, Евтидем, прим. 29 и Алкивиад I, прим. 9). Скрытая за безобразной внешностью силену мудрость Сократа, завораживающего своими речами, как флейтой, слушателей, — опять-таки блестящий пример создания Платоном выразительной символики. Платоновский символ был использован в литературе эпохи Возрождения знаменитым гуманистом Ф. Рабле. Он в авторском обращении, предваряющем роман «Гаргантюа и Пантагрюэль», вспоминает «Пир» Платона и образ Сократа-силену, делая вывод, что забавная форма романа не так уж нелепа, как можно подумать. — 126.

⁸⁶ *Олимп* у Павсания (X 30, 5) — ученик Марсия в игре на флейте. Плутарх считает, что Олимп ввел в Элладу законы гармонии, обучившись у Марсия (см.: О музыке 7/Пер. Н. Томасова // Античная музыкальная эстетика/Вступит, очерк и собр. текстов А. Ф. Лосева. М., 1960).- 126.

⁸⁷ См.: т. 1, Критон, прим. 19.— 126.

⁸⁸ Алкей (fr. 66. Diehl) и Феокрит (XXIX 1) пишут: «Правдив у вина язык». Был, видимо, и второй вариант поговорки: «Вино и дети правдивы». У Алкивиада оба варианта объединены (см.: Творения Платона. Т. V. С. 82, прим. 109). — 128.

⁸⁹ Схолиаст к Элию Аристиду (р. 471, sch. 129, 4 Dindorfii) упоминает орфический стих, который произносили перед началом мистерий:

Я буду вещать тем, кому позволено.
Замкните двери для непосвященных.— 129.

⁹⁰ Имеется в виду обмен оружием между Диомедом и Главком, у которого Зевс похитил разум и тот обменял свое золотое оружие на медное своего противника (Ил. VI 235, 236). — 129.

⁹¹ Об *Аяксе* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 56. — 130.

⁹² См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 32. — 130.

⁹³ Гомер. Од. IV 242.- 131.

⁹⁴ См.: т. 1, Лахет, прим. 2. — 131.

⁹⁵ Слова из комедии Аристофана «Облака» 361—362. — 132.

⁹⁶ *Брасид* — спартанский полководец, которому посмертно оказывали почести как герою. Погиб от раны при Амфиполе (422 г.), одержав победу над афинянами. *Нестор* (см.: т. 1, Гиппий меньший, прим. 4) и его сын *Антенор* — гомеровские герои, славившиеся ораторским искусством. Образцы речей Перикла (см.: т. 1, Феаг, прим. 19) оставил Фукидид (I 140-144; II 35-46). — 732.

⁹⁷ О *Хармиде* см.: т. 1, Феаг, прим. 25. Этот *Евтидем* фигурирует у Ксенофонта в «Воспоминаниях...» в главе «Разговор с Евтидемом о необходимости учиться» (см.: т. 1, Гиппий меньший, прим. 18). Другому Евтидему (см.: т. 1, Кратил, прим. 10) — софисту — посвящен диалог Платона. — 133.

⁹⁸ Ср.: Гесиод. Труды и дни 217 сл.:

Праведен будь! Под конец посрамит гордеца непременно
Праведный. Поздно, уже пострадав, узнает это глупый.

Пер. В. В. Вересаева

и Гомер. Ил. XX 198:

Только тогда, как случится беда, дураки ее видят.

Пер. В. В. Вересаева.— 133.

⁹⁹ Говоря о том, что искусный трагический поэт должен уметь сочинить и комедию, Сократ имеет в виду не только выучку и мастерство (*technē*), которые дают возможность человеку выработать разносторонние способности и навыки. Здесь скорее идет речь о внутреннем глубоком осмыслении жизни, которую творец (а не только выученный мастер) видит в разных аспектах, которые умеет воплотить в равной мере выразительно. С этой мыслью можно сравнить слова Пиндара из II Олимпийской оды: «Мудр тот, кто рождается постигающим многое; ученые же, обильные пусторечием, как вороны каркают непрерывно на божественную птицу Зевса» (86—89 Snell — Maehler). Совмещение трагического и комического в художественном произведении не результат «многознайства», но скорее следствие «многомыслия» (ср.: т. 1, Алкивиад II, прим. 12). — 134.

¹⁰⁰ См.: т. 1, Евгидем, прим. 1. — 134.

ЛОСЕВ А.Ф.

О «ПИРЕ» ПЛАТОНА

Любовь. Соматизм, вытекающий, как мы видели, из основной космологической концепции, заставляет Платона при построении его эстетики обращать самое серьезное внимание и на внутреннее состояние субъекта, обладающего способностью видеть. Платон и здесь не останавливается на отдельных то более, то менее выраженных моментах, а берет человеческую субъективность тоже в ее предельном выражении, тоже как предельное философское понятие. То, что человек ест, пьет, ходит, спит, так или иначе действует, все это для Платона только приближенные моменты окончательно субъективного предела. Этот субъективный предел заключается в постоянном стремлении утверждать себя и в жизни и в вечности. Но человек смертен, и утверждать себя он может только в своих порождениях, которые будут иметь свои собственные порождения и т. д. вплоть до бесконечности.

Это порождение себя в другом не может быть результатом какой-нибудь одной субъективной способности. Ни рассудок, ни воля, ни чувства не могут иметь здесь желательного для Платона предельного значения. Предельное значение здесь — это только страсть, самая элементарная, самая безумная, самая животная, вечная страсть порождать себя в другом, а это значит — *любовь*. Интереснейшим образом, рисуя свою эстетику любви, Платон не употребляет таких терминов, которые говорили бы о любви в каком-нибудь более «обыкновенном» или в каком-нибудь более «приличном» смысле. Нет, глагол *агарао* его здесь не устраивал, поскольку этот глагол указывает в греческом языке на разного рода внутренние симпатии к тем или иным объективно данным вещам, событиям или людям. Здесь Платона не устраивают даже такие глаголы, как *phileo* или *stergo*, поскольку первый из них обозначает

только дружественные отношения, а второй слишком связан с отношениями общественными.

Нет, Платон берет тут глагол *εγαο*, обозначающий именно страстное и безумное любовное влечение, и пользуется существительным *εγος*, обозначающим это влечение в субстантивированной форме. Платон пользуется здесь картинками именно влечения, безотчетной и бессознательной, вполне животной страстности. Это не просто какая-нибудь эмоция или чувство. Нет, это жизненный инстинкт, вложенный в человека от природы, и неизменно, а зачастую и вполне безумно влекущий человека к продолжению рода. Но это далеко не все.

Дело в том, что эта страстность, это инстинктивное влечение может обладать весьма разнообразным содержательным характером. Оно может быть и вполне бессодержательным. Содержательность любовного инстинкта может иметь свои самые разнообразные степени. Страстно любить можно тела. Но уже тут для Платона видно, что тело является не очень надежным предметом для любовного влечения. Оно и слабое и ничтожное, то больное, то здоровое, а то и просто смертное, оно умирает, исчезает, забывается, забывается сначала не всеми, а потом и всеми. Куда надежнее душа. Но и души человеческие тоже слишком капризны, слишком неустойчивы, слишком истеричны, слишком нуждаются во всем, и прежде всего в воспитании, и тоже уходят куда-то в неизвестную бездну, откуда еще неизвестно когда они вернутся и вернутся ли. Произведения души и ума, как будто бы более устойчивы и более заслуживают быть любимыми. Произведения науки и искусства, конечно, тоже влекут к себе с огромной силой и тоже заставляют их любить и на них любоваться. Но что такое наука? Сегодня она есть, а завтра ее забыли. И что такое искусство? Сегодня на него любуются, а завтра его проклинают. Нет, уж если что любить, то давайте любить, думает Платон, что-нибудь более твердое, более надежное, более устойчивое. И если к чему иметь любовное влечение, вот эту самую безумную страсть к порождению, то уж лучше тогда любить вечное и неизменное, вступать в брак с идеальным и страстно увлекаться чем-то бессмертным и небесным.

Но тогда первоначальный животный инстинкт, эта безумная страсть к самопорождению просветляется, делается вечно люби-

мой, которая уж никогда нам не изменит и которая в браке с нами создаст нашу вечную любовь, нашу вечную весну любви, наше вечное утро любовного восхождения. Ведь вечность всегда молода. В вечности все мы всегда будем одного и того же возраста. Вечность всегда живет, стремится, развивается, но никогда не убывает, а всегда только порождает, всегда только возрастает. Так вот и давайте любить эту вечную идею красоты. Она уж не обманет. А раз это является тоже предельным понятием, то и красота для Платона есть тоже только предельное понятие, а не какие-нибудь отдельные и дискретные красивые моменты человеческой и мировой жизни. А если эта вечная идея красоты есть предельное понятие, то это значит, что к ней можно стремиться с любой степенью приближения. Это значит, что она отражается и в больших и в малых вещах, и в людях, и в событиях, и во всяких мельчайших моментах жизни, и отражается с любой интенсивностью, а все живое подходит к ней с любой степенью приближения. Общая, родовая идея красоты есть закон для осмысления всех отдельных красивых предметов, которые под нее подпадают. Таким образом, весь мир и вся жизнь оказываются только символом вечной красоты, символом, который возникает с бесконечно разнообразной степенью приближения к самой идее красоты. Только космос, взятый в целом, есть полное и окончательное осуществление идеи красоты, и потому все небесное наиболее прекрасно, наиболее любимо и любимо просветленной любовной страстью без конца, без убыли и без всякого ущерба для кого бы то ни было и для чего бы то ни было.

Так, учение об Эросе есть только внутренняя сторона учения о свете и солнце.

Несомненно, иерархия красоты, формулируемая в «Пире», заимствована Платоном из обрядов посвящения, поскольку здесь говорится тоже о разных *ступенях* восхождения перед обретением красоты как таковой: от одного тела к другим телам, от тел — к душам и душе вообще, а отсюда к произведениям наук и искусств и к самой идее красоты (Conv. 209e — 211c). Эта идея красоты уже достаточно рассматривалась у нас (А.Ф. Лосев, История античной эстетики, т. II, стр. 189-204) в своем логическом содержании как необходимое требование платоновского трансцендентального

метода и как общая порождающая модель для всех подпадающих под нее частных. Это дает нам полное право сказать теперь о платоновской красоте и в более конкретном смысле слова.

Во время небесного путешествия в результате огромных усилий душевной колесницы «сверкающий взор» любимого готов уже предстать пред возничим (Phaedr. 254 b), и любимый как бы уже появляется в виде некоего изваяния на возвышении (там же). Этот мотив также, без всякого сомнения, взят Платоном из практики священных таинств, в которых в результате разного рода мистических операций предстает почитаемое и искомое здесь божество. Когда любящий постигает не призраки любви, но самое красоту (Сонв. 212 а), любящий преисполняется священного трепета и страха, начинает созерцать перед собой любимого в виде как бы некоего божественного изваяния и даже готов приносить ему жертвы, если бы только это не показалось всем непосвященным чересчур большим иступлением (Phaedr. 251 а). Это, конечно, не означает того, что красота обязательно должна иметь руки и ноги, человеческое лицо и пр. (Сонв. 211 ab). Тем не менее при условии отражения этим живым человеческим телом вечной и неизменной красоты-в-себе человеческое тело является здесь вполне оправданным; оно все же есть божественное изваяние, которому поклоняются и приносят жертвы.

Нечто совсем иное мы находим в диалогах «Пир» и «Федр». Эта конструктивно-художественная ступень Платона, как и прочие ступени, не исключая даже и последней, относится к самым зрелым годам философского творчества Платона, так что наибольший расцвет этого творчества, вероятно, нужно будет относить к 70—60-м годам IV века.

а) Во-первых, красота рассматривается в этих диалогах не только в своем внешнем существовании, но и со всей своей субъективной стороной и со всей своей телесной стороной. В этом смысле красота представляется Платону как *любовь*.

Во-вторых, поскольку все же нельзя было игнорировать всех язв и неустройств человеческой жизни, Платону, при всей его вере в красоту как самостоятельно существующую родовую идею, пришлось стать самым выразительным образом на *иерархическую*

точку зрения. Существует, как он думает, вечная и непоколебимая идея красоты, которую не задевает ничто земное, но все земное — это слишком большая сила, чтобы о ней не говорить в эстетике. И вот в «Пире» (210 а — 212 а) развивается теория эротического *восхождения*, когда оказывается, что мы любим сначала прекрасные тела, но потом, ввиду их ненадежности и смертности, переходим к прекрасным душам, а когда даже прекрасные души мы воспринимаем как нечто чрезвычайно неустойчивое и уязвимое, мы переходим к порождениям этих прекрасных душ, то есть к наукам и искусствам, которые все же гораздо более значительно соответствуют нашим порывам любви. В конце концов оказывается, что даже науки и искусства все еще слишком ущербны, чтобы соответствовать подлинному духу человеческой любви. Как мы их ни любим, все же выше всего стоит та вечная идея красоты, которая уже никогда нас не обманет, никогда нас не разочарует, никогда не заставит нас переходить еще к каким-то другим предметам любви, более совершенным.

б) Поэтому самое оригинальное и самое большое в истории платоновской эстетики место занимает именно *предельное* понимание красоты, которое, в отличие от предыдущих диалогов, основано в «Пире» (210 а — 212 а) не только на объективных данностях красоты, но и на ее субъективном коррелате и которое, уж во всяком случае, не является продуктом какой-нибудь дуалистической теории, но предполагает собою длинный путь восхождения от материального к идеальному, когда идея эта является не только в своем чистом виде, но и в своих самых разнообразных частичных проявлениях. Учение об идее как о предельном родовом понятии попадает в более ранних диалогах Платона, однако на данной ступени оно содержит еще иерархическую теорию, которая в этих предыдущих диалогах или совсем не была представлена, или была представлена слабо.

Кроме того, напрасно многие исследователи увлекаются противопоставлением «Пира» и «Федра», с одной стороны, и «Федона» — с другой стороны. На самом деле все эти три диалога содержат в себе совершенно одну и ту же эстетику, основанную на учении об идеях. Но эта эстетика рассматривается в каждом диалоге, действительно, с какой-нибудь одной стороны, и если

напирать на противоположность идеального и материального, минуя диалектически необходимые для них взаимные тождества, то, действительно, не только «Федон», но и многое другое может представиться какой-то дуалистической теорией. Это, однако, неверно, если учитывать, что Платон вовсе не философ систематического типа, но писатель и поэт, который имеет полное право подходить к жизни, всегда одинаково им понимаемой, совершенно с разных, а иной раз даже и с противоположных точек зрения.

ПЛАТОН

«ФЕДОН»

Эхекрат, Федон. Вступление

Эхекрат. Скажи, Федон, ты сам был подле Сократа в тот день, когда он выпил яд¹ в тюрьме, или только слышал обо всем от кого-нибудь еще?

Федон. Нет, сам, Эхекрат.

Эхекрат. Что же он говорил перед смертью? И как встретил кончину? Очень бы мне хотелось узнать. Ведь теперь никто из флиунтцев² подолгу в Афинах не бывает, а из тамошних наших друзей, кто бы ни приезжал за последнее время, ни один ничего достоверного сообщить не может, кроме того только, что Сократ выпил яду и умер. Вот и все их рассказы.

Федон. Так, значит, вы и про суд ничего не знаете, как и что там происходило?

Эхекрат. Нет, об этом-то нам передавали. И мы еще удивлялись, что приговор вынесли давно, а умер он столько времени спустя³. Как это получилось, Федон?

Федон. По чистой случайности, Эхекрат. Вышло так, что как раз накануне приговора афиняне украсили венком корму корабля, который они посылают на Делос⁴.

Эхекрат. А что за корабль?

Федон. По словам афинян, это тот самый корабль, на котором Тесей некогда повез на Крит знаменитые семь пар⁵. Он и им жизнь спас, и сам остался жив. А афиняне, как гласит предание, дали тогда Аполлону обет: если все спасутся, ежегодно отправлять на Делос священное посольство. С той поры и поныне они неукоснительно, год за годом, его отправляют. И раз уж снарядили посольство в путь, закон требует, чтобы все время, пока корабль

не прибудет на Делос и не возвратится назад, город хранил чистоту и ни один смертный приговор в исполнение не приводился. А плавание иной раз затягивается надолго, если задуют противные ветры.

Началом священного посольства считается день, когда жрец Аполлона возложит венок на корму корабля. А это случилось накануне суда — я уже вам сказал. Потому-то и вышло, что Сократ пробыл так долго в тюрьме между приговором и кончиною.

Эхекрат. Ну, а какова была сама кончина, Федон? Что он говорил? Как держался? Кто был при нем из близких? Или же власти никого не допустили и он умер в одиночестве?

Федон. Да что ты, с ним были друзья, и даже много друзей.

Эхекрат. Тогда расскажи нам, пожалуйста, обо всем как можно подробнее и обстоятельнее. Если, конечно, ты не занят.

Федон. Нет, я совершенно свободен и постараюсь все вам описать. Тем более что для меня нет ничего отраднее, как вспоминать о Сократе, — самому ли о нем говорить, слушать ли чужие рассказы.

Эхекрат. Но и слушатели твои, Федон, в этом тебе не уступят! Так что уж ты постарайся ничего не упустить, будь как можно точнее!

Федон. Хорошо. Так вот, сидя подле него, я испытывал удивительное чувство. Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем жалости к нему не ощущал — он казался мне счастливым, Эхекрат, я видел поступки и слышал речи счастливого человека! До того бесстрашно и благородно он умирал, что у меня даже являлась мысль, будто и в Аид он отходит не без божественного предопределения и там, в Аиде, будет блаженнее, чем кто-либо иной. Вот почему особой жалости я не ощущал — вопреки всем ожиданиям, — но вместе с тем философская беседа (а именно такого свойства шли у нас разговоры) не доставила мне привычного удовольствия. Это было какое-то совершенно небывалое чувство, какое-то странное смешение удовольствия и скорби — при мысли, что он вот-вот должен умереть. И все, кто собрался в тюрьме, были почти в таком же расположении духа и то смеялись, то плакали, в особенности один из нас — Аполлдор. Ты, верно, знаешь этого человека и его нрав.

Эхекрат. Как не знать!

Федон. Он совершенно потерял голову, но и сам я был расстроен, да и все остальные тоже.

Эхекрат. Кто же там был вместе с тобою, Федон?

Федон. Из тамошних граждан — этот самый Аполлодор, Критобул с отцом, потом Гермоген, Эпиген, Эсхин, Антисфен. Был и пэаниец Ктесипп, Менексен ⁶ и еще кое-кто из местных. Платон, по-моему, был нездоров.

Эхекрат. А из иноземцев кто-нибудь был?

Федон. Да, фиванец Симмий, Кебет, Федонд, а из Мегар — Евклид и Терпсион ⁷.

Эхекрат. А что же Клеомброт и Аристипп ⁸?

Федон. Их и не могло быть! Говорят, они были на Эгине в ту пору.

Эхекрат. И больше никого не было?

Федон. Кажется, больше никого.

Эхекрат. Так, так, дальше! О чем же, ты говоришь, была у вас беседа?

Федон. Постараюсь пересказать тебе все с самого начала.

Мы и до того — и я, и остальные — каждый день непременно навещали Сократа, встречаясь ранним утром подле суда, где слушалось его дело: суд стоит неподалеку от тюрьмы. Всякий раз мы коротали время за разговором, ожидая, пока отпрут тюремные двери. Отпирались они не так уж рано, когда же наконец отпирались, мы входили к Сократу и большею частью проводили с ним целый день. В то утро мы собрались раньше обыкновенного: накануне вечером, уходя из тюрьмы, мы узнали, что корабль возвратился с Делоса. Вот мы и условились сойтись в обычном месте как можно раньше. Приходим мы к тюрьме, появляется привратник, который всегда нам отворял, и велит подождать и не входить, пока он сам не позовет.

— Одиннадцать ⁹, — сказал он, — снимают оковы с Сократа и отдают распоряжения насчет казни. Казнить будут сегодня.

Спустя немного он появился снова и велел нам войти.

Войдя, мы увидели Сократа, которого только что расковали, рядом сидела Ксанטיפпа — ты ведь ее знаешь — с ребенком на руках ¹⁰.

Увидев нас, Ксантиппа заголосила, запричитала, по женской привычке, и промолвила так:

— Ох, Сократ, нынче в последний раз беседуешь ты с друзьями, а друзья — с тобою.

Тогда Сократ взглянул на Критона и сказал:

— Критон, пусть кто-нибудь уведет ее домой.

И люди Критона повели ее, а она кричала и била себя в грудь.

Сократ сел на кровати, подогнул под себя ногу и потер ее рукой. Не переставая растирать ногу, он сказал:

— Что за странная это вещь, друзья, — то, что люди зовут «приятным»! И как удивительно, на мой взгляд, относится оно к тому, что принято считать его противоположностью, — к мучительному! Вместе разом они в человеке не уживаются, но, если кто гонится за одним и его настигает, он чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись в одной вершине. Мне кажется, — продолжал он, — что, если бы над этим поразмыслил Эзоп¹¹, он сочинил бы басню о том, как бог, желая их примирить, не смог, однако ж, положить конец их вражде и тогда соединил их головами. Вот почему, как появится одно — следом спешит и другое. Так и со мной: прежде ноге было больно от оков, а теперь — вслед за тем — приятно.

Тут Кебет перебил его:

— Клянусь Зевсом, Сократ, хорошо, что ты мне напомнил! Меня уже несколько человек спрашивали насчет стихов, которые ты здесь сочинил, — переложений Эзоповых притч и гимна в честь Аполлона, — и, между прочим, Евен¹² недавно дивился, почему это, попавши сюда, ты вдруг взялся за стихи: ведь раньше ты никогда их не писал. И если тебе не все равно, как я отвечу Евену, когда он в следующий раз об этом спросит — а он непременно спросит! — научи, что мне сказать.

— Скажи ему правду, Кебет, — промолвил Сократ, — что я не хотел соперничать с ним или с его искусством — это было бы нелегко, я вполне понимаю, — но просто пытался, чтобы очиститься, проверить значение некоторых моих сновидений: не этим ли видом искусства они так часто повелевали мне заниматься. Сейчас я тебе о них расскажу.

В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз». В прежнее время я считал это призывом и советом делать то, что я и делал. Как зрители подбадривают бегунов, так, думал я, и это сновидение внушает мне продолжать мое дело — творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств — это философия, а ею-то я и занимался¹³. Но теперь, после суда, когда празднество в честь бога отсрочило мой конец, я решил, что, быть может, сновидение приказывало мне заняться обычным искусством, и надо не противиться его голосу, но подчиниться: ведь надежнее будет повиноваться сну и не уходить, прежде чем не очистишься поэтическим творчеством. И вот первым делом я сочинил песнь в честь того бога, чей праздник тогда справляли¹⁴, а почтив бога, я понял, что поэт — если только он хочет быть настоящим поэтом — должен творить мифы, а не рассуждения. Сам же я даром воображения не владею, вот я и взял то, что было мне всего доступнее, — Эзоповы басни. Я знал их наизусть и первые же, какие пришли мне на память, переложил стихами¹⁵. Так все и объясни Евену, Кебет, а еще скажи ему от меня «прощай» и прибавь, чтобы как можно скорее следовал за мною, если он человек здравомыслящий. Я-то, видимо, сегодня отхожу — так велят афиняне.

Тут вмешался Симмий:

— Да как же убедить в этом Евена, Сократ? Мне много раз приходилось с ним встречаться, и, насколько я знаю этого человека, ни за что он не послушается твоего совета по доброй воле.

— Почему же? Разве Евен не философ?

— По-моему, философ, — отвечал Симмий.

— Тогда он согласится со мною — и он, и всякий другой, кто относится к философии так, как она того требует и заслуживает. Правда, руки на себя он, вероятно, не наложит: это считается недопустимым.

С этими словами Сократ спустил ноги на пол и так и сидел уже до конца беседы.

Кебет спросил его:

— Как это ты говоришь, Сократ: налагать на себя руки не дозволено, и все-таки философ соглашается отправиться следом за умирающим?

— Ну и что же, Кебет? Неужели вы — ты и Симмий — не слышали обо всем этом от Филолая¹⁶ ?

— Нет. По крайней мере, ничего ясного, Сократ.

— Правда, я и сам говорю с чужих слов, однако же охотно повторю то, что мне случилось слышать. Да, пожалуй, оно и всего уместнее для человека, которому предстоит переселиться в иные края, — размышлять о своем переселении и пересказывать предания о том, что ждет его в конце путешествия. В самом деле, как еще скоротать время до заката?

— Так почему же все-таки, Сократ, считается, что убить самого себя непозволительно? Сказать по правде, я уже слышал и от Филолая, когда он жил у нас, — я возвращаюсь к твоему вопросу, — и от других, что этого делать нельзя. Но ничего ясного я никогда ни от кого не слышал.

— Не надо падать духом, — сказал Сократ, — возможно, ты еще услышишь. Но пожалуй, ты будешь изумлен, что среди всего прочего лишь это одно так просто и не терпит никаких исключений, как бывает во всех остальных случаях. Бесспорно, есть люди, которым лучше умереть, чем жить, и, размышляя о них — о тех, кому лучше умереть, — ты будешь озадачен, почему считается нечестивым, если такие люди сами окажут себе благодеяние, почему они обязаны ждать, пока их облагодетельствует кто-то другой.

Кебет слегка улыбнулся и отвечал:

— Зевс свидетель — верно!

Эти слова он произнес на своем наречии,

— Конечно, это может показаться бессмысленным, — продолжал Сократ, — но, на мой взгляд, свой смысл здесь есть. Сокровенное учение¹⁷ гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей, и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, — величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое. И вот что еще, Кебет, хорошо сказано, по-моему: о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния. Согласен ты с этим или нет?

— Согласен, — отвечал Кебет.

— Но если бы кто-нибудь из тебе принадлежащих убил себя, не справившись предварительно, угодна ли тебе его смерть, ты бы, верно, разгневался и наказал бы его, будь это в твоей власти?

— Непременно! — воскликнул Кебет.

— А тогда, пожалуй, совсем не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня.

— Да, это, пожалуй, верно, — сказал Кебет. — Но то, о чем ты сейчас говорил, будто философы с легкостью и с охотою согласились бы умереть, — это как-то странно, Сократ, раз мы только что правильно рассудили, признав, что бог печется о нас и что мы — его достояние. Бессмысленно предполагать, чтобы самые разумные из людей не испытывали недовольства, выходя из-под присмотра и покровительства самых лучших покровителей — богов. Едва ли они верят, что, очутившись на свободе, смогут лучше позаботиться о себе сами. Иное дело — человек безрассудный: тот, пожалуй, решит как раз так, что надо бежать от своего владыки, Ему и в голову не придет, что подле доброго надо оставаться до последней крайности, о побеге же и думать нечего. Побег был бы безумием, и, мне кажется, всякий, кто в здравом уме, всегда стремится быть подле того, кто лучше его самого. Но это очевиднейшим образом противоречит твоим словам, Сократ, потому что разумные должны умирать с недовольством, а неразумные — с весельем.

Сократ выслушал Кебета и, как показалось, обрадовался его пытливости. Обведя нас взглядом, он сказал:

— Всегда-то Кебет отыщет какие-нибудь возражения и не вдруг соглашается с тем, что ему говорят.

А Симмий на это:

— Да, Сократ, и мне тоже кажется, что Кебет говорит дело. С какой стати людям поистине мудрым бежать от хозяев, которые лучше и выше их самих, и почему при расставании у них должно быть легко на сердце? И мне кажется, Кебет метит прямо в тебя. Ведь ты с такой легкостью принимаешь близкую разлуку и с нами, и с теми, кого сам признаешь добрыми владыками, — с богами.

— Верно, — сказал Сократ, — и, по-моему, я вас понял: вы предъявляете обвинение, а я должен защищаться, точь-в-точь как в суде.

— Совершенно справедливо! — сказал Симмий.

— Ну, хорошо, попробую оправдаться перед вами более успешно, чем перед судьями. Да, Симмий и Кебет, если бы я не думал, что отоюду, во-первых, к иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на Земле, я был бы не прав, спокойно встречая смерть. Знайте и помните, однако же, что я надеюсь прийти к добрым людям, хотя и не могу утверждать это со всею решительностью. Но что я предстану пред богами, самыми добрыми из владык,— знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде! Так что никаких оснований для недовольства у меня нет, напротив, я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных.

— И что же, Сократ? — спросил Симмий. — Ты намерен унести эти мысли с собою или, может быть, поделишься с нами? Мне, по крайней мере, думается, что и мы вправе получить долю в этом благе. А вдобавок, если ты убедишь нас во всем, о чем станешь говорить, вот тебе и оправдательная речь.

— Ладно, попытаюсь, — промолвил Сократ. — Но сперва давайте послушаем, что скажет наш Критон: он, по-моему, уже давно хочет что-то сказать.

— Только одно, Сократ, — отвечал Критон. — Прислужник, который даст тебе яду, уже много раз просил предупредить тебя, чтобы ты разговаривал как можно меньше: оживленный разговор, дескать, горячит, а всего, что горячит, следует избегать — оно мешает действию яда. Кто этого правила не соблюдает, тому иной раз приходится пить отраву дважды и даже трижды.

А Сократ ему:

— Да пусть его! Лишь бы только делал свое дело, — пусть даст мне яду два или даже три раза, если понадобится.

— Я так и знал, — сказал Критон, — да он давно уже мне докучает.

— Пусть его, — повторил Сократ. — А вам, мои судьи, я хочу теперь объяснить, почему, на мой взгляд, человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага. Как

это возможно, Симмий и Кебет, сейчас попытаюсь показать. Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью. Люди, как правило, этого не замечают, но если это все же так, было бы, разумеется, нелепо всю жизнь стремиться только к этому, а потом, когда оно оказывается рядом, негодовать на то, в чем так долго и с таким рвением упрежнялся!

Симмий улыбнулся.

Душа и тело с точки зрения познания истины

— Клянусь Зевсом, Сократ, — сказал он, — мне не до смеха, но ты меня рассмешил. Я думаю, большинство людей, услышав тебя, решили бы, что очень метко нападают на философов, да и наши земляки присоединились бы к ним с величайшей охотой: ведь философы, решат они, на самом деле желают умереть, а стало быть, совершенно ясно, что они заслуживают такой участи.

— И правильно решат, Симмий, только вот насчет того, что им ясно, — это неправильно. Им не понятно и не ясно, в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы и какой именно смерти. Так что будем лучше обращаться друг к другу, а с большинство оставим в покое. Скажи, как мы рассудим: смерть есть нечто?

— Да, конечно, — отвечал Симмий.

— Не что иное, как отделение души от тела, верно? А «быть мертвым» — это значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе и что душа, отделенная от тела, — тоже сама по себе? Или, быть может, смерть — это что-нибудь иное?

— Нет, то самое, — сказал Симмий.

— Теперь смотри, друг, готов ли ты разделить мой взгляд. Я думаю, мы сделаем шаг вперед в нашем исследовании, если начнем вот с чего. Как, по-твоему, свойственно философу пристрастие к так называемым удовольствиям, например к питью или к еде?

— Ни в коем случае, о Сократ, — отвечал Симмий.

— А к любовным наслаждениям?

— И того меньше!

— А к остальным удовольствиям из числа тех, что относятся к уходу за телом? Как тебе кажется, много они значат для такого

человека? Например, щегольские сандалии, или плащ, или другие наряды, украшающие тело, — ценит он подобные вещи или не ставит ни во что, разумеется, кроме самых необходимых? Как тебе кажется?

— Мне кажется, ни во что не ставит. По крайней мере, если он настоящий философ.

— Значит, вообще, по-твоему, его заботы обращены не на тело, но почти целиком — насколько возможно отвлечься от собственного тела — на душу?

— По-моему, так.

— Стало быть, именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей?

— Да, пожалуй.

— И наверное, Симмий, по мнению большинства людей, тому, кто не находит в удовольствиях ничего приятного и не получает своей доли, и жить-то не стоит? Ведь он уже на полдороге к смерти, раз несколько не думает о телесных радостях!

— Да, ты совершенно прав.

— А теперь взглянем, как приобретается способность мышления. Препятствует ли этому тело или нет, если взять его в соучастники философских разысканий? Я имею в виду вот что. Могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению¹⁸? Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно. Но если эти два телесных чувства ни точностью, ни ясностью не отличаются, тем менее надежны остальные, ибо все они, по-моему, слабее и ниже этих двух. Или ты иного мнения?

— Нет, что ты!

— Когда же в таком случае, — продолжал Сократ, — душа приходит в соприкосновение с истиной? Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она — как это ясно — всякий раз обманывается по вине тела.

— Ты прав.

— Так не в размышлении ли — и только в нем одном — раскрывается перед нею что-то от [подлинного] бытия?

— Верно.

— И лучше всего мыслит она, конечно, когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили, — ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распростившись с телом, она останется одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекаши, насколько это возможно, общение с телом.

— Так оно и есть.

— Значит, и тут душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою?

— Очевидно, так.

— Теперь такой вопрос, Симмий. Признаём мы, что существует справедливое само по себе, или не признаём?

— Ну, разумеется, признаём, клянусь Зевсом.

— А прекрасное и доброе?

— Как же не признать?

— А тебе случалось хоть раз видеть что-нибудь подобное воочию?

— Конечно, нет, — сказал Симмий.

— Значит, ты постиг это с помощью какого-то иного телесного чувства? Я говорю сейчас о вещах того же рода — о величине, здоровье, силе и так далее — одним словом, о том, что каждая из этих вещей представляет собою по своей сущности. Так как же, самое истинное в них мы обнаруживаем с помощью тела? Или же, напротив, кто из нас всего тщательнее и настойчивее приучит себя размышлять о каждой вещи, которую он исследует, тот всего ближе подойдет к ее истинному познанию?

— Именно так.

— Но в таком случае самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей обрести истину и разумение. Разве

не такой человек, Симмий, больше всех преуспеет в исследовании бытия?

— Все, что ты говоришь, Сократ, — отвечал Симмий, — совершенно верно.

— Да, — продолжал Сократ, — примерно такое убеждение и должно составить из всего этого у подлинных философов, и вот что приблизительно могли бы они сказать друг другу: «Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим. Вот по всем этим причинам — по вине тела — у нас и нет досуга для философии. Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину. И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же — никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела. А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его

природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы, [чистыми сущностями]¹⁹ и собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого не дозволено». Вот что, Симмий, мне кажется, непременно должны говорить друг другу все подлинно стремящиеся к знанию и такого должны держаться взгляда. Ты согласен со мною?

— Совершенно согласен, Сократ.

— Если же это верно, друг, — продолжал Сократ, — можно твердо надеяться, что там, куда я нынче отправляюсь, именно там, скорее, чем где-нибудь еще, мы в полной мере достигнем цели, ради которой столько трудились всю жизнь, так что назначенное мне путешествие я начинаю с доброю надеждою, как и всякий другой, кто верит, что очистил свой ум и этим привел его в должную готовность.

— Да, это так, — сказал Симмий.

— А очищение — не в том ли оно состоит (как говорилось прежде), чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?

— Совершенно верно, — сказал Симмий.

— Но это как раз и называется смертью — освобождение и отделение души от тела?

— Да, бесспорно.

— Освободить же ее, — утверждаем мы, — постоянно и с величайшею настойчивостью желают лишь истинные философы, в этом как раз и состоят философские занятия — в освобождении и отделении души от тела. Так или не так?

— Очевидно, так.

— Тогда мне остается повторить уже сказанное вначале: человек всю жизнь приучал себя жить так, чтобы быть как можно ближе к смерти, а потом, когда смерть наконец приходит к нему, он негодует. Разве это не смешно?

— Конечно, еще бы не смешно.

— Да и в самом деле, Симмий, — продолжал Сократ, — истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди. Суди сам. Если они непрестанно враждуют со своим телом и хотят обособить от него душу, а когда это происходит, трусят и досадуют, — ведь это же чистейшая бессмыслица! Как не испытывать радости, отходя туда, где надеешься найти то, что любил всю жизнь, — любил же ты разумение, — и избавиться от общества давнего своего врага! Немало людей жаждали сойти в Аид после смерти любимого, супруги или же сына²⁰: их вела надежда встретиться там со своими желанными и больше с ними не разлучаться. А человек, который на самом деле любит разумение и проникся уверенностью, что нигде не приобщится к нему полностью, кроме как в Аиде, — этот человек будет досадовать, когда наступит смерть, и отойдет, полный печали?!

Вот как нам надо рассуждать, друг Симмий, если мы говорим о настоящем философе, ибо он будет совершенно уверен, что нигде в ином месте не приобщится к разумению во всей его чистоте. Но когда так, повторяю, разве это не чистейшая бессмыслица, чтобы такой человек боялся смерти?

— Да, полная бессмыслица, клянусь Зевсом, — сказал Симмий.

— А если ты увидишь человека, которого близкая смерть огорчает, не свидетельствует ли это с достаточной убедительностью, что он любит не мудрость, а тело? А может, он окажется и любителем богатства, или любителем почестей, или того и другого разом.

— Ты говоришь сущую правду, — сказал Симмий.

— Теперь ответь мне, Симмий: то, что называют мужеством, не свойственно ли в наивысшей степени людям, о которых идет у нас беседа?

— Да, несомненно.

— Ну, а рассудительность — то, что так называет обычно большинство: умение не увлекаться страстями, но относиться к ним сдержанно, с пренебрежением, — не свойственна ли она тем и только тем, кто больше всех других пренебрегает телом и живет философией?

— Иначе и быть не может.

— Хорошо, — продолжал Сократ. — Если же ты дашь себе труд задуматься над мужеством и рассудительностью остальных людей, ты обнаружишь нечто несообразное.

— Как так, Сократ?

— Ты ведь знаешь, что все остальные считают смерть великим злом?

— Еще бы!

— И если иные из них — когда решатся ее встретить — мужественно встречают смерть, то не из страха ли перед еще большим злом?

— Правильно.

— Стало быть, все, кроме философов, мужественны от боязни, от страха. Но быть мужественным от робости, от страха — ни с чем не сообразно!

— Да, разумеется.

— Взглянем теперь на людей умеренных. Если иные умеренны, то и тут то же самое: они рассудительны в силу особого рода невоздержности. «Это невозможно!» — скажем мы, а все же примерно так оно и обстоит с туповатой рассудительностью. Те, кому она присуща, воздерживаются от одних удовольствий просто потому, что боятся потерять другие, горячо их желают и целиком находятся в их власти. Хотя невоздержанностью называют покорность удовольствиям, все же получается, что эти люди, сдаваясь на милость одних удовольствий, побеждают другие. Вот и выходит так, как мы только что сказали: в известном смысле они воздержны именно благодаря невоздержности.

— Похоже, что так.

— Но, милый мой Симмий, если иметь в виду добродетель, разве это правильный обмен — менять удовольствие на удовольствие, огорчение на огорчение, страх на страх, разменивать большее на меньшее, словно монеты²¹? Нет, существует лишь одна правильная монета — разумение, и лишь в обмен на нее должно все отдавать; лишь в этом случае будут неподдельны и мужество, и рассудительность, и справедливость — одним словом, подлинная добродетель: она сопряжена с разумением, все равно, сопутствуют ли ей удовольствия, страхи и все иное тому подобное или не сопутствуют. Если же все это отделить от разумения и обменивать друг на друга, как бы не оказалась пустою видимостью такая добродетель, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная. Между тем, истинное — это действительно очищение от всех

[страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения. И быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств²², были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, «много тирсоносцев, да мало вакхантов», и «вакханты» здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы. Одним из них старался стать и я — всю жизнь, всеми силами, ничего не упуская. Верно ли я старался и чего мы достигли, мы узнаем точно, если то будет угодно богу, когда придем в Аид. Ждать осталось недолго, сколько я понимаю.

Вот вам моя защитительная речь, Симмий и Кебет; вот почему я сохраняю спокойствие и веселость: я покидаю и вас, и здешних владык в уверенности, что и там найду добрых владык и друзей, как нашел их здесь. И если вам моя речь показалась более убедительной, чем афинским судьям, это было бы хорошо.

Когда Сократ закончил, заговорил Кебет:

— Вот это — по крайней мере на мой взгляд — сказано прекрасно, кроме одного: то, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения. Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и ее уже решительно больше нет. Разумеется, если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок избавленная от всех зол, которые ты только что перечислил, это было бы, Сократ, источником великой и прекрасной надежды, что слова твои — истина. Но что душа умершего продолжает существовать и обладает известной способностью мыслить, — это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений.

— Верно, Кебет, — согласился Сократ. — Что же нам делать, однако? Не хочешь ли, потолковать об этом: может так быть или не может?

— Очень хочу, — сказал Кебет. — Хочу знать, что ты об этом думаешь.

Четыре доказательства бессмертия души. Аргумент первый: взаимопереход противоположностей

— Хорошо, — промолвил Сократ. — Мне кажется, что теперь никто, даже комический поэт²³, не решится утверждать, будто я попусту мелю языком и разглагольствую о вещах, которые меня не касаются. Итак, если не возражаешь, приступим к рассуждению. Начнем, пожалуй, вот с какого вопроса: что, души скончавшихся находятся в Аиде или же нет? Есть древнее учение — мы его уже вспоминали, — что души, пришедшие отсюда, находятся там и снова возвращаются сюда, возникая из умерших. Если это так, если живые вновь возникают из умерших, то, по-видимому, наши души должны побывать там, в Аиде, не правда ли? Если бы их там не было, они не могли бы и возникнуть; и если бы мы с полной ясностью обнаружили, что живые возникают из мертвых и никак не иначе, это было бы достаточным доказательством нашей правоты. Если же все это не так, поищем иных доводов.

— Отлично, — сказал Кебет.

— Тогда, — продолжал Сократ, — чтобы тебе было легче понять, не ограничивайся одними людьми, но взгляни шире, посмотри на всех животных, на растения — одним словом, на все, чему присуще возникновение, и давай подумаем, не таким ли образом возникает все вообще — противоположное из противоположного — в любом случае, когда налицо две противоположности. Возьми, например, прекрасное и безобразное, или справедливое и несправедливое, или тысячи иных противоположностей. Давай спросим себя: если существуют противоположные вещи, необходимо ли, чтобы одна непременно возникала из другой, ей противоположной? Например, когда что-нибудь становится больше, значит ли это с необходимостью, что сперва оно было меньшим, а потом из меньшего становится большим?

— Да.

— И соответственно если оно станет меньше, то меньшим станет из большего?

— Конечно, — подтвердил Кебет.

— И слабое возникает из сильного, а скорое из медленного?

— Несомненно!

— Какой бы еще привести тебе пример? Если что становится хуже, то не из лучшего ли? Если справедливее, то из несправедливого? Так?

— А как же иначе?

— Значит, мы достаточно убедились, что все возникает таким образом — противоположное из противоположного?

— Совершенно достаточно.

— Тогда двинемся дальше. Нет ли между любыми двумя противоположностями как бы чего-то промежуточного? Так как противоположностей две, то возможны два перехода — от одной противоположности к другой или, наоборот, от второй к первой. Например, между большей вещью и меньшей возможны рост и убывание, и об одной мы говорим, что она убывает, о другой — что растет.

— Да, ты прав, — сказал Кебет.

— Но ведь не иначе обстоит дело с разъединением и соединением, с охлаждением и нагреванием и во всех остальных случаях; у нас не всегда может найтись подходящее к случаю слово, но на деле это всегда и непременно так: противоположности возникают одна из другой, и переход этот обоюдный.

— Ты совершенно прав, — сказал Кебет.

— Теперь ответь мне, есть ли что-нибудь противоположное жизни, как сон противоположен бодрствованию?

— Конечно, есть.

— Что же именно?

— Смерть, — отвечал Кебет.

— Значит, раз они противоположны, то возникают друг из друга, и между двумя этими противоположностями возможны два перехода.

— Ну, конечно!

— Тогда я назову тебе одну из двух пар, которые только что упомянул, — сказал Сократ, — и самое пару, и связанные с нею переходы, а ты назовешь мне другую. Я говорю: сон и бодрствование, и из сна возникает бодрствование, а из бодрствования — сон, а переходы в этом случае называются засыпанием и пробуждением. Достаточно тебе этого или нет?

— Вполне достаточно.

— Теперь сам скажи так же о жизни и смерти. Ты признаёшь, что жизнь противоположна смерти?

— Признаю.

— И что они возникают одна из другой?

— Да.

— Стало быть, из живого что возникает?

— Мертвое, — промолвил Кебет.

— А из мертвого что? — продолжал Сократ.

— Должен признать, что живое, — сказал Кебет.

— Итак, Кебет, живое и живые возникают из мертвого?

— По-видимому, да.

— Значит, наши души имеют пребывание в Аиде?

— Похоже, что так.

— Не правда ли, из двух переходов, связанных с этой парой, один совершенно ясен? Ведь умирание — вещь ясная, ты со мною согласен?

— Разумеется, согласен!

— Как же мы теперь поступим? Не станем вводить для равновесия противоположный переход — пускай себе природа хромает на одну ногу? Или же мы обязаны уравновесить умирание каким-то противоположным переходом?

— Пожалуй, что обязаны.

— Каким же именно?

— Оживанием.

— Но если оживание существует, — продолжал Сократ, — то чем оно будет, это оживание? Не переходом ли из мертвых в живые?

— Да, конечно.

— Значит, мы согласны с тобою и в том, что живые возникли из мертвых ничуть не иначе, чем мертвые — из живых. Но если так, мы уже располагаем достаточным, на мой взгляд, доказательством, что души умерших должны существовать в каком-то месте, откуда они вновь возвращаются к жизни.

— Да, Сократ, мне кажется — это необходимый вывод из всего, в чем мы с тобою согласились, — сказал Кебет.

— А вот взгляни, Кебет, еще довод в пользу того, что не напрасно, на мой взгляд, пришли мы с тобою к согласию. Если бы возникающие противоположности не уравнивали постоянно одна

другую, словно описывая круг, если бы возникновение шло по прямой линии, только в одном направлении и никогда не поворачивало вспять, в противоположную сторону, — ты сам понимаешь, что все в конце концов приняло бы один и тот же образ, приобрело одни и те же свойства, и возникновение прекратилось бы.

— Нет, не понимаю. Как это? — спросил Кебет.

— Да очень просто! — отвечал Сократ. — Представь себе, например, что существует только засыпание и что пробуждение от сна его не уравнивает, — ты легко поймешь, что в конце концов сказание об Эндимионе оказалось бы вздором и потеряло всякий смысл, потому что и все остальное также погрузилось бы в сон²⁴. И если бы все только соединялось, прекратив разъединяться, очень быстро стало бы по слову Анаксагора: «Все вещи [были] вместе»²⁵. И точно так же, друг Кебет, если бы все причастное к жизни умирало, а умерев, оставалось бы мертвым и вновь не оживало, — разве не совершенно ясно, что в конце концов все стало бы мертво и жизнь бы исчезла? И если бы даже живое возникало из чего-нибудь иного, а затем все-таки умирало, каким образом можно было бы избежать всеобщей смерти и уничтожения?

— Никаким, сколько я могу судить, Сократ, — сказал Кебет. — А ты, мне кажется, рассуждаешь совершенно верно.

— Вот и мне кажется, Кебет, что это именно так, а не как-нибудь иначе, — сказал Сократ, — и что мы нисколько не обманываем себя, приходя к согласию. Поистине существуют и оживание, и возникновение живых из мертвых. Существуют и души умерших, и добрым между ними выпадает лучшая доля, а дурным — худшая.

Аргумент второй: знание как припоминание того, что было до рождения человека

— Постой-ка, Сократ, — подхватил Кебет, — твои мысли подтверждает еще один довод, если только верно то, что ты так часто, бывало, повторял, а именно что знание на самом деле не что иное, как припоминание²⁶: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом, — вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы невозможно, если бы наша душа не

существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна.

— Но как это доказывается, Кебет? — вмешался Симмий. — Напомни мне, я что-то забыл.

— Лучшее доказательство, — сказал Кебет, — заключается в том, что, когда человека о чем-нибудь спрашивают, он сам может дать правильный ответ на любой вопрос — при условии, что вопрос задан правильно. Между тем, если бы у людей не было знания и верного понимания, они не могли бы отвечать верно. И кроме того, поставь человека перед чертежом или чем-нибудь еще в таком же роде — и ты с полной ясностью убедишься, что так оно и есть.

— А если этого тебе недостаточно, Симмий, — сказал Сократ, — погляди, не согласишься ли ты с другими соображениями, вот примерно какими. Ты ведь сомневался, может ли то, что называют знанием, быть припоминанием?

— Нет, я-то как раз не сомневаюсь, — возразил Симмий. — Мне нужно лишь одно, и как раз то, о чем сейчас идет речь: припомнить. Кебет только принялся рассуждать — и я уже почти все помню и почти что согласен с вами. И тем не менее мне бы хотелось услышать, как примешься рассуждать ты.

— Я? Да вот как, — сказал Сократ. — Мы оба, разумеется, сходимся на том, что, если человеку предстоит что-либо припомнить, он должен уже знать это заранее.

— Конечно.

— Тогда, может быть, мы сойдемся и на том, что знание, если оно возникает таким образом, каким именно, я сейчас скажу, — это припоминание? Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, не только узнает это, но еще и примыслит нечто иное, принадлежащее к иному знанию, разве не вправе мы утверждать, что он вспомнил то, о чем мыслит?

— Как это?

— Вот тебе пример. Знать человека и знать лиру — это ведь разные знания?

— Само собой.

— Но тебе, конечно, известно, что испытывают влюбленные, когда увидят лиру, или плащ, или иное что из вещей своего любимца: они узнают лиру, и тут же в уме у них возникает образ юноши,

которому эта лира принадлежит. Это и есть припоминание. Так же точно, когда видят Симмия, часто вспоминают Кебета. Можно бы назвать тысячи подобных случаев.

— Да, клянусь Зевсом, тысячи! — сказал Симмий.

— Стало быть, это своего рода припоминание, — продолжал Сократ. — Но в особенности, мне кажется, нужно говорить о припоминании, когда дело касается вещей, забытых с течением времени или давно не виденных. Как, по-твоему?

— Ты совершенно прав.

— Теперь скажи мне, возможно ли, увидев нарисованного коня или нарисованную лиру, вспомнить вдруг о человеке? Или, увидев нарисованного Симмия, вспомнить Кебета?

— Вполне возможно.

— А увидев нарисованного Симмия, вспомнить самого Симмия?

— И это возможно.

— Не следует ли из всего этого, что припоминание вызывается когда сходством, а когда и несходством?

— Следует.

— И если мы припоминаем о чем-то по сходству, не бывает ли при этом, что мы непременно задаемся вопросом, насколько полно или, напротив, неполно это сходство с припоминаемым?

— Непременно бывает.

— Тогда смотри, верно ли я рассуждаю дальше. Мы признаем, что существует нечто, называемое равным, — я говорю не о том, что бревно бывает равно бревну, камень камню и тому подобное, но о чем-то ином, отличном от всего этого, — о равенстве самом по себе. Признаем мы, что оно существует, или не признаем?

— Признаем, клянусь Зевсом, да еще как! — отвечал Симмий.

— И мы знаем, что это такое?

— Прекрасно знаем.

— Но откуда мы берем это знание? Не из тех ли вещей, о которых мы сейчас говорили? Видя равные между собою бревна, или камни, или еще что-нибудь, мы через них постигаем иное, отличное от них. Или же оно не кажется тебе иным, отличным? Тогда взгляни вот так: бывает, что равные камни или бревна хоть и не меняются нисколько, а все ж одному человеку кажутся равными, а другому нет?

— Конечно, бывает.

— Ну, а равное само по себе — не случилось ли, чтобы оно казалось тебе неравным, то есть чтобы равенство показалось тебе неравенством?

— Никогда, Сократ!

— Значит, это не одно и то же, — сказал Сократ, — равные вещи и само равенство.

— Никоим образом, на мой взгляд.

— И однако же, знание о нем ты примысливаешь и извлекаешь как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно?

— Вернее не скажешь, — отвечал Симмий.

— И между ним и вещами может существовать либо сходство, либо несходство?

— Разумеется.

— Впрочем, это не важно, — заметил Сократ. — Но всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первой, либо несходной, — это припоминание.

— Да, несомненно.

— А скажи, — продолжал Сократ, — с бревнами и другими равными между собою вещами, которые мы сейчас называли, дело обстоит примерно так же? Они представляются нам равными в той же мере, что и равное само по себе, или им недостает этого равного, чтобы ему уподобиться?

— Недостает, и очень, — отвечал Симмий.

— Тогда представь себе, что человек, увидев какой-нибудь предмет, подумает: «То, что у меня сейчас перед глазами стремится уподобиться чему-то иному из существующего, но таким же точно сделаться не может и остается ниже, хуже». Согласимся ли мы, что этот человек непременно должен заранее знать второй предмет, который он находит схожим с первым, хоть и не полностью?

— Непременно согласимся.

— Прекрасно. А разве не такое же впечатление у нас составляется, когда речь идет о равных вещах и равенстве самом по себе?

— Совершенно такое же!

— Ну, стало быть, мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы и уразумеем,

что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают.

— Да, верно.

— Но мы, конечно, согласимся и в том, что такая мысль возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия. То, что я говорю, относится ко всем чувствам одинаково.

— Да, одинаково, Сократ. По крайней мере, до тех пор, пока мы не упускаем из виду цель нашего рассуждения.

— Итак, именно чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели? Так мы скажем или по-другому?

— Да, так.

— Но отсюда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе — что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему.

— Да, Сократ, это с необходимостью следует из того, что уже сказано.

— А видим мы и слышим, и вообще чувствуем с того самого мига, как родились на свет?

— Конечно.

— Но знанием равного мы должны были обладать еще раньше, — так мы скажем?

— Так.

— Выходит, мы должны были обладать им еще до рождения?

— Выходит, что так.

— А если мы приобрели его до рождения и с ним появились на свет, наверно, мы знали — и до рождения, и сразу после — не только равное, большее и меньшее, но и все остальное подобного рода? Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но совершенно так же и на прекрасное само по себе, и на доброе само по себе, и справедливое, и священное — одним словом, как я сейчас сказал, на все, что мы в своих беседах, и предлагая вопросы, и отыскивая ответы, помечаем печатью «бытия самого по себе» (*auto o eoti*). Так что мы должны были знать все это, еще не родившись.

— Да, верно.

— И если, узнав однажды, мы уже не забываем, то всякий раз мы должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни. Ведь что такое «знать»? Приобрести знание и уже не терять его. А под забвением, если не ошибаемся, Симмий, мы понимаем утрату знания,

— Да, Сократ, совершенно верно, — сказал Симмий.

— Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, «познавать» означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это «припоминанием», мы бы, пожалуй, употребили правильное слово.

— Совершенно правильное.

— Ну да, ведь, как выяснилось, вполне возможно, чтобы человек, увидев что-либо, или услышав, или постигнув любым иным чувством, вслед за тем помыслил о чем-то другом, забывшемся в силу либо сходства, либо же несходства двух этих предметов. Итак, повторяю, одно из двух: либо все мы рождаемся, уже зная вещи сами по себе, и знаем их до конца своих дней, либо те, о ком мы говорим, что они познают, на самом деле только припоминают, и учиться в этом случае означало бы припоминать.

— Так точно оно и есть, Сократ.

— И что бы ты выбрал, Симмий? Что мы рождаемся, владея знанием, или что позже припоминаем уже известное в прежние времена?

— Пока я не могу еще сделать выбора, Сократ.

— Тогда вот тебе другой вопрос — скажи, что ты думаешь по этому поводу: если человек что-то знает, может он выразить свои знания словами или не может?

— Несомненно может, Сократ, — отвечал Симмий.

— И ты думаешь, все могут ясно высказаться вещах, о которых мы сейчас говорили?

— Хотел бы я так думать, — возразил Симмий, — но очень боюсь, что завтра, в этот час, уже не будет на свете человека, который сумел бы это сделать по-настоящему.

— Значит, ты не думаешь, Симмий, что эти вещи известны каждому?

— Ни в коем случае.

— Значит, люди припоминают то, что знали когда-то?

— Должно быть.

— Но когда появляются у нас в душе эти знания? Ведь не после того, как мы родились в человеческом облике?

— Конечно, нет!

— Значит, раньше?

— Да.

— Стало быть, Симмий, наши души и до того, как им довелось оказаться в человеческом образе, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом.

— Да, если только мы не приобретаем эти знания в тот самый миг, когда рождаемся, Сократ: вот время, которое мы еще не приняли в расчет.

— Будь по-твоему, друг, но тогда в какое же время мы их теряем? Ведь мы не рождаемся с этими знаниями, как мы только что с тобою согласились. Может быть, мы теряем их в тот же миг, в который и приобретаем? Или ты укажешь иное какое время?

— Нет, Сократ, не укажу. Теперь я понял, что сказал глупость.

— Тогда, Симмий, вот к чему мы пришли: если существует то, что постоянно у нас на языке, — прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, — если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет. Если же они не существуют, разве не шло бы наше рассуждение совсем по-иному? Значит, это так, и в равной мере необходимо существование и таких сущностей, и наших душ еще до нашего рождения, и, видимо, если нет одного, то нет и другого?

— По-моему, это совершенно необходимо, Сократ, — ответил Симмий. — И какое прекрасное прибежище находит наше рассуждение в том, что одинаково существуют и души до рождения ²⁷, и те сущности, о которых ты говоришь! Для меня, по крайней мере, нет ничего более очевидного: да, все эти вещи безусловно и неоспоримо существуют — и прекрасное, и доброе, и все остальное, о чем ты сейчас говорил. Что до меня, мне других доводов не надо!

— А как быть с Кебетом? — спросил Сократ. — Нужно ведь и его убедить.

— Я думаю, и ему этого достаточно, — сказал Симмий, — хотя нет на свете человека более упорного и недоверчивого. И все же, я думаю, он вполне убедился, что душа наша существовала до того, как мы родились. Но будет ли она существовать и после того, как мы умрем, — продолжал он, — это и мне, Сократ, представляется еще не доказанным. Еще не опровергнуто опасение большинства, о котором говорил Кебет, что со смертью человека душа немедленно рассеивается и ее существованию настает конец. В самом деле, пусть даже она возникла и образовалась где-то в ином месте и существовала прежде, чем войти в человеческое тело, — разве это мешает ей, после того как она наконец войдет в тело, а затем избавиться от него, погибнуть и разрушиться самой?

— Ты прав, Симмий, — заметил Кебет. — Я бы сказал так: доказана только половина того, что нужно, а именно что наша душа существовала прежде, чем мы родились. Надо еще доказать, что и когда мы умрем, она будет существовать ничуть не хуже, чем до нашего рождения. Иначе доказательство останется незавершенным.

— Оно уже и теперь завершено, Симмий и Кебет, — возразил Сократ, — если вы потрудитесь соединить в одно два доказательства — это и другое, на котором мы сошлись раньше, то есть что все живое возникает из умершего. Раз наша душа существовала ранее, то, вступая в жизнь и рождаясь, она возникает неизбежно и только из смерти, из мертвого состояния. Но в таком случае она непременно должна существовать и после смерти: ведь ей предстоит родиться снова. Значит, то, о чем вы говорите, уже доказано. И все же, мне кажется, и ты, и Симмий были бы не прочь углубить это доказательство потому, что испытываете детский страх, как бы и вправду ветер не разнес и не рассеял душу, когда она выходит из тела, — в особенности если человеку выпало умирать не в тихую погоду, а в сильную бурю.

Кебет улыбнулся.

— Ну что ж, Сократ, — сказал он, — постарайся переубедить трусов. А впрочем, не то чтобы мы сами трусили, но, пожалуй, сидит и в нас какое-то малое дитя — оно-то всего этого и боится.

Постарайся же его разубедить, чтобы оно не страшилось смерти, точно буки.

— Так ведь над ним придется каждый день произносить заклинания, пока вы его совсем не исцелите, — сказал Сократ.

— Но где же нам взять чародея, сведушего в таких заклинаниях, если ты, Сократ, нас покидаешь?

— Греция велика, Кебет, и, конечно, сведушие люди найдутся. А сколько племен и народов кроме греков! И в поисках такого чародея вам надо обойти их все, не щадя ни денег, ни трудов, ибо нет на свете ничего, на что было бы уместнее потратить деньги. Надо поискать и среди вас самих: мне кажется, вы не так легко найдете человека, который сумел бы исполнить эту задачу лучше вашего.

Аргумент третий: самотождество идеи (эйдоса) души

— Мы сделаем, Сократ, как ты говоришь, — сказал Кебет. — Но вернемся к тому, от чего мы отвлеклись, если ты не против.

— Нисколько не против, наоборот!

— Прекрасно.

— Вот какой вопрос нам нужно задать себе, по-моему, — сказал Сократ. — Чему свойственно испытывать это состояние, то есть рассеиваться, и каким вещам оно грозит, и за какие, напротив, можно не опасаться? Потом нужно рассудить, куда отнести душу, и уж в зависимости от этого страшиться за нашу душу или быть за нее спокойным.

— Да, верно ты говоришь.

— Не правда ли, рассеянию подвержено все составное и сложное по природе — оно распадается таким же образом, как прежде было составлено? И если только вообще возможно этой участи избежать, то лишь в одном случае: когда вещь оказывается несоставной?

— Я думаю, так оно и есть, — сказал Кебет.

— Скорее всего можно предполагать, что несоставные вещи — это те, которые всегда постоянны и неизменны, а те, что в разное время неодинаковы и неизменностью вовсе не обладают, — те составные.

— По-моему, так.

— Тогда давай обратимся к тому, о чем мы говорили раньше. Та сущность, бытие которой мы выясняем в наших вопросах и ответах, — что же, она всегда неизменна и одинакова или в разное время иная? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению?

— Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ, — отвечал Кебет.

— А что мы скажем о многих прекрасных вещах, ну, допустим, о прекрасных людях, или конях, или плащах, что мы скажем о любых других вещах, которые называют равными или прекрасными, короче говоря, обо всем, что одноименно упомянутым сущностям? Они тоже неизменны или, в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?

— И снова ты прав, — ответил Кебет, — они все время изменяются.

— Теперь скажи мне, ведь эти вещи ты можешь ощупать, или увидеть, или ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, а неизменные [сущности] можно постигнуть только лишь с помощью размышления — они безвидны и незримы?

— Да, ты совершенно прав!

— Итак, с твоего разрешения, мы установим два вида сущего — зримое и безвидное.

— Согласен.

— Безвидное всегда неизменно, а зримое непрерывно изменяется?

— Примем и это, — согласился Кебет.

— Пойдем дальше, — сказал Сократ. — В нас самих есть ли что-нибудь — тело или душа — отличное [от этих двух видов]?

— Ничего нет.

— К какому же из двух видов [сущего] ближе тело?

— Каждому ясно, что к зримому.

— А душа? Зрима она или незрима?

— [Незрима], по крайней мере для людей.

— Да ведь мы все время говорим о том, что зримо или незримо для человеческой природы! Или, может, ты имеешь в виду другую [природу]?

— Нет, человеческую.

— Что же мы скажем о душе? Можно ее видеть или нельзя?

— Нельзя.

— Значит, она безвидна?

— Да.

— Значит, в сравнении с телом душа ближе к безвидному, а тело в сравнении с душой — к зримому?

— Несомненно, Сократ.

— А разве мы уже не говорили, что, когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства — это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная?

— Да, говорили.

— Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем разумением, правильно?

— Совершенно правильно, Сократ! Ты говоришь замечательно!

— Итак, еще раз: к какому виду [сущего] ближе Душа, как ты рассудишь, помня и прежние доводы, и эти, самые последние?

— Мне кажется, Сократ, — ответил Кебет, — любой, даже самый отъявленный тугодум, идя по этому пути, признает, что душа решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся.

— А тело?

— К изменяющемуся.

— Взгляни теперь еще вот с какой стороны. Когда Душа и тело соединены ²⁸, природа велит телу подчиняться и быть рабом, а душе — властвовать и быть госпожою. Приняв это в соображение, скажи, что из них, по-твоему, ближе божественному и что смертному? Не кажется ли тебе, что божественное создано для власти и руководства, а смертное — для подчинения и рабства?

— Да, кажется.

— Так с чем же схожа душа?

— Ясно, Сократ: душа схожа с божественным, а тело со смертным.

— Теперь подумай, Кебет, согласен ли ты, что из всего сказанного следует такой вывод: божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело. Можем мы сказать что-нибудь вопреки этому, друг Кебет?

— Нет, не можем.

— А если так, то не подобает ли телу быстро разрушаться, а душе быть вовсе неразрушимой или почти неразрушимой?

— Как же иначе?

— Но ведь ты замечаешь, что, когда человек умирает, видимая его часть — тело, принадлежащая к видимому [миру], или труп, как мы его называем, которому свойственно разрушаться, распадаться, развеиваться, подвергается этой участи не вдруг, не сразу, но сохраняется довольно долгое время, если смерть застигнет тело в удачном состоянии и в удачное время года. К тому же тело усохшее и набальзамированное, как бальзамируют в Египте, может сохраняться чуть ли не без конца. Но если даже тело и сгниет, некоторые его части — кости, сухожилия и прочие им подобные, можно сказать, бессмертны. Верно?

— Да.

— А душа, сама безвидная и удаляющаяся в места славные, чистые и безвидные — поистине в Аид ²⁹, к благому и разумному богу, куда — если бог пожелает — вскорости предстоит отойти и моей душе, — неужели душа, чьи свойства и природу мы сейчас

определили, немедленно, едва расставшись с телом, рассеивается и погибает, как судит большинство людей? Нет, друзья мои, Кебет и Симмий, ничего похожего, но скорее всего вот как. Допустим, что душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредоточивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии и, по сути дела, готовилась умереть легко и спокойно. Или же это нельзя назвать подготовкою к смерти?

— Бесспорно, можно.

— Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожелений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов. Так мы должны сказать, Кебет, или как-нибудь по-иному?

— Так, клянусь Зевсом, — ответил Кебет.

— Но, думаю, если душа разлучается с телом оскверненная и замаранная, ибо всегда была в связи с телом, угождала ему и любила его, зачарованная им, его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного, — того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехы, а все смутное для глаза и незримое, но постигаемое разумом и философским рассуждением, приучилась ненавидеть, бояться и избегать, — как, по-твоему, такая душа расстанется с телом чистою и обособленною в себе самой?

— Никогда!

— Я думаю, что она вся проникнута чем-то телесным: ее срастили с ним постоянное общение и связь и долгие заботы о нем.

— Совершенно верно.

— Но ведь телесное, друг, надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым. Ясно, что Душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир³⁰. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил — там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ. Это призраки как раз таких душ,

которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и потому открываются глазу.

— Да, Сократ, похоже на то.

— Очень похоже, Кебет. И конечно же это души не добрых, но дурных людей: они принуждены блуждать среди могил, неся наказание за дурной образ жизни в прошлом, и так блуждают до той поры, пока, с пристрастием к бывшему своему спутнику — к телесному — не будут вновь заключены в оковы тела. Оковы эти, вероятно, всякий раз соответствуют тем навыкам, какие были приобретены в прошлой жизни.

— О каких же навыках ты говоришь, Сократ?

— Ну, вот, например, кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству, вместо того чтобы всячески их остерегаться, перейдет, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных. Как тебе кажется?

— Это вполне вероятно.

— А те, кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, перейдут в волков, ястребов или коршунов. Или же мы с тобою решим, что такие души перейдут в иные какие-нибудь тела?

— Что ты! — сказал Кебет. — Конечно, в эти, которые ты назвал.

— Тогда, по-моему, уже ясно, что и всем остальным предназначены места, соответствующие их главной в жизни заботе.

— Да уж куда яснее!

— А самые счастливые среди них, уходящие в самое лучшее место, — это те, кто преуспел в гражданской, полезной для всего народа добродетели: имя ей рассудительность и справедливость, она рождается из повседневных обычаев и занятий, без участия философии, и ума.

— Чем же они такие счастливые?

— Да они, вероятно, снова окажутся в общительной и смирной породе, среди пчел, или, может быть, ос, или муравьев, а не то и вернуться к человеческому роду, и из них произойдут воздержные люди.

— Да, похоже на то.

— Но в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, - никому, кто не стремился

к познанию. Потому-то, милые мои Симмий и Кебет, истинные философы гонят от себя все желания тела, крепятся и ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности в отличие от большинства, которое корыстолюбиво, и, хотя они в отличие от властолюбивых и честолюбивых не страшатся бесчестия и бесславия, доставляемых дурною жизнью, они от желаний воздерживаются.

— Так ведь иное было бы и недостойно их, Сократ! — воскликнул Кебет.

— Да, недостойно, клянусь Зевсом. Кто заботится о своей душе, а не холит тело, тот расстается со всеми этими желаниями. Остальные идут, сами не зная куда, а они следуют своим путем: в уверенности, что нельзя перечить философии и противиться освобождению и очищению, которые она несет, они идут за ней, куда бы она ни повела.

— Как это, Сократ?

— Сейчас объясню. Тем, кто стремится к познанию, хорошо известно вот что: когда философия принимает под опеку их душу, душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу. Да, стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно. Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа, и потому она бежит от радостей, желаний, печалей и страхов, насколько это в ее силах, понимая, что, если кто сильно обрадован, или опечален, или испуган, или охвачен

сильным желанием, он терпит не только обычное зло, какого и мог бы ожидать, — например, заболевает или проматывается, потакая своим страстям, — но и самое великое, самое крайнее из всех. Зол и даже не отдает себе в этом отчета.

— Какое же это зло, Сократ? — спросил Кебет.

— А вот какое: нет человека, чья душа, испытывая сильную радость или сильную печаль, не считала бы то, чем вызвано такое ее состояние, предельно ясным и предельно подлинным, хотя это и не так. Ты, я думаю, со мною согласишься, что в первую очередь это относится к вещам видимым.

— Охотно соглашусь.

— А согласишься ли ты, что именно в таком состоянии тело сковывает душу особенно крепко?

— То есть как?

— А вот как: у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа, мне кажется, неизбежно перенимает его правила и привычки, и уже никогда не прийти ей в Аид чистою — она всегда отходит, обремененная телом, и потому вскоре вновь попадает в иное с телом и, точно посеянное зерно, пускает ростки. Так она лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным.

— Верно, Сократ, совершенно верно, — сказал Кебет.

— По этим как раз причинам, Кебет, воздержны и мужественны те, кто достойным образом стремится к познанию, а вовсе не по тем, о которых любит говорить большинство. Или, может, ты иного мнения?

— Нет, что ты!

— Да, душа философа рассуждает примерно так, как мы говорили, и не думает, будто дело философии — освободить ее, а она, когда это дело сделано, может снова предаться радостям и печалям и надеть прежние оковы, наподобие Пенелопы, без конца распускающей свою ткань ³¹. Внося во все успокоение, следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить, пока она жива, а после смерти отойти

к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий. Благодаря такой пище и в завершение такой жизни, Симмий и Кебет, ей незачем бояться ничего дурного, незачем тревожиться, как бы при расставании с телом она не распалась, не рассеялась по ветру, не умчалась неведомо куда, чтобы уже нигде больше и никак не существовать.

После этих слов Сократа наступило долгое молчание. Видно было, что и сам он размышляет над только что сказанным, и большинство из нас тоже. Потом Кебет и Симмий о чем-то коротко перемолвились друг с другом. Сократ заметил это и спросил:

— Что такое? Вы, верно, считаете, что сказанного недостаточно? Да, правда, остается еще немало сомнительных и слабых мест, если просмотреть все от начала до конца с нужным вниманием. Конечно, если у вас на уме что-нибудь другое, я молчу. Но если вы в затруднении из-за этого, не стесняйтесь, откройте свои соображения, если они кажутся вам более убедительными, наконец, примите в свой разговор и меня, если находите, что с моею помощью дело пойдет лучше.

На это Симмий отозвался так:

— Я скажу тебе, Сократ, все как есть. Мы уже давно оба в смущении и всё только подталкиваем друг друга, чтобы тебя спросить, потому что очень хотим услышать, что ты ответишь, да боимся причинить тебе огорчение — как бы наши вопросы не были тебе в тягость из-за нынешней беды.

Сократ слегка улыбнулся и сказал:

— Ах, Симмий, Симмий! До чего же трудно было бы, мне убедить чужих людей, что я совсем не считаю бедою нынешнюю свою участь, если даже вас я не могу в этом убедить и вы опасаетесь, будто сегодня я расположен мрачнее, чем раньше, в течение всей жизни! Вам, верно, кажется, что даром прорицания я уступаю лебедям, которые, как почуют близкую смерть, заводят песнь такую громкую и прекрасную, какой никогда еще не певали: они ликуют оттого, что скоро отойдут к богу, которому служат. А люди из-за собственного страха перед смертью возводят напраслину и на лебедей, утверждая, что они якобы оплакивают свою смерть и что скорбь вдохновляет их на предсмертную песнь. Им и невдомек, этим людям, что ни одна птица не поет, когда страдает от голода,

или холода, или иной какой нужды, — даже соловей, даже ласточка или угод, хотя про них и рассказывают, будто они поют, оплакивая свое горе³². Но, по-моему, это выдумка — и про них, и про лебедей. Лебедеи принадлежат Аполлону³³, и потому — вещие птицы — они провидят блага, ожидающие их в Аиде, и поют, и радуются в этот последний свой День, как никогда прежде. Но я и себя, вместе с лебедами, считаю рабом того же господина и служителем того же бога³⁴, я верю, что и меня мой владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей, и не сильнее, чем они, горюю, расставаясь с жизнью. Так что вы можете говорить и спрашивать о чем хотите, пока вам не препятствуют Одиннадцать, поставленные афинянами.

— Что ж, прекрасно, — начал Симмий, — в таком случае и я объясню тебе, в чем мои затруднения, и Кебет не скроет, что из сказанного сегодня кажется ему неприемлемым. Мне думается, Сократ, — как, впрочем, может быть, и тебе самому, — что приобрести точное знание о подобных вещах в этой жизни либо невозможно, либо до крайности трудно, но в то же время было бы позорным малодушием не испытать и не проверить всеми способами существующие на этот счет взгляды и отступить, пока возможности для исследования не исчерпаны до конца. Значит, нужно достигнуть одного из двух: узнать истину от других или отыскать ее самому либо же, если ни первое, ни второе невозможно, принять самое лучшее и самое надежное из человеческих учений и на нем, точно на плоту, попытаться переплыть через жизнь, если уже не удастся переправиться на более устойчивом и надежном судне — на каком-нибудь божественном учении. Поэтому я теперь наберусь смелости и задам свой вопрос, тем более что ты и сам велишь: я не хочу потом укорять себя за то, что теперь промолчал. Да, Сократ, я и сам размышляю над твоими словами, и вместе с ним, с Кебетом, и мне кажется, они не вполне убедительны.

А Сократ на это:

— Может быть, тебе и правильно кажется, друг, но только скажи, в чем именно «не вполне»?

— А вот в чем, на мой взгляд: то же самое рассуждение можно применить к лире, к ее струнам и гармонии³⁵. И верно, в настроенной лире гармония — это нечто невидимое, бестелесное,

прекрасное и божественное, а сама лира и струны — тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродное смертному. Представь себе теперь, что лиру разбили или же порезали и порвали струны, — приводя те же доводы, какие приводишь ты, кто-нибудь будет упорно доказывать, что гармония не разрушилась и должна по-прежнему существовать. Быть того не может, скажет такой человек, чтобы лира с разорванными струнами и сами струны — вещи смертной природы — все еще существовали, а гармония, сродная и близкая божественному и бессмертному, погибла, уничтожившись раньше, чем смертное. Нет, гармония непременно должна существовать, и прежде истлеют без остатка дерево и жилы струн, чем претерпит что-нибудь худое гармония. И право же, Сократ, я думаю, ты и сам отлично сознаешь, что наиболее частый взгляд на душу таков ³⁶: если наше тело связывают и держат в натяжении тепло, холод, сухость, влажность и некоторые иные, подобные им, [начала], то душа наша есть сочетание и гармония этих [начал], когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом. И если душа — это действительно своего рода гармония, значит, когда тело чрезмерно слабеет или, напротив, чрезмерно напрягается — из-за болезни или иной какой напасти, — душа при всей своей божественности должна немедленно разрушиться, как разрушается любая гармония, будь то звуков или же любых творений художников; а телесные останки могут сохраняться долгое время, пока их не уничтожит огонь или а тление. Пожалуйста, подумай, как нам отвечать на этот довод, если кто будет настаивать, что душа есть сочетание телесных качеств и потому в том, что мы называем смертью, гибнет первую.

Сократ, по вседневной своей привычке, обвел собравшихся взглядом, улыбнулся и сказал:

— Симмий говорит дело. Если кто из вас находчивее моего, пусть отвечает. Кажется, Симмий метко поддел [наше] рассуждение. И все-таки, на мой взгляд, прежде чем отвечать, нужно сперва выслушать еще Кебета, — в чем упрекает [наши] доводы он, а мы тем временем подумаем, что нам сказать. И тогда уже, выслушав обоих, мы либо уступим им, если выяснится, что они поют в лад, а если нет — будем отстаивать свое доказательство. Ну, Кебет, теперь твой черед: говори, что тебя смущает.

— Да, Сократ, я скажу, — отозвался Кебет. — Мне кажется, [наше] доказательство не сдвинулось с места, и упрек, что мы делали ему раньше, можно повторить и теперь. Что наша душа существовала и до того, как воплотилась в этом образе, доказано — я не отрицаю — очень тонко и, смею сказать, очень убедительно. Но что она и после нашей смерти продолжает где-то существовать, это мне представляется далеко не столь убедительным. Правда, я не разделяю возражения Симмия, будто душа не сильнее и не долговечнее тела. Наоборот, сколько я понимаю, душа обладает огромным преимуществом перед всем телесным. «Как же так? — спросят меня. — Откуда же тогда твои сомнения, если ты видишь, что после смерти человека даже более слабая его часть продолжает существовать? Разве тебе не кажется, что более долговечная часть непременно должна сохраняться в целости все это время?» Смотри, есть ли толк в том, что я на это отвечаю. Естественно, что и мне, как раньше Симмию, понадобится какое-нибудь уподобление.

Так рассуждать, на мой взгляд, примерно то же самое, что применить этот довод к умершему старику ткачу и утверждать, будто он не погиб, но где-то существует, целый и невредимый, и в подтверждение предъявить плащ, который старик сам себе соткал: плащ-то ведь цел, ему ничего не сделалось, он невредим. А если кто усомнится, тогда спросить, что долговечнее, люди или плащи, которые постоянно в употреблении, в носке, и, услышав в ответ: «Разумеется, люди», — считать доказанным, что человек, соткавший этот плащ, без всякого сомнения, цел и невредим, раз не погибла вещь менее долговечная.

Но я думаю, Симмий, что на самом-то деле все обстоит иначе. Следи и ты за тем, что я говорю. Кто так рассуждает, судит нелепо — это каждому видно. Ведь наш ткач соткал и сносил много таких плащей и пережил их все, за исключением, правда, одного, последнего, но из этого никак не следует, будто человек негоднее или бессильнее плаща.

То же самое уподобление, по-моему, применимо и к душе, связанной с телом, и, кто говорит о душе и теле теми же самыми словами, что о ткаче и плаще, мне кажется, говорит верно: он скажет, что душа долговечнее, а тело слабее и кратковременнее; к этому,

однако ж, он должен прибавить, что всякая душа снашивает много тел, в особенности если живет много лет: тело ведь изнашивается и отмирает еще при жизни человека, и, стало быть, душа непрерывно ткет наново, заменяя сношенное. И когда душа погибает, последняя одежда на ней непременно должна быть цела — она одна только; и переживает душу. Лишь после гибели души обнаруживает тело природную свою слабость и скоро истребляется гниением. Значит, приняв наше доказательство, мы все еще не можем твердо надеяться, что душа наша, когда мы умрем, будет где-то продолжать свое существование.

Мало того, скажут мне, допустим, мы сделаем стороннику этих доводов еще большие уступки, чем сделал ты, и согласимся, что душа существует не только до нашего рождения, но, что вполне возможно, некоторые души существуют и после того, как мы умрем, и будут существовать, и много раз родятся, и снова умрут: ведь душа по природе своей настолько сильна, что способна вынести много рождений. Допустим, со всем этим мы согласимся, но не признаем, что душа не несет никакого ущерба в частых своих рождениях и не погибает однажды совершенно в какую-то из своих смертей, — а никто не похвастается, будто знает хоть что-нибудь об этой последней смерти и о разрушении тела, несущем гибель душе, ибо такое ощущение никому из нас не доступно. Раз это так, не следует нам выказывать отвагу перед смертью; она просто безрассудна, такая отвага, — ведь доказать, что душа совершенно бессмертна и неуничтожима, мы не можем. А раз не можем, умирающий непременно будет бояться за свою душу, как бы, отделяясь от тела на этот раз, она не погибла окончательно.

Выслушав Симмия и Кебета, мы все помрачнели. Потом мы признавались друг другу, что прежние доводы полностью нас убедили, а тут мы снова испытывали замешательство и были полны недоверия не только к сказанному прежде, но и к тому, что нам еще предстояло услышать. Может быть, это мы никуда не годны и не способны ни о чем судить? Или же сам вопрос не допускает ясного ответа?

Эхекрат. Клянусь богами, Федон, я вас отлично понимаю. Послушал я тебя, и вот что примерно хочется мне сказать самому

себе: «Какому же доказательству мы теперь поверим, если Сократ говорил так убедительно, и, однако же, все его рассуждения поколеблены!» До сих пор меня всегда особенно привлекал взгляд на душу как на своего рода гармонию. Когда об этом зашла речь, мне словно напомнили, что я давно держусь такого мнения и сам, и теперь снова, как бы с самого начала, мне до крайности нужно какое-нибудь иное доказательство, которое уверит меня, что душа не умирает вместе с телом. Продолжай, ради Зевса! Как Сократ вернулся к своему доказательству? И был ли он заметно удручен — так же как и вы — или же, напротив, спокойно помог вашему исследованию? И вполне ли успешной была его помощь или не вполне? Расскажи нам обо всем как можно точнее!

Федон. Знаешь, Эхекрат, я часто восхищался Сократом, но никогда не испытывал такого восхищения, как в тот раз. Он нашелся, что ответить, но в этом нет еще, пожалуй, ничего странного. Если я был восхищен сверх всякой меры, так это тем, во-первых, с какой охотой, благожелательностью и даже удовольствием он встретил возражения своих молодых собеседников, далее, тем, как чутко подметил он наше уныние, вызванное их доводами, и, наконец, как прекрасно он нас исцелил. Мы были точно воины, спасающиеся бегством после поражения, а он ободрил нас и повернул назад, чтобы вместе с ним и под его руководством внимательно исследовать все сначала.

Эхекрат. Как же именно?

Федон. Сейчас объясню. Случилось так, что я сидел справа от Сократа, подле самого ложа — на скамеечке — и потому гораздо ниже его. И вот, проведя рукой по моей голове и пригладив волосы на, шее — он часто играл моими волосами, — Сократ промолвил:

— Завтра, Федон, ты, верно, острижешь эти прекрасные кудри ³⁷?

— Боюсь, что так, Сократ, — отвечал я.

— Не станешь ты этого делать, если послушаешься меня.

— Отчего же? — спросил я.

— Да оттого, что еще сегодня и я остригусь вместе с тобою, если наше доказательство скончается и мы не сумеем его оживить. Будь я на твоём месте и ускользни доказательство у меня из рук, я бы дал клятву, по примеру аргосцев ³⁸, не отращивать волосы

до тех пор, пока не одержу победы в новом бою против доводов Симмия и Кебета.

— Но ведь, как говорится, против двоих даже Гераклу не выстоять, — возразил я.

— Тогда кликни на помощь меня — я буду твоим Иолаем, пока день еще не погас.

— Конечно, кликну, только давай наоборот: я буду Иолаем, а ты Гераклом³⁹.

— Это все равно, — сказал Сократ. — Но прежде всего давай остережемся одной опасности.

— Какой опасности? — спросил я.

— Чтобы нам не сделаться ненавистниками всякого слова, как иные становятся человеконенавистниками, ибо нет большей беды, чем ненависть к слову⁴⁰. Рождается она таким же точно образом, как человеконенавистничество. А им мы проникаемся, если сперва горячо и без всякого разбора доверяем кому-нибудь и считаем его человеком совершенно честным, здравым и надежным, но в скором времени обнаруживаем, что он неверный, ненадежный и еще того хуже. Кто испытает это неоднократно, и в особенности по вине тех, кого считал самыми близкими друзьями, тот в конце концов от частых обид ненавидит уже всех подряд и ни в ком не видит ничего здорового и честного. Тебе, верно, случалось замечать, как это бывает.

— Конечно, случалось, — сказал я.

— Но разве это не срам? — продолжал Сократ. — Разве не ясно, что мы приступаем к людям, не владея искусством их распознавать? Ведь кто владеет этим искусством по-настоящему, тот рассудит, что и очень хороших и очень плохих людей немного, а посредственных — без числа.

— Как это? — спросил я.

— Так же точно, как очень маленьких и очень больших. Что встретишь реже, чем очень большого или очень маленького человека или собаку и так далее? Или что-нибудь очень быстрое или медленное, безобразное или прекрасное, белое или черное? Разве ты не замечал, что во всех таких случаях крайности редки и немногочисленны, зато середина заполнена в избытке?

— Конечно, замечал, — сказал я.

— И если бы устроить состязание в испорченности, то и первейших негодяев оказалось бы совсем немного, не так ли?

— Похоже, что так, — сказал я.

— Вот именно, — подтвердил он. — Но не в этом сходство между рассуждениями и людьми — я сейчас просто следовал за тобою, куда ты вел, — а в том, что иногда мы поверим доказательству и признаем его истинным (хотя сами искусством рассуждать не владеем), а малое время спустя решим, что оно ложно, — когда по заслугам, а когда и незаслуженно, и так не раз и не два. Особенно, как ты знаешь, это бывает с теми, кто любит отыскивать доводы и за и против чего бы то ни было: в конце концов они начинают думать, будто стали мудрее всех на свете и одни только постигли, что нет ничего здорового и надежного ни среди вещей, ни среди суждений, но что все решительно испытывает приливы и отливы, точно воды Еврипа ⁴¹, и ни на миг не остается на месте.

— Да, все, что ты сказал, — чистая правда.

— А когда так, Федон, было бы печально, если бы, узнав истинное, надежное и доступное для понимания доказательство, а затем встретившись с доказательствами такого рода, что иной раз они представляются истинными, а иной раз ложными, мы стали бы винить не себя самих и не свою неискусность, но от досады охотно свалили бы собственную вину на доказательства и впредь, до конца дней упорно ненавидели бы и поносили рассуждения, лишив себя истинного знания бытия.

— Да, клянусь Зевсом, — сказал я, — это было бы очень печально.

— Итак, — продолжал он, — прежде всего охраним себя от этой опасности и не будем допускать мысли, будто в рассуждениях вообще нет ничего здорового, скорее будем считать, что это мы сами еще недостаточно здоровы и надо мужественно искать полного здравомыслия: тебе и остальным — ради всей вашей дальнейшей жизни, мне же — ради одной только смерти. Сейчас обстоятельства складываются так, что я рискую показаться вам не философом, а завзятым спорщиком, а это, уже свойство полных невежд. Они, если возникает разногласие, не заботятся о том, как обстоит дело в действительности; как бы внушить присутствующим свое мнение — вот что у них на уме. В нынешних обстоятельствах,

мне кажется, я отличаюсь от них лишь тем, что не присутствующих стремлюсь убедить в правоте моих слов — разве что между прочим, — но самого себя, чтобы убедиться до конца. Вот мой расчет, дорогой друг, и погляди, какой своекорыстный расчет: если то, что я утверждаю, окажется истиной, хорошо, что я держусь такого убеждения, а если для умершего нет уже ничего, я хотя бы не буду докучать присутствующим своими жалобами в эти предсмертные часы, и, наконец, глупая моя выдумка тоже не сохранится среди живых — это было бы неладно, — но вскоре погибнет.

Вот как я изготавился, Симмий и Кебет, чтобы приступить к доказательству. А вы послушайте меня и поменьше думайте о Сократе, но главным образом — об истине; и если решите, что я говорю верно, соглашайтесь, а если нет — возражайте, как только сможете. А не то смотрите — я увлекусь и введу в обман разом и себя самого, и вас, а потом исчезну, точно пчела, оставившая в ранке жало.

Однако ж вперед! Раньше всего напомните мне, что вы говорили, — на случай, если я что забыл. Симмий, если не ошибаюсь, был в сомнении и в страхе, как бы душа, хотя она и божественнее и прекраснее тела, все же не погибла первою — по той причине, что она своего рода гармония. А Кебет, мне кажется, соглашается со мною в том, что душа долговечнее тела, но, по его мнению, никто не может быть уверен, что душа, после того как сменит и сносит много тел, покидая последнее из них, не погибает и сама: именно гибель души и есть, собственно, смерть, потому что тело отмирает и гибнет непрестанно. Это или что другое нужно нам рассмотреть, Кебет и Симмий?

Оба отвечали, что именно это.

— Скажите, — продолжал Сократ, — вы отвергаете все прежние доводы целиком или же одни отвергаете, а другие нет?

— Одни отвергаем, — отвечали они, — другие нет.

— А как насчет того утверждения, что знание — это припоминание и что, если так, душа наша непременно должна была где-то существовать, прежде чем попала в оковы тела?

— Я, — промолвил Кебет, — и тогда нашел это утверждение на редкость убедительным, и сейчас ни в коем случае не хочу от него отказываться.

— И я так считаю, — сказал Симмий, — и был бы очень изумлен, если бы мое мнение вдруг переменялось.

Тогда Сократ:

— А между тем, друг-фиванец, тебе придется его переменить, если ты останешься при мысли, что гармония — это нечто составное, а душа — своего рода гармония, слагающаяся из натяжения телесных начал. Ведь ты едва ли и сам допустишь, что гармония сложилась и существовала прежде, нежели то, из чего ей предстояло сложиться. Или все-таки допустишь?

— Никогда, Сократ! — воскликнул Симмий.

— Но ты видишь, что именно это ты нечаянно и утверждаешь? Ведь ты говоришь, что душа существует до того, как воплотится в человеческом образе, а значит, она существует, сложившись из того, что еще не существует. Ведь гармония совсем непохожа на то, чему ты уподобляешь ее сейчас: наоборот, сперва рождается лира, и струны, и звуки, пока еще негармоничные, и лишь последней возникает гармония и первой разрушается. Как же этот новый твой довод будет звучать в лад с прежним?

— Никак не будет, — отвечал Симмий.

— А ведь если какому доводу и следует звучать стройно и в лад, так уж тому, который касается гармонии.

— Да, конечно, — согласился Симмий.

— А у тебя не выходит в лад, — сказал Сократ. — Так что гляди, какой из двух доводов ты выбираешь: что знание — это припоминание ⁴² или что душа — гармония.

— Первый, Сократ, несомненно, первый. Второй я усвоил без доказательства, соблазненный его правдоподобием и изяществом, то есть так же, как обычно принимает его большинство людей. Но я прекрасно знаю, что доводы, доказывающие свою правоту через правдоподобие, — это пустохвалы, и, если не быть настороже, они обманут тебя самым жестоким образом. Так случается и в геометрии, и во всем прочем. Иное дело — довод о припоминании и знании: он строится на таком основании, которое заслуживает доверия. Сколько я помню, мы говорили, что душа существует до перехода своего в тело с такой же необходимостью, с какою ей принадлежит сущность, именуемая бытием. Это основание я принимаю как верное и достаточное и нимало в нем не сомневаюсь.

А если так, я, по-видимому, не должен признавать, что душа есть гармония, кем бы этот взгляд ни высказывался — мною или еще кем-нибудь.

— Ну, так и что же, Симмий? Как тебе кажется, может ли гармония или любое другое сочетание проявить себя как-то иначе, чем составные части, из которых оно складывается?

— Никак не может.

— Стало быть, как я думаю, ни действовать само, ни испытывать воздействие как-нибудь иначе, чем они?

Симмий согласился.

— И значит, гармония не может руководить своими составными частями, наоборот, она должна следовать за ними?

Симмий подтвердил.

— И уж подавно ей и не двинуться, и не прозвучать вопреки составным частям, одним словом, никакого противодействия им не оказать?

— Да, ни малейшего.

— Пойдем дальше. Всякая гармония по природе своей такова, какова настройка?

— Не понимаю тебя.

— Ну, а если настройка лучше, полнее — допустим, что такое возможно, — то и гармония была бы гармонией в большей мере, а если хуже и менее полно, то в меньшей мере.

— Совершенно верно.

— А к душе это приложимо, так чтобы хоть ненамного одна душа была лучше, полнее другой или хуже, слабее именно как душа?

— Никак не приложимо!

— Продолжим, ради Зевса. Про душу говорят, что одна обладает умом и добродетелью и потому хороша, а другая безрассудна, порочна и потому дурна. Верно так говорится или неверно?

— Да, верно.

— А если душу считать гармонией, как нам обозначить то, что содержится в душах — добродетель и порочность? Назовем первую еще одной гармонией, а вторую дисгармонией? И про хорошую душу скажем, что она гармонична и, будучи сама гармонией,

несет в себе еще одну гармонию, а про другую — что она и сама негармонична, и другой гармонии не содержит?

— Я, право, не знаю, как отвечать, — промолвил Симмий. — Однако же ясно: раз мы так предположили, то и скажем что-нибудь вроде этого.

— Но ведь мы уже признали, — продолжал Сократ, — что ни одна душа не может быть более или менее душою, чем другая, а это означает признать, что одна гармония не может быть более, полнее или же менее, слабее гармонией, чем другая. Так?

— Именно так.

— А что не есть гармония более или менее, то не должно быть и настроено более или менее. Верно?

— Верно.

— А что не настроено более или менее, будет ли это причастно гармонии в большей или меньшей степени, нежели что-то иное, или одинаково?

— Одинаково.

— Значит, душа, раз она всегда остается самой собою и не бывает ни более ни менее душою, чем другая душа, не бывает и настроенной в большей или меньшей степени?

— Да, не бывает.

— И если так, [одна душа] не может быть причастна гармонии или дисгармонии более полно, [чем другая]?

— Выходит, что нет.

— Но повторяю, если так, может ли одна душа оказаться причастной порочности или, добродетели более полно, чем другая? Ведь мы признали, что порочность — это дисгармония, добродетель же — гармония.

— Никак не может.

— А еще вернее, пожалуй, — если быть последовательными — ни одна душа, Симмий, порочности не причастна: ведь душа — это гармония, а гармония, вполне оставаясь самой собою, то есть гармонией, никогда не будет причастна дисгармонии.

— Да, конечно.

— И душа не будет причастна порочности, поскольку она остается доподлинно душою.

— Можно ли сделать такой вывод из всего, что было сказано?

— Из нашего рассуждения следует, что все души всех живых существ одинаково хороши, коль скоро душам свойственно оставаться тем, что они есть, — душами.

— Мне кажется, что так, Сократ.

— Но кажется ли тебе это верным? Кажется ли тебе, что мы пришли бы к такому выводу, будь наше исходное положение — что душа это гармония — верно?

— Ни в коем случае!

— Пойдем дальше, — продолжал Сократ. — Что правит всем в человеке — душа, в особенности если она разумна, или что иное, как, по-твоему?

— По-моему, душа.

— А правит она, уступая состоянию тела или противясь ему? Я говорю вот о чем: если, например, у тебя жар и жажда, душа влечет тебя в другую сторону и не велит пить, если ты голоден — не велит есть, и в тысяче других случаев мы видим, как она действует вопреки телу. Так или не так?

— Именно так.

— Но разве мы не согласились раньше, что душа, если это гармония, всегда поет в лад с тем, как натянуты, или отпущены, или звучат, или как-то еще размещены и расположены составные части? Разве мы не согласились, что душа следует за ними и никогда не властвует?

— Да, — отвечал Симмий, — согласились.

— Что же получается? Ведь мы убеждаемся, что она действует как раз наоборот — властвует над всем тем, из чего, как уверяют, она состоит, противится ему чуть ли не во всем и в течение всей жизни всеми средствами подчиняет своей власти и то сурово и больно наказывает, заставляя исполнять предписания врача или учителя гимнастики, то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещевает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны. Это несколько напоминает те стихи Гомера, где он говорит об Одиссее:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу:

Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело...⁴³

Разве, по-твоему, у него сложились бы такие стихи, если бы он думал, что душа — это гармония, что ею руководят состояния тела, а не наоборот — что она сама руководит и властвует и что она гораздо божественнее любой гармонии? Как тебе кажется?

— Клянусь Зевсом, Сократ, мне кажется, что ты прав!

— Тогда, дорогой мой, нам никак не годится утверждать, будто душа — своего рода гармония: так мы, пожалуй, разойдемся и с божественным Гомером, и с самими собою.

— Верно, — подтвердил он.

— Вот и прекрасно, — сказал Сократ. — Фиванскую Гармонию⁴⁴ мы как будто умилоstellили. Теперь очередь Кадма, Кебет. Как нам приобрести его благосклонность, какими доводами?

— Мне кажется, ты найдешь как, — отозвался Кебет. — Во всяком случае, твои возражения против гармонии меня просто восхитили — настолько они были неожиданны. Слушая Симмию, когда он говорил о своих затруднениях, я все думал: неужели кто-нибудь сумеет справиться с его доводами? И мне было до крайности странно, когда он не выдержал и первого твоего натиска. Так что я бы не удивился, если бы та же участь постигла и Кадмовы доводы.

— Ах, милый ты мой, — сказал Сократ, — не надо громких слов — как бы кто не испортил наше рассуждение еще раньше, чем оно началось. Впрочем, об этом позаботится божество, а мы по-гомеровски вместе пойдем⁴⁵ и посмотрим, дело ли ты говоришь.

Что ты хочешь выяснить? Главное, если я не ошибаюсь, вот что. Ты требуешь доказательства, что душа наша неуничтожима и бессмертна; в противном случае, говоришь ты, отвага философа, которому предстоит умереть и который полон бодрости и спокойствия, полагая, что за могилу он найдет блаженство, какого не мог бы обрести, если бы прожил свою жизнь иначе, — его отвага безрассудна и лишена смысла. Пусть мы обнаружили, что душа сильна и богоподобна, что она существовала и до того, как мы родились людьми, — все это, по-твоему, свидетельствует не о бессмертии души, но лишь о том, что она долговечна и уже существовала где-то в прежние времена неизмеримо долго, многое постигла и многое совершила. Но к бессмертию это ее несколько не приближает, напротив, самое вселение ее в человеческое тело было для души началом

гибели, словно болезнь. Скорбя проводит она эту свою жизнь, чтобы под конец погибнуть в том, что зовется смертью. И совершенно безразлично, утверждаешь ты, войдет ли она в тело раз или много раз, по крайней мере для наших опасений: если только человек не лишен рассудка, он непременно должен опасаться — ведь он не знает, бессмертна ли душа, и не может этого доказать.

Вот, сколько помнится, то, что ты сказал, Кебет. Я повторяю это нарочно, чтобы ничего не пропустить и чтобы ты мог что-нибудь прибавить или убавить, если пожелаешь.

А Кебет в ответ:

— Нет, Сократ, сейчас я ничего не хочу ни убавлять, ни прибавлять. Это все, что я сказал.

Сократ задумался и надолго умолк. Потом начал так:

— Не простую задачу задал ты, Кебет. Чтобы ее решить, нам придется исследовать причину рождения и разрушения в целом. И если ты не против, я расскажу тебе о том, что приключилось со мной во время такого исследования. Если что из этого рассказа покажется тебе полезным, ты сможешь использовать это для подкрепления твоих взглядов.

— Конечно, я не против, — ответил Кебет.

Аргумент четвертый: теория души как эйдоса жизни

— Тогда послушай. В молодые годы, Кебет, у меня была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы. Мне представлялось чем-то возвышенным знать причины каждого явления — почему что рождается, почему погибает и почему существует. И я часто бросался из крайности в крайность и вот какого рода вопросы задавал себе в первую очередь: когда теплое и холодное вызывают гниение, не тогда ли, как судили некоторые, образуются живые существа ^{46?} Чем мы мыслим — кровью, воздухом или огнем ^{47?} Или же ни тем, ни другим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретут устойчивость, возникает знание ^{48?}

Размышлял я и о гибели всего этого, и о переменах, которые происходят в небе и на Земле, и все для того, чтобы в конце концов счесть себя совершенно непригодным к такому исследованию. Сейчас я приведу тебе достаточно веский довод. До тех пор я кое-что знал ясно — так казалось и мне самому, и остальным, — а теперь, из-за этих исследований, я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде, — например, среди многого прочего перестал понимать, почему человек растет. Прежде я думал, что это каждому ясно: человек растет потому, что ест и пьет. Мясо прибавляется к мясу, кости — к костям, и так же точно, по тому же правилу, всякая часть [пищи] прибавляется к родственной ей части человеческого тела и впоследствии малая величина становится большою. Так малорослый человек делается крупным. Вот как я думал прежде. Правильно, по-твоему, или нет?

— По-моему, правильно, — сказал Кебет.

— Или еще. Если высокий человек, стоя рядом с низкорослым, оказывался головою выше, то никаких сомнений это у меня не вызвало. И два коня рядом — тоже. Или еще нагляднее: десять мне казалось больше восьми потому, что к восьми прибавляется два, а вещь в два локтя длиннее вещи в один локоть потому, что превосходит ее на половину собственной длины.

— Ну, хорошо, а что ты думаешь обо всем этом теперь? — спросил Кебет.

— Теперь, клянусь Зевсом, — сказал Сократ, — я далек от мысли, будто знаю причину хотя бы одной из этих вещей. Я не решаюсь судить даже тогда, когда к единице прибавляют единицу, — то ли единица, к которой прибавили другую, стала двумя, то ли прибавляемая единица и та, к которой прибавляют, вместе, становятся двумя через прибавление одной к другой. Пока каждая из них была отдельно от другой, каждая оставалась единицей и двух тогда не существовало, но вот они сблизилась, и я спрашиваю себя: в этом ли именно причина возникновения двух — в том, что произошла встреча, вызванная взаимным сближением? И если кто разделяет единицу, я не могу больше верить, что двойка появляется именно по этой причине — через разделение, ибо тогда причина будет как раз противоположной причине образования двух: только что мы утверждали, будто единицы взаимно сближаются и прибавляются одна к другой, а теперь

говорим, что одна от другой отделяется и отнимается! И я не могу уверить себя, будто понимаю, почему и как возникает единица или что бы то ни было иное — почему оно возникает, гибнет или существует. Короче говоря, этот способ исследования мне решительно не нравится, и я выбираю себе наугад другой.

Но однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум⁴⁹; и эта причина мне пришлась по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — Ум. Я решил, что если так, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, гибнет или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой вещи существовать, действовать или самой испытывать какое-либо воздействие. Исходя из этого рассуждения, человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного. Конечно, он непременно должен знать и худшее, ибо знание лучшего и знание худшего — это одно и то же знание. Рассудивши так, я с удовольствием думал, что нашел в Анаксагоре учителя, который откроет мне причину бытия, доступную моему разуму, и прежде всего расскажет, плоская ли Земля или круглая, а рассказавши, объяснит необходимую причину — сошлется на самое лучшее, утверждая, что Земле лучше всего быть именно такой, а не какой-нибудь еще. И если он скажет, что Земля находится в центре [мира], объяснит, почему ей лучше быть в центре. Если он откроет мне все это, думал я, я готов не искать причины иного рода. Да, я был готов спросить у него таким же образом о Солнце, Луне и звездах — о скорости их движения относительно друг друга, об их поворотах и обо всем остальном, что с ними происходит: каким способом каждое из них действует само или подвергается воздействию. Я ни на миг не допускал мысли, что, назвавши их устроителем Ум, Анаксагор может ввести еще какую-то причину помимо той, что им лучше всего быть в таком положении, в каком они и находятся. Я полагал, что, определив причину каждого из них и всех вместе, он затем объяснит, что всего лучше для каждого и в чем их общее благо. И эту свою надежду

я не отдал бы ни за что! С величайшим рвением принялся я за книги Анаксагора, чтобы поскорее их прочесть и поскорее узнать, что же всего лучше и что хуже.

Но с вершины изумительной этой надежды, друг Кебет, я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остается без всякого применения⁵⁰ и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно с нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному. На мой взгляд, это все равно, как если бы кто сперва объявил, что всеми своими действиями Сократ обязан Уму, а потом, принявшись объяснять причины каждого из них в отдельности, сказал: «Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело состоит из костей и сухожилий и кости твердые и отделены одна от другой сочленениями, а сухожилия могут натягиваться и расслабляться и окружают кости — вместе с мясом и кожей, которая все охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит теперь здесь, согнувшись». И для беседы нашей можно найти сходные причины — голос, воздух, слух и тысячи иных того же рода, пренебрегши истинными причинами — тем, что, раз уж афиняне почли за лучшее меня осудить, я в свою очередь счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, какое они назначат. Да, клянусь собакой, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии⁵¹, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство.

Нет, называть подобные вещи причинами — полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого — без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею, — я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причина всему, что я делаю, и в то же время что в данном случае я повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно. Это значит не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной. Это последнее толпа, как бы оцупью шаря в потемках,

называет причиной — чуждым, как мне кажется, именем. И вот последствия: один изображает Землю недвижно покоящейся под небом и окруженною неким вихрем⁵², для другого она что-то вроде мелкого корыта, поддерживаемого основанием из воздуха, но силы, которая наилучшим образом устроила все так, как оно есть сейчас, — этой силы они не ищут и даже не предполагают за нею великой божественной мощи. Они надеются в один прекрасный день изобрести Атланта, еще более мощного и бессмертного, способного еще тверже удерживать все на себе⁵³, и нисколько не предполагают, что в действительности все связуется и удерживается благим и должным. А я с величайшей охотой пошел бы в учение к кому угодно, лишь бы узнать и понять такую причину. Но она не далась мне в руки, я и сам не сумел ее отыскать, и от других ничему не смог научиться, и тогда в поисках причины я снова пустился в плавание. Хочешь, я расскажу тебе, Кебет, о моих стараниях?

— Очень хочу! — отвечал Кебет.

— После того, — продолжал Сократ, — как я отказался от исследования бытия, я решил быть осторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ в воде или еще в чем-нибудь подобном, — вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассматривать его в осуществлении. Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, — а что не согласно с ним, то считаю неистинным. Но я хочу яснее высказать тебе свою мысль. Мне кажется, ты меня еще не понимаешь.

— Да, клянусь Зевсом, — сказал Кебет. — Не совсем.

— Но ведь я не говорю ничего нового, а лишь повторяю то, что говорил всегда — и ранее, и только что в нашей беседе. Я хочу показать тебе тот вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю, полагая в основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее. Если ты согласишься со мною и признаешь, что так оно и есть, я надеюсь, это позволит мне открыть и показать тебе причину бессмертия души.

— Считаю, что я согласен, и иди прямо к цели, — отвечал Кебет.

— Посмотри же, примешь ли ты вместе со мною и то, что за этим следует. Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях. Признаешь ты эту причину?

— Признаю.

— Тогда я уже не понимаю и не могу постигнуть иных причин, таких мудреных, и, если мне говорят, что такая-то вещь прекрасна либо ярким своим цветом, либо очертаниями, либо еще чем-нибудь в таком же роде, я отметаю все эти объяснения, они только сбивают меня с толку ⁵⁴. Просто, без затей, может быть даже слишком бесхитростно, я держусь единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникла. Я не стану далее это развивать, я настаиваю лишь на том, что все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]. Надежнее ответа нельзя, по-моему, дать ни себе, ни кому другому. Опираясь на него, я уже не оступлюсь. Да, я надежно укрылся от опасностей, сказавши себе и другим, что прекрасное становится прекрасным благодаря прекрасному. И тебе тоже так кажется?

— Да.

— И стало быть, большие вещи суть большие и большие суть большие благодаря большому [самому себе], а меньшие — благодаря малому?

— Да.

— И значит, если бы тебе сказали, что один человек головою больше другого, а другой головою меньше, ты не принял бы этого

утверждения, но решительно бы его отклонил, заявивши так: «Я могу сказать лишь одно — что всякая вещь, которая больше другой вещи, такова лишь благодаря большому, то есть она становится больше благодаря большому, а меньшее становится меньшим лишь благодаря малому, то есть малое делает его меньшим». А если бы ты признал, что один человек головою больше, а другой меньше, тебе пришлось бы, я думаю, опасаться, как бы не встретить возражения: прежде всего в том, что большее у тебя есть большее, а меньшее — меньшее по одной и той же причине, а затем и в том, что большее делает большим малое, — ведь голова-то мала! А быть большим благодаря малому — это уж диковина! Ну что, не побоялся бы ты таких возражений?

— Побоялся бы, — отвечал Кебет со смехом.

— Стало быть, — продолжал Сократ, — ты побоялся бы утверждать, что десять больше восьми на два и по этой причине превосходит восемь, но сказал бы, что десять превосходит восемь количеством и через количество? И что вещь в два локтя больше вещи в один локоть длиною, но не на половину собственного размера? Ведь и здесь приходится опасаться того же самого.

— Совершенно верно.

— Пойдем дальше. Разве не остерегся бы ты говорить, что, когда прибавляют один к одному, причина появления двух есть прибавление, а когда разделяют одно — то разделение? Разве ты не закричал бы во весь голос, что знаешь лишь единственный путь, каким возникает любая вещь, — это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна, и что в данном случае ты можешь назвать лишь единственную причину возникновения двух — это причастность двойке. Все, чему предстоит сделаться двумя, должно быть причастно двойке, а чему предстоит сделаться одним — единице. А всяких разделений, прибавлений и прочих подобных тонкостей тебе даже и касаться не надо. На эти вопросы пусть отвечают те, кто помудрее тебя, ты же, боясь, как говорится, собственной тени и собственного невежества, не расставайся с надежным и верным основанием, которое мы нашли, и отвечай соответственно. Если же кто ухватится за само основание, ты не обращай на это внимания и не торопись с ответом, пока не исследуешь вытекающие из него

следствия и не определишь, в лад или не в лад друг другу они звучат. А когда потребуется оправдать само основание, ты сделаешь это точно таким же образом — положишь в основу другое, лучшее в сравнении с первым, как тебе покажется, и так до тех пор, пока не достигнешь удовлетворительного результата. Но ты не станешь все валить в одну кучу, рассуждая разом и об исходном понятии, и о его следствиях, как делают завзятые спорщики⁵⁵: ведь ты хочешь найти подлинное бытие, а среди них, пожалуй, ни у кого нет об этом ни речи, ни заботы. Своею премудростью они способны все перепутать и замутить, но при этом остаются вполне собою довольны. Ты, однако ж, философ и потому, я надеюсь, поступишь так, как я сказал.

— Ты совершенно прав, — в один голос откликнулись Симмий и Кебет.

Эхекрат. Клянусь Зевсом, Федон, иначе и быть не могло! Мне кажется, Сократ говорил изумительно ясно, так что впору понять и слабому уму.

Федон. Верно, Эхекрат, все, кто был тогда подле него, так и решились.

Эхекрат. Вот и мы тоже, хоть нас там и не было, и мы лишь сейчас это слышим. А о чем шла беседа после этого?

Федон. Помнится, когда Симмий и Кебет с ним согласились и признали, что каждая из идей существует и что вещи в силу причастности к ним получают их имена⁵⁶, после этого Сократ спросил:

— Если так, то, говоря, что Симмий больше Сократа и меньше Федона, ты утверждаешь, что в Симмий есть и большое и малое само по себе разом. Верно?

— Верно.

— Но ты, конечно, согласен со мною, что выражение «Симмий выше Сократа» полностью истине не соответствует? Ведь Симмий выше не потому, что он Симмий, не по природе своей, но через то большое, которое в нем есть. И выше Сократа он не потому, что Сократ — это Сократ, а потому, что Сократ причастен малому — сравнительно с большим, которому причастен Симмий.

— Правильно.

— И ниже Федона он не потому, что Федон — это Федон, а потому, что причастен малому сравнительна с большим, которому причастен Федон?

— Да, это так.

— Выходит, что Симмия можно называть разом и маленьким, и большим по сравнению с двумя другими: рядом с величию одного он ставит свою малость, а над малостью второго воздвигает собственную великость.

Тут Сократ улыбнулся и заметил:

— Видно, я сейчас заговорю как по писаному. Но как бы там ни было, а говорю я, сдается мне, дело.

Кебет подтвердил.

— Цель же моя в том, — продолжал Сократ, — чтобы ты разделил мой взгляд. Мне кажется, не только большое никогда не согласится быть одновременно и большим и малым, но и большое в нас никогда не допустит и не примет малого, не пожелает оказаться меньше другого. Но в таком случае одно из двух: либо большое отступает и бежит, когда приблизится его противник — малое, либо гибнет, когда противник подойдет вплотную. Ведь, оставаясь на месте и принявши малое, оно делается иным, чем было раньше, а именно этого оно и не хочет. Вот, например, я принял и допустил малое, но остаюсь самим собою — я прежний Сократ, маленький, тогда как то, большое, не смеет быть малым, будучи большим. Так же точно и малое в нас никогда не согласится стать или же быть большим, и вообще ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнет.

— Да, — сказал Кебет, — мне кажется, что именно так оно и есть.

Услыхав это, кто-то из присутствовавших — я уже не помню точно кто — сказал:

— Ради богов, да ведь мы раньше сошлись и согласились как раз на обратном тому, что говорим сейчас! Разве мы не согласились, что из меньшего возникает большее, а из большего меньшее и что вообще таково происхождение противоположностей — из противоположного? А теперь, сколько я понимаю, мы утверждаем, что так никогда не бывает!

Сократ обернулся, выслушал и ответил так:

— Ты смело напомнил! Но ты не понял разницы между тем, что говорится теперь и говорилось тогда. Тогда мы говорили, что из противоположной вещи рождается противоположная вещь, а теперь — что сама противоположность никогда не перерождается в собственную противоположность ни в нас, ни в природе. Тогда, друг, мы говорили о вещах, несущих в себе противоположное, называя их именами этих противоположностей, а теперь о самих противоположностях, присутствие которых дает имена вещам: это они, утверждаем мы теперь, никогда не соглашаются возникнуть одна из другой.

Тут он взглянул на Кебета и прибавил:

— Может быть, и тебя, Кебет, смутило что-нибудь из того, что высказал он?

— Нет, — отвечал Кебет, — нисколько. Но я не стану отрицать, что многое смущает и меня.

— Значит, мы согласимся без всяких оговорок, что противоположность никогда не будет противоположна самой себе?

— Да, без малейших оговорок.

— Теперь взгляни, согласишься ли ты со мною еще вот в каком вопросе. Ты ведь называешь что-либо холодным или горячим?

— Называю.

— И это то же самое, что сказать «снег» и «огонь»?

— Нет, конечно, клянусь Зевсом!

— Значит, горячее — это иное, чем огонь, и холодное — иное, чем снег?

— Да.

— Но ты, видимо, понимаешь, что никогда снег (как мы сейчас только говорили), приняв горячее, уже не будет тем, чем был прежде, — снегом, и вместе с тем горячим: когда горячее приблизится, он либо отступит перед ним, либо погибнет.

— Совершенно верно.

— Равным образом ты, видимо, понимаешь, что огонь, когда приближается холодное, либо сходит с его пути, либо же гибнет: он и не хочет и не в силах, принявши холод, быть тем, чем был прежде, — огнем, и, вместе, холодным.

— Да, это так.

— Значит, в иных из подобных случаев бывает, что одно и то же название сохраняется на вечные времена не только за самой идеей, но и за чем-то иным, что не есть идея, но обладает ее формой во все время своего существования. Сейчас, я надеюсь, ты яснее поймешь, о чем я говорю. Нечетное всегда должно носить то имя, каким я его теперь обозначаю, или не всегда?

— Разумеется, всегда.

— Но одно ли оно из всего существующего — вот что я хочу спросить, — или же есть еще что-нибудь: хоть оно и не то же самое, что нечетное, все-таки кроме своего особого имени должно всегда называться нечетным, ибо по природе своей неотделимо от нечетного? То, о чем я говорю, видно на многих примерах, и в частности на примере тройки. Поразмысли-ка над числом «три». Не кажется ли тебе, что его всегда надо обозначать и своим названием, и названием нечетного, хотя нечетное и не совпадает с тройкой? Но такова уж природа и тройки, и пятерки, и вообще половины всех чисел, что каждое из них всегда нечетно и все же ни одно полностью с нечетным не совпадает. Соответственно два, четыре и весь другой ряд чисел всегда четны, хотя полностью с четным ни одно из них не совпадает. Согласен ты со мною или нет?

— Как не согласиться! — отвечал Кебет.

— Тогда следи внимательнее за тем, что я хочу выяснить. Итак, по-видимому, не только все эти противоположности не принимают друг друга, но и все то, что не противоположно друг другу, однако же постоянно несет в себе противоположности, как видно, не принимает той идеи, которая противоположна идее, заключенной в нем самом, но, когда она приближается, либо гибнет, либо отступает перед нею. Разве мы не признаем, что число «три» скорее погибнет и претерпит все, что угодно, но только не станет, будучи тремя, четным?

— Несомненно, признаем, — сказал Кебет.

— Но между тем два не противоположно трем?

— Нет, конечно.

— Стало быть, не только противоположные идеи не выстаивают перед натиском друг друга, но существует и нечто другое, не выносящее сближения с противоположным?

— Совершенно верно.

— Давай определим, что это такое, если сможем?

— Очень хорошо.

— Не то ли это, Кебет, что, овладев вещью, заставляет ее принять не просто свою собственную идею, но [идею] того, что всегда противоположно тому, [чем оно овладевает]?

— Как это?

— Так, как мы только что говорили. Ты же помнишь, что всякая вещь, которою овладевает идея троичности, есть непременно и три, и нечетное.

— Отлично помню.

— К такой вещи, утверждаем мы, никогда не приблизится идея, противоположная той форме, которая эту вещь создает.

— Верно.

— А создавала ее форма нечетности?

— Да.

— И противоположна ей идея четности?

— Да.

— Стало быть, к трем идея четности никогда не приблизится.

— Да, никогда.

— У трех, скажем мы, нет доли в четности.

— Нет.

— Стало быть, три лишено четности.

— Да.

— Я говорил, что мы должны определить, что, не будучи противоположным чему-то иному, все же не принимает этого как противоположного. Вот, например, тройка: она не противоположна четному и тем не менее не принимает его, ибо привносит нечто всегда ему противоположное. Равным образом двойка привносит нечто противоположное нечетности, огонь — холодному и так далее. Теперь гляди, не согласишься ли ты со следующим определением: не только противоположное не принимает противоположного, но и то, что привносит нечто противоположное в другое, приближаясь к нему, никогда не примет ничего сугубо противоположного тому, что оно привносит. Вспомни-ка еще разок (в этом нет вреда — слушать несколько раз об одном и том же): пять не примет идеи четности, а десять, удвоенное пять, — идеи нечетности. Разумеется, это — десятка, — хоть сама и не имеет своей противоположности, вместе с тем идеи нечетности

не примет. Так же ни полтора, ни любая иная дробь того же рода не примет идеи целого, ни треть, как и все прочие подобные ей дроби. Надеюсь, ты поспеваешь за мною и разделяешь мой взгляд.

— Да, разделяю, и с величайшей охотой! — сказал Кебет.

— Тогда вернемся к началу. Только теперь, пожалуйста, отвечай мне не так, как я спрашиваю, но подражая мне. Дело в том, что помимо прежнего надежного ответа я усмотрел по ходу нашего рассуждения еще и другую надежность. Если бы ты спросил меня, что должно появиться в теле, чтобы оно стало теплым, я бы уже не дал того надежного, но невежественного ответа, не сказал бы, что теплота, но, наученный нашим рассуждением, ответил бы потоньше — что огонь. И если ты спросишь, от чего тело становится недужным, не скажу, что от недуга, но — от горячки. Подобным же образом, если ты спросишь меня, что должно появиться в числе, чтобы оно сделалось нечетным, я отвечу, что не нечетность, но единица. Ну и так далее. Теперь ты достаточно ясно понимаешь, что я имею в виду?

— Вполне достаточно.

— Тогда отвечай: что должно появиться в теле, чтобы оно было живым?

— Душа, — сказал Кебет.

— И так бывает всегда?

— А как может быть иначе? — спросил тот.

— Значит, чем бы душа ни овладела, она всегда, привносит в это жизнь?

— Да, верно.

— А есть ли что-нибудь противоположное жизни или нет?

— Есть.

— Что же это?

— Смерть.

— Но — в этом мы уже согласились — душа никогда не примет противоположного тому, что всегда привнес сама?

— Без всякого сомнения! — отвечал Кебет.

— Что же выходит? Как мы сейчас назвали то, не принимает идеи четного?

— Нечетным.

— А не принимающее справедливости и то, что никогда не примет искусности?

- Одно — искусственным, другое — несправедливым.
- Прекрасно. А то, что не примет смерти, как мы назовем?
- Бессмертным.
- Но ведь душа не принимает смерти?
- Нет.
- Значит, душа бессмертна?
- Бессмертна, — сказал Кебет.
- Прекрасно. Будем считать, что это доказано? Или как по-твоему?
- Доказано, Сократ, и к тому же вполне достаточно.
- Пойдем дальше, Кебет. Если бы нечетное должно было быть неуничтожимым, то, вероятно, было бы неуничтожимо и три.
- Разумеется.
- Ну, а если бы и холодному непременно следовало быть неуничтожимым, то, когда к снегу приблизили бы тепло, он отступил бы целый и нарастаявший, не так ли? Ведь погибнуть он бы не мог, но не мог бы и принять теплоту, оставаясь самим собой.
- Правильно, — сказал Кебет.
- Точно так же, я думаю, если бы неуничтожимым было горячее, то, когда к огню приблизилось бы что-нибудь холодное, он бы не гаснул, не погибал, но отступал бы невредимым.
- Непременно.
- Но не должны ли мы таким же образом рассуждать и о бессмертном? Если бессмертное неуничтожимо, душа не может погибнуть, когда к ней приблизится смерть: ведь из всего сказанного следует, что она не примет смерти и не будет мертвой! Точно так же, как не будет четным ни три, ни [само] нечетное, как не будет холодным ни огонь, ни теплота в огне! «Что, однако же, препятствует нечетному, — скажет кто-нибудь, — не становясь четным, когда четное приблизится, — так мы договорились — погибнуть и уступить свое место четному?» И мы не были бы вправе решительно настаивать, что нечетное не погибнет, — ведь нечетное не обладает неуничтожимостью. Зато если бы было признано, что оно неуничтожимо, мы без труда отстаивали бы свой взгляд, что под натиском четного нечетное и три спасаются бегством. То же самое мы могли бы решительно утверждать об огне и горячем, а равно и обо всем остальном. Верно?
- Совершенно верно.

— Теперь о бессмертном. Если признано, что оно неуничтожимо, то душа не только бессмертна, но и неуничтожима. Если же нет, потребуется какое-то новое рассуждение.

— Нет, нет, — сказал Кебет, — ради этого нам нового рассуждения не нужно. Едва ли что избегнет гибели, если даже бессмертное, будучи вечным, ее примет.

— Я полагаю, — продолжал Сократ, — что ни бог, ни сама идея жизни, ни все иное бессмертное никогда не гибнет, — это, видимо, признано у всех

— Да, у всех людей, клянусь Зевсом, и еще больше, мне думается, у богов.

— Итак, поскольку бессмертное неуничтожимо, душа, если она бессмертна, должна быть в то же время и неуничтожимой.

— Бесспорно, должна.

— И когда к человеку подступает смерть, то смертная его часть, по-видимому, умирает, а бессмертная отходит целой и невредимой, сторонясь смерти.

— По-видимому, так.

— Значит, не остается ни малейших сомнений, Кебет, что душа бессмертна и неуничтожима. И поистине, наши души будут существовать в Аиде.

— Что до меня, Сократ, то мне возразить нечего, я полон доверия к нашему доказательству. Но если Симмий или кто другой хотят что-нибудь сказать, лучше им не таить свои мысли про себя: ведь другого случая высказаться и услышать твои разъяснения по этому поводу, пожалуй, не представится, так что лучше не откладывать.

— Я тоже, — заметил Симмий, — не нахожу, в чем из сказанного я мог бы усомниться. Но величие самого предмета и недоверие к человеческим силам все же заставляют меня в глубине души сомневаться в том, что сегодня говорилось.

— И не только в этом, Симмий, — отвечал Сократ, — твои слова надо бы отнести и к самым первым основаниям. Хоть вы и считаете их достоверными, все же надо их рассмотреть более отчетливо. И если вы разберете их достаточно глубоко, то, думаю я, достигнете в доказательстве результатов, какие только доступны человеку. В тот миг, когда это станет для вас ясным, вы прекратите искать.

— Верно, — промолвил Симмий.

Этические выводы из учения о душе

— А теперь, друзья, — продолжал Сократ, — правильно было бы поразмыслить еще вот над чем. Если душа бессмертна ⁵⁷, она требует заботы не только на нынешнее время, которое мы называем своей жизнью, но на все времена, и, если кто не заботится о своей душе, впредь мы будем считать это грозной опасностью. Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и — вместе с душой — от собственной порочности. Но на самом-то деле, раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее. Ведь душа не уносит с собою в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни, и они-то, говорят, доставляют умершему либо неоценимую пользу, либо чинят непоправимый вред с самого начала его пути в загробный мир.

Рассказывают же об этом так. Когда человек умрет, его гений ⁵⁸, который достался ему на долю еще при жизни, уводит умершего в особое место, где все, пройдя суд, должны собраться, чтобы отправиться в Аид с тем вожатым, какому поручено доставить их отсюда туда. Обретя там участь, какую и должно, и пробывши срок, какой должны пробыть, они возвращаются сюда под водительством другого вожатого, и так повторяется вновь и вновь через долгие промежутки времени. Но путь их, конечно, не таков, каким его изображает Телеф у Эсхила ⁵⁹. Он говорит, что дорога в Аид проста, но мне она представляется и не простою и не единственной: ведь тогда не было бы нужды в вожатых, потому что никто не мог бы сбиться, будь она единственной, эта дорога. Нет, похоже, что на ней много распутий и перекрестков: я сужу по священным обрядам и обычаям, которые соблюдаются здесь у нас.

Если душа умеренна и разумна, она послушно следует за вожатым, и то, что окружает ее, ей знакомо. А душа, которая страстно привязана к телу, как я уже говорил раньше, долго витает около него — около видимого места ⁶⁰, долго упорствует и много страдает, пока наконец приставленный к ней гений силою не уведет ее прочь. Но остальные души, когда она к ним присоединится, все отворачиваются и бегут от нее, не желают быть ей

ни спутниками, ни вожатыми, если окажется, что она нечиста, замарана неправедным убийством или иным каким-либо из деяний, которые совершают подобные ей души. И блуждает она одна во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по прошествии коих она силою необходимости водворяется в обиталище, коего заслуживает. А души, которые провели свою жизнь в чистоте и воздержности, находят и спутников, и вожатых среди богов, и каждая поселяется в подобающем ей месте. А на Земле, как меня убедили, есть много удивительных мест, и она совсем иная, чем думают те, кто привык рассуждать о ее размерах и свойствах.

Космологические выводы из учения о душе

Тут Симмий прервал его:

— Как это, Сократ? Я ведь и сам много слышал о Земле, но не знаю, в чем ты убедился, и охотно послушал бы тебя.

— Видишь ли, Симмий, просто пересказать, что и как, — для этого, на мой взгляд, умения Главка не надо, но доказать, что так именно оно и есть, никакому Главку, пожалуй, не под силу⁶¹. Мнечто, во всяком случае, не справиться, а самое главное, Симмий, будь я даже на это способен, мне теперь, верно, не хватило бы и жизни на такой длинный разговор. Каков, однако ж, по моему убеждению, вид Земли и каковы ее области, я могу описать: тут никаких препятствий нет.

— Прекрасно! — воскликнул Симмий. — С нас и этого хватит!

— Вот в чем я убедился. Во-первых, если Земля кругла и находится посреди неба⁶², она не нуждается ни в воздухе, ни в иной какой-либо подобной силе, которая удерживала бы ее от падения, — для этого достаточно однородности неба повсюду и собственного равновесия Земли, ибо однородное, находящееся в равновесии тело, помещенное посреди однородного вместилища, не может склониться ни в ту, ни в иную сторону, но останется однородным и неподвижным. Это первое, в чем я убедился.

— И правильно, — сказал Симмий.

— Далее, я уверился, что Земля очень велика и что мы, обитающие от Фасиса до Геракловых Столпов⁶³, занимаем лишь малую

ее частицу; мы теснимся вокруг нашего моря, словно муравьи или лягушки вокруг болота, и многие другие народы живут во многих иных местах, сходных с нашими. Да, ибо повсюду по Земле есть множество впадин, различных по виду и по величине, куда стеклись вода, туман и воздух. Но сама Земля покоится чистая в чистом небе со звездами — большинство рассуждающих об этом обычно называют это небо эфиром⁶⁴. Осадки с него стекают постоянно во впадины Земли в виде тумана, воды и воздуха.

А мы, обитающие в ее впадинах, об этом и не догадываемся, но думаем, будто живем на самой поверхности Земли, все равно как если бы кто, обитая на дне моря, воображал, будто живет на поверхности, и, видя сквозь воду Солнце и звезды, море считал бы небом. Из-за медлительности своей и слабости он никогда бы не достиг поверхности, никогда бы не вынырнул и не поднял голову над водой, чтобы увидеть, насколько чище и прекраснее здесь, у нас, чем в его краях, и даже не услышал бы об этом ни от кого другого, кто это видел.

В таком же точно положении находимся и мы: мы живем в одной из земных впадин, а думаем, будто находимся на поверхности, и воздух зовем небом в уверенности, что в этом небе движутся звезды. А все оттого, что, по слабости своей и медлительности, мы не можем достигнуть крайнего рубежа воздуха. Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы здесь, у нас, которые высовывают головы из моря и видят этот наш мир, так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир. И если бы по природе своей он был способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную Землю. А наша Земля, и ее камни, и все наши местности размыты и изъедены, точно морские утесы, разъеденные солью. Ничто достойное внимания в море не родится, ничто, можно сказать, не достигает совершенства, а где и есть земля — там лишь растрескавшиеся скалы, песок, нескончаемый ил и грязь — одним словом, там нет решительно ничего, что можно было бы сравнить с красотами наших мест. И еще куда больше отличается, видимо, тот мир от нашего! Если только уместно сейчас пересказывать миф, стоило бы послушать, Симмий, каково то, что находится на Земле, под самыми небесами.

— Ну, конечно, Сократ, — отвечал Симмий, — мы были бы рады услышать этот миф.

— Итак, друг, рассказывают прежде всего, что та Земля, если взглянуть на нее сверху, похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами⁶⁵. Краски, которыми пользуются наши живописцы, могут служить образчиками этих цветов, но там вся Земля играет такими красками, и даже куда более яркими и чистыми⁶⁶. В одном месте она пурпурная и дивно прекрасная, в другом золотистая, в третьем белая — белее снега и алебастра; и остальные цвета, из которых она складывается, такие же, только там их больше числом и они прекраснее всего, что мы видим здесь. И даже самые ее впадины, хоть и наполненные водою и воздухом, окрашены по-своему и ярко блещут пестротой красок, так что лик ее представляется единым, целостным и вместе нескончаемо разнообразным.

Вот какова она, и, подобные ей самой, вырастают на ней деревья и цветы, созревают плоды, и горы сложены по ее подобию, и камни — они гладкие, прозрачные и красивого цвета. Их обломки — это те самые камешки, которые так ценим мы здесь: наши сердолики, и яшмы, и смарагды, и все прочие подобного рода. А там любой камень такой или еще лучше. Причиною этому то, что тамошние камни чисты, неизъедены и неиспорчены — в отличие от наших, которые разъедает гниль и соль из осадков, стекающих в наши впадины: они приносят уродства и болезни камням и почве, животным и растениям.

Всеми этими красотою изукрашена та Земля, а еще — золотом, и серебром, и прочими дорогими металлами. Они лежат на виду, разбросанные повсюду в изобилии, и счастливы те, кому открыто это зрелище.

Среди многих живых существ, которые ее населяют, есть и люди: одни живут в глубине суши, другие — по краю воздуха, как мы селимся по берегу моря, третьи — на островах, омываемых воздухом, невдалеке от материка. Короче говоря, что для нас и для нужд нашей жизни вода, море, то для них воздух, а что для нас воздух, для них — эфир. Зной и прохлада так у них сочетаются, что эти люди никогда не болеют и живут дольше нашего. И зрением, и слухом, и разумом, и всем остальным они отличаются от

нас настолько же, насколько воздух отличен чистотою от воды или эфир — от воздуха. Есть у них и храмы, и священные рощи богов, и боги действительно обитают в этих святилищах и через знамения, вещания, видения общаются с людьми. И люди видят Солнце, и Луну, и звезды такими, каковы они на самом деле. И спутник всего этого — полное блаженство.

Такова природа той Земли в целом и того, что ее окружает. Но во впадинах по всей Земле есть много мест, то еще более глубоких и открытых, чем впадина, в которой живем мы, то хоть и глубоких, но со входом более тесным, чем зев нашей впадины. А есть и менее глубокие, но более пространные. Все они связаны друг с другом подземными ходами разной ширины, идущими в разных направлениях, так что обильные воды переливаются из одних впадин в другие, словно из чаши в чашу, и под землею текут неиссякающие, невероятной ширины реки — горячие и холодные. И огонь под землею в изобилии, и струятся громадные огненные реки и реки мокрой грязи, где более густой, где более жидкой, вроде грязевых потоков в Сицилии, какие бывают перед извержением лавы, или вроде самой лавы. Эти реки заполняют каждое из углублений, и каждая из них в свою очередь всякий раз принимает все новые потоки воды или огня, которые движутся то вверх, то вниз, словно какое-то колебание происходит в недрах. Природа этого колебания вот примерно такая. Один из зевов Земли — самый большой из всех; там начало пропасти, пронизывающей Землю насквозь, и об этом упоминает Гомер, говоря:

Пропасть далекая, где под землей глубочайшая бездна ⁶⁷.

И сам Гомер в другом месте, и многие другие поэты называют ее Тартаром. В эту пропасть стекают все реки, и в ней снова берут начало, и каждая приобретает свойства земли, по которой течет. Причина, по какой все они вытекают из Тартара и туда же впадают, в том, что у всей этой влаги нет ни дна, ни основания и она колеблется — вздымается и опускается, а вместе с нею и окутывающие ее воздух и ветер: они следуют за влагой, куда бы она ни двинулась, — в дальний ли конец той Земли или в ближний.

И как при дыхании воздух все время течет то в одном, то в другом направлении, так и там ветер колеблется вместе с влагой и то врывается в какое-нибудь место, то вырывается из него, вызывая чудовищной силы вихри.

Когда вода отступает в ту область, которую мы зовем нижнею, она течет сквозь землю по руслам тамошних рек и наполняет их, словно оросительные каналы; а когда уходит оттуда и устремляется сюда, то снова наполняет здешние реки, и они бегут подземными протоками, каждая к тому месту, куда проложила себе путь, и образуют моря и озера, дают начала рекам и ключам. А потом они снова исчезают в глубине той Земли и возвращаются в Тартар: иная — более долгой дорогою, через многие и отдаленные края, иная — более короткой. И всегда устье лежит ниже истока: иногда гораздо ниже высоты, на какую вода поднималась при разливе, иногда ненамного. Иной раз исток и устье на противоположных сторонах, а иной раз — по одну сторону от середины той Земли. А есть и такие потоки, что описывают полный круг, обвившись вокруг той Земли кольцом или даже несколькими кольцами, точно змеи; они спускаются в самую большую глубину, какая только возможна, но впадают все в тот же Тартар. Спуститься же в любом из направлений можно только до середины Земли, но не дальше: ведь откуда бы ни текла река, с обеих сторон от середины местность для нее пойдет круто вверх.

Этих рек многое множество, они велики и разнообразны, но особо примечательны среди них четыре. Самая большая из всех и самая далекая от середины течет по кругу; она зовется Океаном⁶⁸. Навстречу ей, но по другую сторону от центра течет Ахеронт⁶⁹. Он течет по многим пустынным местностям, главным образом под землей, и заканчивается озером Ахерусиадой. Туда приходят души большинства умерших и, пробыв назначенный судьбою срок — какая больший, какая меньший, — отсылаются назад, чтобы снова перейти в породу живых существ.

Третья река берет начало между двумя первыми и вскоре достигает обширного места, пылающего жарким, огнем, и образует озеро, где бурлит вода с илом, размерами больше нашего моря. Дальше она бежит по кругу, мутная и илистая, опоясывая ту Землю, и подходит вплотную к краю озера Ахерусиады, но не сме-

шивается с его водами. Описав под землю еще много кругов, она впадает в нижнюю часть Тартара. Имя этой реки — Пирифлегетонт⁷⁰, и она изрыгает наружу брызги своей лавы повсюду, где коснется земной поверхности.

В противоположном от нее направлении берет начало четвертая река, которая сперва течет по местам, как говорят, диким и страшным, иссиня-черного цвета; их называют Стигийскою страной, и озеро, которое образует река, зовется Стикс. Впадая в него, воды реки приобретают грозную силу и катятся под землю дальше, описывая круг в направлении, обратном Пирифлегетонту, и подступают к озеру Ахерусиаде с противоположного края. Они тоже нигде не смешиваются с чужими водами и тоже, опоясав землю кольцом, вливаются в Тартар — напротив Пирифлегетонта. Имя этой реки, по словам поэтов, Кокит⁷².

Вот как все это устроено.

Когда умершие являются в то место, куда уводит каждого его гений, первым делом надо всеми чинится суд — и над теми, кто прожил жизнь прекрасно и благочестиво, и над теми, кто жил иначе. О ком решат, что они держались середины, те отправляются к Ахеронту — всходят на ладьи, которые их ждут, и на них приплывают на озеро. Там они обитают и, очищаясь от провинностей, какие кто совершал при жизни, несут наказания и получают освобождение от вины, а за добрые дела получают воздаяния — каждый по заслугам.

Тех, кого по тяжести преступлений сочтут неисправимыми (это либо святотатцы, часто и помногу грабившие в храмах, либо убийцы, многих погубившие вопреки справедливости и закону, либо иные схожие с ними злодеи), — тех подобающая им судьба низвергает в Тартар, откуда им уже никогда не выйти.

А если о ком решат, что они совершили преступления тяжкие, но все же искупимые — например, в гневе подняли руку на отца или на мать, а потом раскаивались всю жизнь, либо стали убийцами при сходных обстоятельствах, — те, хотя и должны быть ввергнуты в Тартар, однако по прошествии года волны выносят человекоубийц в Кокит, а отцеубийц и матереубийц — в Пирифлегетонт. И когда они оказываются близ берегов озера Ахерусиады, они кричат и зовут, одни — тех, кого убили, другие — тех, кому нанесли обиду, и молят, заклинают, чтобы они позволили им выйти

к озеру и приняли их. И если те склонятся на их мольбы, они выйдут, и бедствиям их настает конец, а если нет — их снова уносит в Тартар, а оттуда — в реки, и так они страдают до тех пор, пока не вымолят прощения у своих жертв: в этом состоит их кара, назначенная судьями. И наконец, те, о ком решат, что они прожили жизнь особенно свято: их освобождают и избавляют от заключения в земных недрах, и они приходят в страну вышней чистоты, находящуюся над той Землею, и там поселяются. Те из их числа, кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко, да и времени у нас в обрез.

И вот ради всего, о чем мы сейчас говорили, Симмий, мы должны употребить все усилия, чтобы приобщиться, пока мы живы, к добродетели и разуму, ибо прекрасна награда и надежда велика!

Правда, человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто все обстоит именно так, как я рассказал. Но что такая или примерно такая участь и такие жилища уготованы нашим душам — коль скоро мы находим душу бессмертной, — утверждать, по-моему, следует, и вполне решительно. Такая решимость и достойна, и прекрасна — с ее помощью мы словно бы зачаровываем самих себя. Вот почему я так пространно и подробно пересказываю это предание.

Но опять-таки в силу того, о чем мы сейчас говорили, нечего тревожиться за свою душу человеку, который в течение целой жизни пренебрегал всеми телесными удовольствиями, и в частности украшениями и нарядами, считал их чуждыми себе и приносящими скорее вред, нежели пользу, который гнался за иными радостями, радостями познания, и, украсив душу не чужими, но доподлинно ее украшениями — воздержностью, из справедливостью, мужеством, свободой, истиной, ожидает странствия в Аид, готовый пуститься в путь, как только позовет судьба.

Заключение. Смерть Сократа

Вы, Симмий, Кебет и все остальные, тоже отправитесь этим путем, каждый в свой час, а меня уже нынче «призывает судьба» — так, вероятно, выразился бы какой-нибудь герой из трагедии. Ну,

пора мне, пожалуй, и мыться: я думаю, лучше выпить яд после мытья и избавить женщин от лишних хлопот — не надо будет обмывать мертвое тело.

Тут заговорил Критон.

— Хорошо, Сократ, — промолвил он, — но не хочешь ли оставить им или мне какие-нибудь распоряжения насчет детей или еще чего-нибудь? Мы бы с величайшею охотой сослужили тебе любую службу.

— Ничего нового я не скажу, Критон, — отвечал Сократ, — только то, что говорил всегда: думайте и пекитесь о себе самих, и тогда, что бы вы ни делали, это будет доброю службой и мне, и моим близким, и вам самим, хотя бы вы сейчас ничего и не обещали. А если вы не будете думать о себе и не захотите жить в согласии с тем, о чем мы толковали сегодня и в прошлые времена, вы ничего не достигнете, сколько бы самых горячих обещаний вы сейчас ни давали.

— Да, Сократ, — сказал Критон, — мы постараемся исполнить все, как ты велишь. А как нам тебя похоронить ⁷³?

— Как угодно, — отвечал Сократ, — если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас.

Он тихо засмеялся и, обернувшись к нам, продолжал:

— Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я — это только тот Сократ, который сейчас беседует с вами и пока еще распоряжается каждым своим словом. Он воображает, будто я — это тот, кого он вскорости увидит мертвым, и вот спрашивает, как меня хоронить! А весь этот длинный разговор о том, что, выпив яду, я уже с вами не останусь, но отойду в счастливые края блаженных, кажется ему пустыми словами, которыми я хотел утешить вас, а заодно и себя. Так поручитесь же за меня перед Критоном, только дайте ручательство, обратное тому, каким сам он ручался перед судьями: он-то ручался, что я останусь на месте, а вы поручитесь, что не останусь, но удалюсь отсюда, как только умру. Тогда Критону будет легче, и, видя, как мое тело сжигают или зарывают в землю, он уже не станет негодовать и убиваться, воображая, будто я терплю что-то ужасное, и не будет говорить на похоронах, что кладет Сократа на погребальное ложе, или выносит, или зарывает. Запомни хорошенько, мой дорогой Критон: когда ты говоришь неправильно, это

не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло. Так не теряй мужества и говори, что хоронишь мое тело, а хорони как тебе заблагорассудится и как, по твоему мнению, требует обычай.

С этими словами он поднялся и ушел в другую комнату мыться. Критон пошел следом за ним, а нам велел ждать. И мы ждали, переговариваясь и раздумывая о том, что услышали, но все снова и снова возвращались к мысли, какая постигла нас беда: мы словно лишились отца и на всю жизнь оставались сиротами. Когда Сократ помылся, к нему привели сыновей — у него было двое маленьких и один побольше; пришли и родственницы, и Сократ сказал женщинам несколько слов в присутствии Критона и о чем-то распорядился, а потом велел женщинам с детьми возвращаться домой, а сам снова вышел к нам.

Было уже близко к закату: Сократ провел во внутренней комнате много времени. Вернувшись после мытья, он сел и уже больше почти не разговаривал с нами. Появился прислужник Одиннадцати и, ставши против Сократа, сказал:

— Сократ, мне, видно, не придется жаловаться на тебя, как обычно на других, которые бушуют и проклинают меня, когда я по приказу властей объявляю им, что пора пить яд. Я уж и раньше за это время убедился, что ты самый благородный, самый смиренный и самый лучший из людей, какие когда-нибудь сюда попадали. И теперь я уверен, что ты не гневаешься на меня. Ведь ты знаешь виновников и на них, конечно, и гневаешься. Ясное дело, тебе уже понятно, с какой вестью я пришел. Итак, прощай и постарайся как можно легче перенести неизбежное.

Тут он заплакал и повернулся к выходу. Сократ взглянул на него и промолвил:

— Прощай и ты. А мы всё исполним как надо. — Потом, обратившись к нам, продолжал: — Какой обходительный человек! Он все это время навещал меня, а иногда и беседовал со мною, просто замечательный человек! Вот и теперь, как искренне он меня оплакивает. Однако ж, Критон, послушаемся его — пусть принесут яд, если уже стерли ⁷⁵. А если нет, пусть сотрут.

А Критон в ответ:

— Но ведь солнце, по-моему, еще над горами, Сократ, еще не закатилось. А я знаю, что другие принимали отраву много спустя

после того, как им прикажут, ужинали, пили вволю, а иные даже наслаждались любовью, с кем кто хотел. Так что не торопись, время еще терпит.

А Сократ ему:

— Вполне понятно, Критон, что они так поступают, — те, о ком ты говоришь. Ведь они думают, будто этим что-то выгадывают. И не менее понятно, что я так не поступаю. Я ведь не надеюсь выгадать ничего, если выпью яд чуть попозже, и только сделаюсь смешон самому себе, цепляясь за жизнь и дрожа над последними ее остатками. Нет, нет, не спорь со мною и делай, как я говорю.

Тогда Критон кивнул рабу, стоявшему неподалеку. Раб удалился, и его не было довольно долго; потом он вернулся, а вместе с ним вошел человек, который держал в руке чашу со стертым ядом, чтобы поднести Сократу.

Увидев этого человека, Сократ сказал:

— Вот и прекрасно, любезный. Ты со всем этим знаком — что же мне надо делать?

— Да ничего, — отвечал тот, — просто выпей и ходи до тех пор, пока не появится тяжесть в ногах, а тогда ляг. Оно подействует само.

С этими словами он протянул Сократу чашу. И Сократ взял ее с полным спокойствием, Эхекрат, — не задрожал, не побледнел, не изменился в лице, но, по всегдашней своей привычке, взглянул на того чуть исподлобья и спросил:

— Как, по-твоему, этим напитком можно сделать возлияние кому-нибудь из богов или нет ^{76?}

— Мы стираем ровно столько, Сократ, сколько надо выпить.

— Понимаю, — сказал Сократ. — Но молиться богам и можно и нужно — о том, чтобы переселение из этого мира в иной было удачным. Об этом я и молю, и да будет так.

Договорив эти слова, он поднес чашу к губам и выпил до дна — спокойно и легко.

До сих пор большинство из нас еще как-то удерживалось от слез, но, увидев, как он пьет и как он выпил яд, мы уже не могли сдержаться себя. У меня самого, как я ни крепился, слезы лились ручьем. Я закрылся плащом и оплакивал самого себя — да! не его я оплакивал, но собственное горе — потерю такого друга! Критон

еще раньше моего разразился слезами и поднялся с места. А Аполлодор, который и до того плакал не переставая, тут зарыдал и заголосил с таким отчаянием, что всем надорвал душу, всем, кроме Сократа. А Сократ промолвил:

— Ну что вы, что вы, чудаки! Я для того главным образом и ото-слал отсюда женщин, чтобы они не устроили подобного бесчинства, — ведь меня учили, что умирать должно в благоговейном молчании. Тише, сдержите себя!

И мы застыдились и перестали плакать.

Сократ сперва ходил, потом сказал, что ноги тяжелеют, и лег на спину: так велел тот человек. Когда Сократ лег, он ощупал ему ступни и голени и немного погодя — еще раз. Потом сильно стиснул ему ступню и спросил, чувствует ли он. Сократ отвечал, что нет. После этого он снова ощупал ему голени и, понемногу ведя руку вверх, показывал нам, как тело стынет и коченеет⁷⁷. Наконец прикоснулся в последний раз и сказал, что, когда холод подступит к сердцу, он отойдет.

Холод добрался уже до живота, и тут Сократ раскрылся — он лежал, закутавшись, — и сказал (это были его последние слова):

— Критон, мы должны Асклепию петуха⁷⁸. Так отдайте же, не забудьте.

— Непременно, — отозвался Критон. — Не хочешь ли еще что-нибудь сказать?

Но на этот вопрос ответа уже не было. Немного спустя он вздрогнул, и служитель открыл ему лицо: взгляд Сократа остановился. Увидев это, Критон закрыл ему рот и глаза.

Таков, Эхекрат, был конец нашего друга, человека — мы вправе это сказать — самого лучшего из всех, кого нам довелось узнать на нашем веку, да и вообще самого разумного и самого справедливого.

ПРИМЕЧАНИЕ

ФЕДОН. ТЕОРИЯ ЭЙДОСА ЖИЗНИ

Изучая «Федона» после «Кратила» (последний диалог 1-го тома) и читатель и комментатор испытывают чувство отдохновения и просветления, потому что «Федон» несравненно стройнее и понятнее «Кратила» и его логические недостатки осознаются с гораздо большей легкостью и очевидностью. Кроме того, «Федон» — произведение не чисто философское, но морально-философское, художественно-философское и даже мифологическое. Последние три стороны «Федона» при всей их важности и глубине гораздо более доступны, чем его логическая сторона, занимающая в диалоге, по крайней мере в отношении размеров, отнюдь не самое главное место.

«Федон» — это в первую очередь один из самых ярких документов в истории культуры человечества, трактующих о тех вопросах, которые всегда интересовали всех мыслящих, да и вообще большинство людей: о жизни и смерти, о теле и душе, о судьбе тела и судьбе души, о высшем назначении человека. «Федон» проникнут мыслью о неустройстве, вечном беспокойстве и смертности человеческого тела, а с другой стороны, о величии человеческих идеалов. Платон неустанно мечтает о таком устроении жизни, где не было бы страданий и горестей, взаимной ненависти и вражды и где царила бы вечная правда. Все это воплощено в диалоге в возвышенном образе Сократа, погибающего именно ради этого будущего блаженства. Смерть Сократа, изображением которой кончается диалог, выдержана в строгих классических тонах, когда возвышенное подавляет все низменное и когда совмещаются простота, краткость, выразительность и глубочайшая идейность. Здесь незаменимый материал для всякого историка литературы. Все подобного рода особенности «Федона» — его моральный пафос, возвышенный трагизм смерти Сократа, художественная проникновенность диалога, его неподражаемый классический стиль — еще ждут своего глубокого и тонкого исследователя.

В настоящем издании нет надобности анализировать литературную сторону «Федона». Наша цель — дать философскую характеристику диалога, Философская сторона «Федона» при всей своей возвышенности требует весьма критического к себе подхода. Разумеется, логическая критика не должна снижать огромное историко-культурное значение «Федона», представляющего собой, повторяем, потрясающий человеческий документ. Сознательный и критический подход к логике «Федона» необходим, чтобы определить место этого диалога в истории античной философии, а это возможно в результате отчетливого усвоения его логической структуры. При всем своем мировом значении Платон — представитель своего века и сын своего народа; было бы антиисторической глупостью отрывать его от верований своего народа и от духовной жизни своего века. И если при нашем анализе окажется необходимым указать в «Федоне» на разные логические погрешности, то пусть это будет только установлением исторического места платоновского диалога, по ничуть не пренебрежением его высокими философскими достоинствами или принижением возвышенно-трагического образа проникновенно изображенного в нем Сократа. Как обычно, дадим сначала анализ композиции диалога «Федон».

Композиция диалога

I. Вступление

1. Пифагорец Эхекрат из Флиупта, встретившись с учеником Сократа Федоном из Элиды, присутствовавшим при смерти Сократа, просит его рассказать о последних часах жизни учителя.

2. Рассказ Федона о настроении учеников Сократа перед смертью последнего и о приходе их к нему в тюрьму в день его казни. Все дальнейшее будет тоже рассказом Федона.

3. Рассуждение Сократа о высшем единстве удовольствия и страдания по поводу снятия с него оков перед казнью. Его объяснение, почему он стал перелагать в стихи Эзоповы басни: этого настойчиво требовали его последние сновидения.

4. Сократ доказывает, почему недопустимо самоубийство: жизнь человека зависит не от него, а от богов, которые и после его

смерти оставят его живым и даже даруют, если он добр и рассудителен, лучшую жизнь. Истинные философы, по Сократу, желают только одного «умирания и смерти».

В дальнейшем следуют доказательства этого.

II. Душа и тело с точки зрения познания истины

1. Жизнь тела, и в частности разного рода телесные удовольствия, мешает, как продолжает рассуждать Сократ, чистому мышлению; только чистым мышлением познаются сущности вещей, т. е. вещи, взятые сами по себе и потому недоступные чувственным ощущениям. Итак, когда мы хотим узнать что-нибудь «чисто», необходимо отрешиться от тела и созерцать «вещи сами по себе самую по себе душой» «Словно какая-то тропа приводит нас» к познанию «всего чистого», а это и есть истина.

2. Только таким образом и приобщаются, по Сократу, к разуму (*ironhsiz*), подлинному предмету стремления всех истинных философов «во всей его чистоте», и приобщаются только в потустороннем мире, по отрешении души от тела.

3. Этот разум есть также единственный принцип всякой подлинной добродетели, т. е. мужества, справедливости и воздержности, так как иначе они определялись бы всякими низменными целями, т. е. являлись бы обманчивыми и рабскими призраками.

4. Поэтому не худо рассуждали учредители таинств, учившие о спасении в потустороннем мире только тех, кто очистился здесь, а истинные философы и были такими участниками таинств; им Сократ по возможности следовал всю свою жизнь, почему он и надеется на лучшую долю после своей смерти.

5. Ввиду сомнения Кебета, одного из присутствующих при беседе учеников Сократа, относительно того, обладает ли душа после смерти тела способностью мыслить, Сократ приводит свои знаменитые четыре доказательства бессмертия души.

III. Аргумент первый: взаимопереход противоположностей

1. Вначале излагается миф о душепереселении, который сам по себе, конечно, еще не есть логический аргумент.

2. Логическая аргументация основана на понятии становления, или постоянного перехода одного в другое: если есть большее, то, значит, есть и меньшее, в сравнении с которым только и могло возникнуть большее; то же относится и к изменениям силы, скорости, разъединению и соединению, охлаждению и нагреванию, сну и бодрствованию, а следовательно, к жизни и смерти, оживанию и умиранию души при жизни тела и после смерти тела.

3. Без допущения постоянного перехода противоположностей друг в друга все остановилось бы только на какой-нибудь одной из противоположностей, т. е. стало бы смертью. Следовательно, душа после смерти тела переходит в другое состояние уже без земного тела, а неземная душа опять переходит в земное существование, т. е. взаимопереход противоположностей осуществляется здесь как космический круговорот душ.

IV. Аргумент второй: знание как припоминание того, что было до рождения человека

1. Мы всегда при помощи одного вспоминаем что-нибудь другое, более или менее существенное. Из этих воспоминаний для нас важно сейчас припоминание по данной вещи того, что она значит, ее смысла или понятия, когда, например, наряду с равными вещами вспоминаем равное само по себе, т. е. просто равенство как отвлеченное понятие.

2. Однако предметы, в каком-то отношении равные между собой, могут иметь разный образ и всякие различия, в то время как равное, взятое само по себе, совершенно одинаково присутствует в тех предметах, которые мы признали равными, несмотря на их разнообразные различия. Следовательно, чтобы эти различные предметы признать в каком-нибудь отношении равными, мы уже раньше того должны иметь понятие равенства, каковое понятие при сопоставлении равных предметов только вспоминается, на самом же деле оно существует раньше их самих.

3. Следовательно, мы еще до своего рождения имели понятие равенства, как и всего другого — прекрасного, доброго, справедливого, священного и вообще всего того, что отмечено печатью бытия самого по себе.

4. Поэтому чувственные предметы, как постоянно разные и текучие, не способны сами по себе создавать чистое понятие о своей сущности (episthmh — знание), а только вызывают о себе воспоминания, т. е. наши души существовали раньше нашего рождения, а если к этому присоединить еще первый аргумент о взаимопереходе противоположностей, то это значит и то, что они будут существовать также и после нашей смерти. Тут, однако, возникает еще новое сомнение.

V. Аргумент третий: самождество идеи (эйдоса) души

1. Отдельные предметы (люди, лошади, платья) всегда различны всегда не одни и те же, всегда меняются и становятся и потому всегда сложны, всегда находятся в противоречии и сами с собой, и между собой. Но становление предполагает то, что именно становится, и «не то же» предполагает «то же», а сложное предполагает то простое, из чего оно сложено, причем становящееся «не то же» постигается внешними органами чувств, а «то же», т. е. самождественная и простая «сущность», постигается только умом.

2. Душа ближе и подобнее безвидным существам, а тело — видимым.

3. Душа и тело представляют собой нечто единое, одно существо, тем не менее душа ближе к тождественному, божественному, управляющему, а тело — к изменчивому, земному и управляемому.

4. Следовательно, душа весьма подобна «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе», в то время как тело отличается всеми противоположными этому свойствами.

5. Однако если и тело с помощью разных искусственных приемов (например, бальзамирования) может не уничтожаться, но существовать какое-то неопределенное время, то тем более может сохраняться душа после отрешения от тела, либо соблюдая чистоту, красоту и разумность, и быть с богами, если она при жизни тела воздерживалась от телесных вожделений и стремилась к примату разума, либо продолжая быть тяжелой, порочной, безобразной, неразумной и близкой к покинутому ею телу, если она при жизни тела подчинялась этому последнему, а не философии, и даже

в таком безобразном виде предстать в потустороннем мире. В первом случае она получает награды, а во втором случае — наказания и дальнейшее переселение в грубые животные тела. Следует небольшая интермедия, в которой излагаются сомнения учеников Сократа относительно предложенного им учения о душе.

6. Сократ в связи с этим дает более глубокое учение о душе.

а) Сомнения пифагорейца Симмия: если душа такова, каков обрисовал ее Сократ, то она подобна гармонии звуков, издаваемых лирой, так что если лира погибла, то тем самым погибла и гармония ее звуков. б) Сомнения Кебета: если душа и существует до тела, то еще неизвестно, будет ли она существовать также и после смерти тела; и если будет существовать после смерти тела и даже если потом еще перевоплотится в несколько разных тел, то не износится ли она, подобно тому как умер ткач, соткавший много плащей, и не погибнет ли она сама? в) Интермедия о необходимости доверять только истинному рассуждению, а не слабым человеческим поступкам и словам. г) Разъяснения Сократа: душа не есть гармония, строй, подобный тому, который создается лирой, но существует, как сказано выше, до тела в виде сущности (*ousia*), именуемой бытием (*o estin*); поэтому, прежде чем быть строем или настроением тела, душа есть сама же она, и быть душой свойственно всем душам совершенно одинаково; а так как для того, чтобы настроить лиру, уже надо иметь представление о желательном строе, то и душа, прежде чем быть гармонией тела, должна не зависеть от этой телесной гармонии и отдельных ее моментов, а, наоборот, сама настраивать или расстраивать лиру. Это было возражением Симмию, возражение же Кебету, мысль которого Сократ тут же снова формулирует, представляет собой то, что необходимо назвать уже четвертым основным аргументом в пользу бессмертия души.

VI. Аргумент четвертый: теория души как эйдоса жизни

1. Рассказ Сократа о своих прежних занятиях натурфилософией и критика им определения причин как чисто физических. Если к единице прибавить другую единицу, получится двойка; но эта же двойка получится и в том случае, если единицу разделить на две части; следовательно, причина получения двойки не в увеличении

единицы и не в ее разделении. Исследование физических причин ни к чему не приводит даже у Анаксагора с его учением о космическом Уме; остается неизвестным, почему Земля плоская или круглая и как произошел физический мир, и уж тем более остается неизвестной подлинная причина пребывания Сократа в тюрьме, которая есть результат вовсе не строения его тела, но приговора афинян и его собственного нежелания покидать тюрьму.

2. Учение о причинах, а) Подлинной причиной вещей является то, что в них существует само по себе: большой размер вещи зависит от того, что ей свойственна большая величина, и высокий человек не головою больше низкого человека, но в силу своей причастности большой величине, а голова человека может быть причиной и его высокого, и его низкого роста. Это значит понимать причину как понятие, или смысл (logoz), благодаря которому и определяется «истина сущего»; это и есть идея (eidoz), которой причастно все существующее и от которой все получает свое имя, включая рост Федона, Симмия и Сократа. б) Однако если Симмий ниже Федона и выше Сократа и сразу причастен идее большой величины и малой величины, то это не значит, что сами понятия большого и малого смешиваются или переходят одно в другое; это значит только то, что большое и малое берутся здесь не абсолютно, но только в сравнении с чем-нибудь другим, т. е. относительно. Смешивается и переходит одно в другое то, что подчинено этим понятиям, но не самые понятия; и если подчиненное одному понятию становится подчиненным другому понятию, то первое понятие отступает или гибнет для данного предмета. в) Поэтому вещи хотя и не противоположные друг другу, например огонь и снег или двойка и тройка, но причастные противоположным идеям, т. е. понятиям тепла и холода или понятиям четности и нечетности, не терпят в себе одновременного присутствия противоположных идей, так что огонь, превращаясь в снег, теряет идею холода, и двойка, превращаясь в тройку, теряет идею четности.

3. Отсюда вывод и для души: как четность несовместима с нечетностью, так и душа, будучи жизнью тела, несовместима с его смертью; и когда умирает тело, то душа не умирает, а только отступает от тела; и если неуничтожима четность, когда четная двойка

становится нечетной тройкой, а только отстраняется от тройки, то и когда умирает тело, душа тем самым вовсе не умирает, а продолжает быть неуничтожимой, хотя уже и отделяется от земного тела. При этом подобное рассуждение о душе относится и вообще ко всем «первым основаниям» (uroqeseiz prvtai) бытия.

VII. Этические выводы из учения о душе

1. Если бы со смертью тела погибала и душа, то дурным людям не чем было бы беспокоиться. Но так как душа после смерти тела остается, она несет на себе язвы всех преступлений, совершенных ею при жизни тела.

2. Праведные души спокойно занимают свое надлежащее место в Аиде. Злые же души сопротивляются, страшатся, их насильно тащит соответствующий гений (демон), и испытывают они в Аиде всякие страдания и наказания, пока «силою необходимости» они не будут переселены в обиталище, какого заслуживают.

VIII. Космологические выводы из учения о душе

1. Картина здешней Земли: будучи шаром, она покоится в равновесии в центре мира среди однородного неба; и так как она очень велика, то мы знаем только небольшую ее часть от Фасиса до Геракловых Столпов, живя только в одной из ее многочисленных впадин как бы на дне моря и не имея возможности выйти за пределы окружающего нас воздуха.

2. В противоположность этой нашей Земле «истинная» Земля находится под самыми небесами, в чистом эфире, образует собою разноцветный двенадцатигранник. Перечисляются многочисленные яркие и красивейшие цвета. На той Земле прекрасная растительность, камни и горы, подобные нашим драгоценностям, масса золота и серебра, никогда не болеющие люди, храмы, в которых обитают сами боги, священные рощи, всеобщее блаженство.

3. Возвращаясь к изображению нашей Земли, Платон дает ее подробную мифологическую геологию, географию и метеорологию, включая описание подземного мира с его реками и озерами, а также местами наказания, очищения, награждения и блажен-

ства людей в зависимости от характера их бывшей земной жизни и в связи с назначением для них по законам судьбы нового душепереселения.

IX. Заключение. Смерть Сократа

Критические замечания к диалогу

Что касается философской стороны «Федона», то, насколько можно судить, она состоит по преимуществу из доказательств бессмертия души. На них мы сейчас и сосредоточимся, хорошо сознавая, что это еще далеко не весь «Федон». Какова же философская ценность этих четырех аргументов Платона? В течение всей истории философии они были чрезвычайно популярны и часто имели значение не только для одних сторонников учения о бессмертии души. Поэтому является неотложной задачей дать серьезный логический анализ этой аргументации.

1) Что касается *первого* аргумента о бессмертии души, то он, несомненно, содержит в себе смешение категорий логической возможности и реальности и, кроме того, по крайней мере еще одно бездоказательное утверждение.

Белый цвет действительно возможен только тогда, когда мыслится также и черный цвет, а тепло мыслится только тогда, когда есть еще и холод. Можно также допустить, что между такими двумя противоположностями существует постепенный переход, т. е. становление одной противоположности в направлении другой. Спрашивается, однако, в какой мере эта возможность фактическая, а в какой только логическая. Например, температура земной атмосферы колеблется между определенными границами, за пределы которых она не выходит. Рассуждая чисто логически и имея атмосферу, например, в 100° по Цельсию, мы можем мыслить атмосферу и в 101° , и в 102° , и в 1000° , и в миллион градусов, и вообще сколько угодно. Значит ли это, что все эти температуры действительно наличны на Земле или вообще где бы то ни было? Ясно, что логически мыслимое еще не есть реальное. Все, что реально, тем самым и возможно. Однако далеко не все возможное реально. Поэтому, если в противоположность телесному живому

существо можно мыслить нетелесное живое существо, это еще не значит, что такое живое нетелесное существо на самом деле существует. Тут смешение возможности и реальности.

Но в данном аргументе имеется и еще одно бездоказательное утверждение — а именно что если бы действительность остановилась только на одной противоположности и не переходила бы в другую, то она осталась бы в неподвижном состоянии и омертвела бы. Эта омертвелость никого не может испугать ни логически, ни фактически. Если на Луне, например, нет жизни, то, значит, по крайней мере для настоящего времени, логически необходимый переход от жизни к смерти для Луны не имеет совершенно никакого значения. При этих условиях первый аргумент Платона о бессмертии души приходится считать лишенным надлежащей логической силы.

2) Проанализируем логически *второй* аргумент Платона. Он базируется опять-таки на совершенно правильном убеждении, что при построении точного знания мы никак не можем ограничиваться знанием только отдельных вещей, что только возведение их к той или другой общности делает их осмысленными, понятными, раздельными и системно связанными. Все это совершенно верно, и возражать против этого никто не может. Но если взять этот второй аргумент Платона в целом, то он содержит в себе одну существенную неточность, два преувеличения и три мифологемы.

Неточность этого второго аргумента заключается в том, что на первый план выдвигается общее и отстраняется на задний план единичное. Совершенно правильно, что единичное и непознаваемо, и даже вполне бессмысленно без привлечения общего. Если мы говорим «дерево зелено», то такое суждение возможно только в том случае, если у нас есть общее представление о зеленых предметах вообще, т. е. о зеленом цвете вообще. Но спросим себя: если для познания единичного нужно мыслить какое-нибудь общее, то действительно ли мыслимо общее без всякого единичного? Как изолированное и вполне абстрактное понятие «зеленость», конечно, мыслима сколько угодно. Однако не об этой зелености идет у нас речь, когда мы называем дерево зеленым. Всякому ясно, что в этом случае мыслится отнюдь не абстрактное понятие зелености (о котором нас учат физики при помощи указания на определенное

количество колебаний некоей предполагаемой среды в секунду), речь идет у нас о зеленом цвете именно дерева. А это значит, что дерево отличается тем или другим оттенком зеленого цвета, т. е. содержит в себе какой-то момент зелености, а потому и неотделимо от зелености вообще. Впрочем, даже по Платону, не только потусторонняя общность объясняет нам посюсторонние единичности, но и посюсторонняя единичность так или иначе свидетельствует о потусторонней общности. Неточность в этом аргументе заключается, таким образом, в том, что Платон необоснованно акцентирует общее в ущерб единичному.

Однако в аргументе кроме этой большой неточности содержатся, как мы сказали, еще и *два преувеличения*. Допустим, что общее обладает приматом над единичным. Но в каком смысле? Единственный, но зато неопровержимый тезис, который мы можем здесь выставить, — это то, что общее предшествует единичному *логически*. Однако логически здесь опять-таки еще не значит онтологически, тем более онтологически в каком-нибудь специальном смысле. Платон же, выставив соображение о примате общего, тотчас начинает понимать это общее не просто логически, но уже и онтологически, и притом не просто онтологически, но онтологически в смысле самостоятельного субстанциального и вполне независимого существования; так что оказывается, что *сначала* существует эта онтологическая общность и *сначала* мы познаем ее, а уже *потом* начинается существование единичности и уже *потом* мы познаем эту единичность. Здесь, как мы сказали, два преувеличения.

Одно из них заключается в том, что Платон сразу же, т. е. без всякой специальной аргументации, логическое превращает в онтологическое само по себе. Это мы тоже пока еще не можем считать ошибкой, потому что общие закономерности бытия, о которых говорим в настоящее время и мы, тоже тем или иным способом существуют в самом бытии. Ведь иначе всякую идеальную общность пришлось бы выводить из субъекта, т. е. становиться на почву субъективного идеализма. Тут нужно согласиться с Платоном, что общие закономерности бытия в каком-то смысле онтологичны. Но в каком? Теоретически имеются по крайней мере три возможности трактовки общих закономерностей.

Первая возможность — это гипостазирование общих понятий, т. е. объективный идеализм. Вторая возможность — это выведение общих закономерностей из глубин человеческого субъекта, т. е. субъективный идеализм. Третья возможность — это помещение общих закономерностей бытия в недра самого же бытия, так что поверхностное в раньше всего бросающееся в глаза единичное, непосредственно воспринимаемое нашими внешними органами чувств, есть *проявление* этих глубинных и вполне бытийных общих закономерностей, а наличие этих последних в человеческом субъекте есть *отражение* этих же самых общностей, залегающих в самом бытии. Это — диалектический материализм. Из этих трех возможностей Платон избрал первую. И в этом заключается огромное преувеличение этого простого, вполне правильного и совершенно неопровержимого постулата, который гласит, что общее есть закон для единичного. Другое преувеличение того же постулата заключается у Платона в том, что общее и единичное или по крайней мере познание общего и познание единичного он склонен разделять *хронологически*. Сначала, говорит Платон, мы познавали идеальное общее, а уже потом стали познавать материальное единичное. Такое утверждение ниоткуда не следует. Раз единичное невозможно без общего, а общее невозможно без единичного, то каким же это образом *сначала* мы познаем общее без единичного, а уже потом единичное без общего, и это общее мы только по необходимости — притом только впоследствии — привлекаем для осмысления единичных вещей? Гораздо естественнее было бы предположить, что мы сразу и одновременно воспринимаем как общее с единичным, так и единичное с общим, но что ввиду слабости и несовершенства нашего познания мы отнюдь не сразу сознательно различаем то и другое, а сначала только еще учимся различать и дифференцировать то, что искони дано нам целиком, но в недифференцированном виде.

Таковы два преувеличения, допускаемые Платоном в его втором аргументе о бессмертии души.

Наконец, анализируемый нами второй аргумент Платона в «Федоне» содержит в себе еще и *три мифологемы*, которые вообще не обладают логическим характером, а покоятся исключительно на вере или вероучении. Именно произвольно выдвинутый хроно-

логический примат общего над единичным Платон понимает как познание нашей душой общих сущностей еще до нашего рождения, т. е. в потустороннем мире. Это уже специальный догмат веры, едва ли требующий для себя какого-нибудь логического доказательства. Другая мифологема заключается в том, что из доземного познания вечных идей следует познание этих идей также и после смерти нашего земного тела. Ведь если бы мы даже допустили, что вечные идеи мы действительно познавали до нашего воплощения в земном теле, то это еще не значило бы, что мы будем познавать эти идеи и после смерти нашего тела, т. е. в потустороннем мире. Забвение и убыль человеческого знания мы можем наблюдать в нашей жизни на каждом шагу. Например, многое из того, чему мы обучались в школе, мы можем забывать в зрелом возрасте и часто даже целиком забываем, не говоря уже о психопатологических случаях. Почему же мы должны помнить вечные идеи тогда, когда мы не просто переходим из одного возраста в другой, а вообще теряем все наше тело целиком, т. е. умираем? Опять мы имеем дело лишь с догматом веры. Наконец, третья мифологема, лежащая в основе второго аргумента, заключается в том, что из познания вечных идей душой Платон выводит вечность и самой души. Если подходить к этому предмету чисто логически, то логического аргумента здесь не получится даже в том случае, если стоять на платоновской позиции душепереселения. Пусть существуют вечные идеи, и пусть когда-то мы их познавали или будем познавать. Откуда же вытекает, что мы сами тоже вечны? Ведь если вечное может познаваться временным субъектом, то это ровно ничего не говорит о вечности этого субъекта. Он мог возникнуть во времени и во времени познавать вечное, а потом умереть, т. е. исчезнуть окончательно, а вечное как существовало до него, так и останется существовать после него. Логически это вполне возможно. Не будучи в состоянии дать здесь логическое обоснование, Платон дает обоснование мифологическое, т. е. вероучительное.

3) *Третий* аргумент Платона о бессмертии души в логическом отношении гораздо проще и прозрачнее. Тут, правда, имеются те же три недоказанные мифологемы, которые мы только что отметили. Кроме того, в этом третьем аргументе содержатся еще два недоказанных тезиса, а именно что существует жизнь как нечто

принципиально отличное от нежизни и что сущностью жизни является душа. Правда, в других диалогах Платон будет специально разъяснять понятие души как самодвижущегося начала; и тогда будет более понятно, почему сущностью жизни он считает именно душу. Но в данном диалоге никаких подобных доказательств не приводится; и потому указанные два тезиса остаются недоказанными, с точки зрения самого же Платона.

Два других платоновских тезиса, входящих в этот третий аргумент бессмертия души, чрезвычайно просты и ясны.

Один из этих тезисов мы уже встречали во втором аргументе: это вывод сущности и понятия вещи из самой вещи. Другой же тезис будет гласить о безусловной чистоте эйдоса души, не зависящего от ее хороших или дурных качеств.

Новым здесь является, однако, то, что общее понятие, эйдос, или идея, применяется здесь не к чему другому, как именно к душе, и ставится вопрос об эйдосе души. Если согласиться с Платоном, что душа существует, то вопрос этот не только правомерен, но и допускает только одно решение: у души, как и у березы или палки, тоже существует свой эйдос, и этот эйдос нельзя ни покрасить, ни согнуть, ни поломать, ни сжечь, ни уничтожить. Две березы можно срубить. Но число «два» уже нельзя срубить. Числа хотя и существуют во времени, но сами по себе не затрагиваются временем, как и законы тяготения хотя и осуществляются во времени, но сами по себе применяемы к любым временам.

Однако тут же возникает и большое сомнение: если действительно существует эйдос души, то является ли сама душа эйдосом? Эйдос палки действительно нельзя поломать, а палку можно поломать, но ведь эйдос палки не есть сама палка и сама палка не есть свой собственный эйдос. Другими словами, вывод о вневременном эйдосе души отличается слишком общим характером. Из признания вневременности эйдоса души вовсе не вытекает необходимость признания вневременности самой души.

Это сомнение, по-видимому, приходило в голову и самому Платону, почему он и вложил в уста Симмия возражение о гибели гармонии издаваемых лирой звуков в результате гибели самой лиры. Платону в ответ на это возражение пришлось всячески подчеркивать, что эйдос любого предмета совершенно чист

от всяких свойств и качеств этого последнего. Однако поскольку бессмертный и абсолютно чистый эйдос души опять-таки ничего не говорит о бессмертии или смертности души, то Платон находит нужным формулировать еще новый, четвертый аргумент. Ведь если доказано, что душа не есть гармония тела, что она выше ее гармонии или дисгармонии, и если доказано, что быть душой означает, безусловно, для всех душ, и хороших и дурных, одно и то же, то этим снова доказывается только прежний тезис, а именно что вечен эйдос души. А как же быть с самой-то душой? Об этом говорит четвертый аргумент Платона.

4) *Четвертый* аргумент Платона о бессмертии души тоже отличается неравноценным характером. В нем имеется одно неопровержимое утверждение, но имеются также и два недоказанных тезиса.

Неопровержимое утверждение в этом четвертом аргументе о душе мало чем отличается от неопровержимых утверждений в начале второго и третьего аргументов. Все эти три аргумента — второй, третий и четвертый — содержат в себе важную мысль, которая сама по себе еще не говорит ни об идеализме, ни о материализме. Заключается она, как мы знаем, только в том, что все единичное и частное осмысливается через общее и что если имеется вещь, то эта вещь есть именно она сама, а не что-нибудь другое; она отличается от всего другого определенными признаками, которые, взятые в целом, и являются ее идеей. Можно спорить о том, где и как существует это общее, как и когда оно действует, как, когда и кем познается, но существование самого этого общего совершенно несомненно.

Во втором аргументе говорится не столько о самом этом общем или, как любит говорить Платон, о самом этом эйдосе, о самой этой идее, сколько о познании эйдоса, о познании идеи. Платон тут хочет сказать, что не только общее предшествует единичному, но и познание общего предшествует познанию единичного. Третий аргумент, который также начинается с противопоставления самотождественного общего и противоречиво становящегося единичного, связан еще с целым учением о состоянии души вообще, а не только о содержащемся в ней познании вещей. Души могут быть прекрасными, но могут быть и дурными, безобразными, весьма близкими

к хаотическим телесным вожделениям. Это и заставляет Платона выработать такое понятие души, которое было бы выше всех ее конкретных и жизненных состояний и которое сводилось бы только к самому факту ее существования. Поэтому самотождественный эйдос души и жизни — это есть только факт существования самой души или бытие самой души. Но мы уже сказали, что такой эйдос души отличается слишком общим характером. Поэтому в своем четвертом аргументе Платон пытается определить именно разные состояния души или жизни, и хорошие и дурные, и, несмотря на это, все же не снижать эйдоса души. Как же здесь поступает Платон?

Он рассуждает так. Когда тело теплое или горячее или когда оно огонь, ему присуща идея теплоты. Но вот тело начало охлаждаться и в конце концов стало холодным. Это не значит, что идея теплоты тоже стала холодной. Это значит только то, что идея теплоты здесь отошла в сторону и уступила место идее холода, оставаясь такой же противоположной идее холода, как и раньше. Так же и снег, пока оставался снегом, осуществлял всем своим состоянием идею холода, а когда ком снега стал согреваться и превращаться в теплую воду, то идея холода, оставаясь такой же самотождественной и такой же противоположной идее теплоты, как и раньше, просто перестала действовать в нашем снежном коме и отошла от него в сторону. Значит, заключает Платон, и человеческое тело, пока было живым, было носителем души; а смерть тела не означает, что и душа умерла, а значит лишь, что идея души и жизни отошла от него и уступила место идее смерти. Следовательно, душа бессмертна.

Во всем этом рассуждении правильна только одна мысль: всякое единичное связано с общим или, выражаясь языком Платона, всякая вещь имеет свою идею. Все остальное в разбираемом нами четвертом аргументе Платона о душе основано на двух никак не доказанных тезисах, а без их обоснования и все доказательство бессмертия души оказывается ущербным.

Во-первых, если Платон считает, что его не должны беспокоить хорошие и дурные состояния души, а что важен только эйдос (идея) души, то его эйдос души уже сам по себе должен был бы быть тождествен с эйдосом души вообще или, лучше сказать, с эйдосом жизни вообще. И это для Платона вполне могло бы быть,

если бы он говорил не просто об эйдосе самом по себе, но об эйдосе реализованном, осуществленном, т. е. о такой эйдосе жизни, который без всяких конкретных проявлений жизни уже обладал бы своей собственной идеальной жизнью, своим собственным эйдетическим телом, которое было бы таким же самотождественным и вневременным, как и сам эйдос. В своих других диалогах Платон и пытается это сделать. Достаточно указать, например, хотя бы на «Тимея», где, как мы увидим, самый Нус, т. е. мировой Ум, состоит именно из живых эйдосов, будучи некоторого рода «живым существом в себе». Ближайшим образом эту диалектику эйдетических тел мы найдем уже в «Федре». Но на стадии «Менона», «Кратила» и «Федона» эта реальность эйдоса обосновывается отнюдь не философски, а только мифологически. Но ведь без философского доказательства того, что идея обладает своим собственным идеальным телом, не может получиться и античного объективного идеализма как учения о собственной и специфической действительности мира идей. Признание у эйдоса души, как и у всякого другого эйдоса, его эйдетического же тела или его идеального же, т. е. не подвластного никакому времени и пространству, существования в корне изменило бы четвертый аргумент бессмертия души, сделало бы его последовательным с точки зрения платоновской теории (хотя, конечно, он оставался бы ложным по существу).

Во-вторых, для доказательства бессмертия души путем перехода от душ в их конкретном состоянии к понятию души нужно было бы предварительно доказать, что душа есть сущность жизни. С точки зрения платонизма, это вполне возможно и делалось не раз как самим Платоном, так и разными платониками. Но в «Федоне» этого совершенно нет, как и вообще здесь нет определения того, что такое душа. В дальнейшем мы убедимся, что Платон не раз старался вскрыть само понятие жизни и души. Жизнь для него есть в отличие от неживого самодвижение. Как оно возможно и как Платон его доказывает, это совсем другой вопрос. Тут важно только то, и опять-таки не столько философское, сколько обыденное, наблюдение, что неживой предмет сам не движется и, чтобы он стал двигаться, на него должна подействовать какая-то другая сила и что живое существо может двигаться само, без воздействия на него какой-нибудь посторонней силы. Но если жизнь есть

самодвижение, то поскольку живому существу могут быть в той или иной мере свойственны сознание или вообще психические качества, то тут уже рукой подать до понятия души. И эта идея тоже не чужда Платону. В «Тимее» он будет довольно ловко переходить от понятия жизни к понятию души и наоборот, рассматривая душу именно как предел развития живого существа или по крайней мере процесса жизни. И вот, если бы он в «Федоне» доказал, что душа есть сущность жизни, или ее эйдос, и что душа имеет свой специфический эйдос, а именно идеально осуществленный эйдос, тогда его четвертый аргумент о бессмертии души получил бы безукоризненный для объективного идеализма вид.

5) Подведем теперь *итог всем четырем аргументам* платоновского «Федона» о бессмертии души.

Все эти аргументы, кроме первого, базируются на том, что всякая вещь имеет свою идею; значит, и душа имеет свою идею. Но всякому ясно, что этого маловато для доказательства бессмертия души, и такое доказательство получает в «Федоне» свою силу только благодаря нескольким энтимемам, которые в диалоге не только не доказаны, но даже и не формулированы. Предварительно нужно было еще доказать, что 1) всякий эйдос имеет свое эйдетическое тело, или осуществление, что 2) единственно лишь это эйдетическое осуществление делает возможным превращение эйдоса вообще в эйдос души. Тогда, признав эйдос души, пришлось бы признать и ее бессмертие. Поскольку, однако, подобных тезисов в «Федоне» не имеется, то эйдос души может вполне допускать ее смертность, как и эйдос всякой вещи может допускать гибель этой последней. Кроме того, мы должны констатировать, что Платон в «Федоне» не очень четко отличает логическую последовательность от хронологической, в результате чего примат общего над единичным он склонен понимать хронологически и относить познание эйдоса вещи к одним временам, а познание самой вещи — к совершенно другим временам, и вследствие этого у него возникает возможность одно познание относить к потустороннему миру, а другое — к миру посюстороннему. Наконец, первый аргумент, постулирующий необходимость перехода одной противоположности в другую, собственно говоря, противоречит остальным трем аргументам, и особенно четвертому, когда Платон говорит о

том, что противоположные эйдосы (как, например, эйдосы тепла и холода) не могут уничтожить друг друга и одинаково вневременны. В контексте всех четырех аргументов этот первый аргумент, по-видимому, нужно понимать так, что он относится не к самим эйдосам, но к тому, что подпадает под эти эйдосы. Наконец, кроме двух недоказанных энтимем, кроме смешения логической и хронологической последовательности и кроме натуралистического понимания первого аргумента для доказательства бессмертия души Платон вводит еще три недоказанные мифологемы (о которых у нас шла речь при анализе второго аргумента).

Для полной ясности нашего анализа «Федона» из него необходимо сделать еще по крайней мере три логически вытекающих из платоновского учения вывода, которые сам Платон, правда, не делает (он их будет делать в других диалогах), но которые мы должны сейчас за него сделать, чтобы не запутаться в этом сложном предмете. Во-первых, если эйдос каждого предмета считается вечным и лишенным всяких пространственно-временных характеристик, то, очевидно, и все неодушевленные вещи в некотором смысле тоже бессмертны. Ведь все они тоже имеют свои эйдосы. Правда, их эйдосы не таковы, как эйдос души, и потому бессмертны не они сами, а, собственно говоря, только их эйдосы, их идеи. Но если эти вещи целиком пронизаны душой и от нее неотделимы, то и они вечны. Поэтому вечен космос в целом, который, по Платону, является именно целым и окончательным осуществлением мировой души. Во-вторых, если эйдос души обладает эйдетическим телом, то душа в своей вечной сущности вполне телесна или по крайней мере неотделима от адекватно присущего ей идеального чисто душевного эйдоса. С этим душевным телом мы уже встречались в «Горгии» в аналогичном рассказе о потусторонних наградах и наказаниях. Об этой вечной телесности души сам Платон будет вполне отчетливо рассуждать, например, в «Федре». И если Платон в «Федоне» неоднократно говорит об освобождении от тела и о необходимости для философа умирать, то везде в этих случаях имеется в виду наше земное, хрупкое и слабое тело, к тому же обязательно смертное. Дальше мы увидим, что Платон учит о бесконечно разнообразных типах материи, и в том числе, например, о небесной материи, максимально тонкой и духовной, которая присуща не только всем

обитателям неба, но даже и богам. Смерть есть поэтому, по Платону, не абсолютная гибель тела, а только переход его из одного состояния в другое. В-третьих, из предпосылок «Федона» вытекает также и вечная идея смерти. Если тело умерло и если это значит, что из него удалась идея жизни и вместо нее водворилась идея смерти (как и с охлаждением огня вечная идея теплоты не исчезла, а только ушла из горящего тела), то для Платона это значит только то, что вместо вечной идеи жизни в данном месте водворилась вечная идея смерти (как и вместо вечной идеи тепла может водвориться вечная идея холода). Следовательно, оставаясь строго на позициях платонизма, необходимо утверждать, что вечна не только жизнь, но и смерть. Впрочем, для Платона тут нет ровно ничего оригинального и ничего страшного, так как из дальнейших диалогов мы узнаем о вечном круговороте душ, а следовательно, и тел: души то возвышаются, то снижаются, а физические тела этих душ то умирают, то вновь рождаются, причем весь этот круговорот душ и тел совершается по законам необходимости и судьбы.

Наконец, в связи с нашим замечанием относительно первого аргумента Платона о бессмертии души, а именно что Платон смешивает категории возможности и реальности, следовало бы отметить различие между античным и современным объективным идеализмом. Если Гегель, продумавший свои логические идеи до конца, объявляет их действительностью, то Платон объявляет действительность в основе своей категориальной, эйдетической, т. е. царством идей. В этом специфика античного объективного идеализма.

Пользуясь терминологией школьной логики, можно сказать, что основная логическая ошибка в доказательстве бессмертия души в «Федоне» Платона есть то, что обычно именуется ошибкой *qui nimium probat, nihil probat*, т. е., кто доказывает чересчур (много или мало), тот ничего не доказывает». Эту ошибку совершает, например, тот, кто утверждает, что никакие болезни лечить не нужно, потому что все равно умрешь. Здесь доказательство носит слишком общий характер, и потому оно недействительно. Точно так же поступает и Платон. Идея чего бы то ни было, по утверждению Платона, отличается от своего предмета прежде всего тем, что предмет можно разрушить и он может погибнуть, к идее же предмета бессмысленно применять какие-нибудь пространствен-

но-временные категории. Но делать из этого вывод, что сама душа так же вневременна, как и ее идея, эйдос, — это значит доказывать «слишком много», потому что тогда физически бессмертной придется считать и любую физическую вещь.

Таким образом, основная логическая сущность философского содержания «Федона» заключается, при строгом к ней подходе, только в *теории эйдоса жизни*. Что же касается аргументов, которые могли бы превратить эту теорию в удовлетворительное с точки зрения основных принципов учения Платона доказательство бессмертия души, то в «Федоне» их недостаточно, почему Платон, неизменно оставаясь на почве своего античного объективного идеализма, и пытается заниматься ими в своих последующих диалогах. То, что приводимые в «Федоне» доказательства могут оказаться недостаточными, хорошо сознает и сам Платон; и поэтому углубление теории идей, проводимое Платоном в последующих диалогах, необходимо с точки зрения самого Платона.

Диалог «Федон» по праву можно назвать подлинным драматическим произведением, которое повествует о последних часах Сократа перед смертью, его беседе с учениками и смерти философа. Философские размышления о бессмертии души обрамлены завязкой драмы — встречей Эхекрата и Федона и развязкой — смертью Сократа. Эхекрат — житель Флиунта, пифагореец, ученик Филолая и Еврита. Федон из Элиды, проданный в рабство в Афины во время спарто-элидской войны, при содействии Сократа выкупленный из рабства и ставший его ближайшим другом и учеником, — основатель элидской философской школы. Федон вместе с ближайшими учениками присутствовал при кончине Сократа. Примерно месяц спустя после этого тягостного события он явился в г. Флиунт, встретился с Эхекратом и рассказал ему о последнем дне Сократа, так как за это время подробности о смерти Сократа еще не успели дойти до провинциального Флиунта. Среди главных собеседников Сократа в рассказе Федона — Кебет и Симмий, фиванцы, ученики пифагорейца Филолая, оба изошренные в диалектике

и диспутах (см. также: т. 1, Критон, прим. 7); Аполлодор — почитатель Сократа, горестно переживавший несчастье, постигшее учителя, а также Критон — старый друг и земляк Сократа, не очень разбирающийся в философии, но душевно преданный Сократу. Упоминаются в рассказе Федона рыдающая Ксантиппа, жена Сократа, его дети, раб, а также прислужник, из рук которого Сократ принял чашу с ядом. Действие происходит в 399 г. (до н.э.) «Федон» составляет как бы заключительную часть триптиха, двумя первыми частями которого являются «Апология Сократа» и «Критон».

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Федон», выполненный С. П. Маркишем и изданный в однотомнике Платон. Избранные диалоги. М., 1965. Перевод заново сверен А. А. Столяровым.

¹ По приговору суда Сократ должен был выпить, видимо, чашу с цикутой (см.: т. 1, Лисид, прим. 32). — 7.

² *Флиунт* — город на северо-востоке Пелопоннеса, в долине среди гор, откуда берет начало р. Асоп. Славился виноградниками и вином. Постоянный союзник Спарты. — 7.

³ Между вынесением приговора и его исполнением прошло 30 дней (см.: т. 1, Критон, прим. 1). — 7.

⁴ *Корму корабля* украшали лаврами, посвященными Аполлону. *Делос* — родина Аполлона. Там находился его великолепный храм и пальма, под которой богиня Лето родила близнецов — Аполлона и Артемиду. — 7.

⁵ *Тесей* — сын афинского царя Эгея. Отправился вместе с семьёю юношами и семью девушками на Крит в качестве живой дани царю Миносу, где убил чудовище — Минотавра, которому предназначалась эта жертва. — 7.

⁶ *Аполлодор* из Фалера (см.: *Диоген Лаэртций*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986, II 35) — ученик Сократа, в диалоге «Пир» рассказывает со слов Аристодема о вечере у трагического поэта Агафона (см. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 39). *Критобул* — сын Критона (см.: т. 1, Критон, преамбула; Евтидем, преамбула и прим. 58). О *Гермогене* см.: т. 1, Критон, преамбула. *Эпиген*, сын Антифона из Кефиссии (у Диогена Лаэртция II 121 — сын Критона), упоминается в «Апологии Сократа» 33е. *Эсхин* из Сфетта — сын Лисания,

автор семи диалогов (см.: *Диоген Лаэртций* II, гл. 7; т. 1, Апология Сократа, прим. 39). Об *Антисфене* см.: т. 1, Евтидем, прим. 30; О *Ктесиппе* и *Менексене* — т. 1, Менексен, прим. 1; Лисид, прим. 16. — 9.

⁷ О *Симмий* и *Кебете* см. в преамбуле. О фиванце *Федонде* сведений нет. *Евклид*, будущий основатель мегарской школы, и *Терпсион* из *Мегары* — участники диалога «Теэтет». — 9.

⁸ *Клеомброт*, по преданию, бросился в море, прочитав «Федона». Об этом 23-я эпиграмма Каллимаха (*Callimachus. Hymni et epigrammata*/Ed. R. Pfeiffer. V. II. London, 1957):

Солнцу сказавши «прости», Клеомброт-амбракиец внезапно
Кинулся вниз со стены прямо в Аид. Он не знал
Горя такого, что смерти желать бы его заставляло:
Только Платона прочел он диалог о душе.
Пер. Л. Блауменау.
«Греческая эпиграмма». М., 1960. С. 98.

Аристипп из Кирены (V в.) — будущий основатель школы кирс-наиков-гедонистов.- 9.

⁹ Об *одинадцати* архонтах см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 47. — 9.

¹⁰ У *Ксантиппы* и Сократа было три сына (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 40). Ксантиппа славилась сварливым характером. — 9.

¹¹ *Эзоп* — полупоупендарный греческий баснописец VI в., с именем которого связывают несколько сот басен (см.: Басни Эзопа/Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1968).- 10.

¹² См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 10. — 10.

¹³ Платон включает *философию* — «любовь к мудрости» — в мусические *искусства*, так как именует мудрость «прекраснейшей и величайшей согласованностью», употребляя при этом термин «симфония» (Законы III 689d). — 7.7.

¹⁴ Сократ сочинил гимн (пеан) в честь Аполлона. По Диогену Лаэртцию (II 42), он начинался так: «Слава тебе, Аполлон Делиец с сестрой Артемидой». — 11.

¹⁵ По Диогену Лаэртию (II 42), стихотворное переложение басни Эзопа у Сократа начиналось так: «Некогда молвил Эзоп обитателям града Коринфа: «Кто добродетелен, тот выше людского суда»». Платон (Законы IX 873cd) осуждает самоубийц — тех, кто «насильно лишает себя того, что ему суждено судьбой» и «совершил это несправедное правосудие из-за своей слабости и отсутствия мужества». Платон называет таких людей «бесславными». В «Законах» предлагается хоронить их на пустырях, «не отмечая их места погребения ни надгробными плитами, ни именами». Пифагорейцы (*Филолай*), учившие о переселении душ (см.: т. 1, Горгий, прим. 45 и 80), тоже отвергали самоубийство. — 11.

¹⁶ См.: т. 1, Горгий, прим. 45.- 11.

¹⁷ Имеется в виду *учение* пифагорейцев. — 12.

¹⁸ Мнения о недостаточности чувственных ощущений для познания придерживались элеаты (Парменид), Эмпедокл, Гераклит, Анаксагор. Так, Анаксагор (59 В 21 Diels) писал: «Вследствие слабости [ощущений] мы не в состоянии судить об истине». Далее говорится о поэтах, поскольку Парменид, Эпихарм и Эмпедокл многие философские мысли выражали в стихах. У Парменида и Эмпедокла были поэмы «О природе»; Эпихарм писал комедии. — 16.

¹⁹ [Чистые сущности] — чистые идеи. Человек, по Платону, может их познать, только отрешившись от нечистого тела. В «Государстве» (VI 490a) читаем о том, как человек «касается» сущего той частью души, «которой свойственно касаться» сущего, т. е. «родственной» сущему. Только тогда душа «рождает ум и истину», «познает» и «живет истинной жизнью». — 18.

²⁰ Имеются в виду мифы об Алкесте (Алкестиде), желавшей умереть вместо своего мужа Адмета, или об Орфее, отправившемся в Аид за своей женой Евридикой. — 19.

²¹ Сравнение с *обменом монет* характерно для Греции VI—V вв. с ее большими экономическими сдвигами. Ср. Гераклит (В 90 Diels): «На огонь обменивается всё и огонь — на всё, как на золото — товары и на товары — золото». — 21.

²² Посвящения в *таинства* и очищение от «житейской скверны» были характерны для многих религиозных и философских обществ (например, элевсинские таинства Деметры, обряды пифа-

горейцев и орфиков); ср.: т. 1, Евтидем, прим. 21. Слова о *тирсоносцах* и *вакхантах* (69d) — древний орфический стих, ставший поговоркой. Тирсы — жезлы, увитые плющом и виноградной лозой — любимыми растениями Диониса. Дионис, по преданию, сам был плющом (Дионис Кисеей, т. е. «Плющ») и виноградной лозой (Дионис Ойнос, т. е. «Вино»). Ср.: т. 1, Ион, прим. 14. Олимпиодор, толкуя данное место «Федона»

(fr. 235 Kern), прямо указывает на орфическое учение о косной материи человеческого тела, причастного титанам, и об очистившихся вакхантах. Ср. евангельское изречение (Матф. 20, 16) «Много званых, но мало избранных». — 21.

²³ Сократа высмеивали такие комедиографы, как Аристофан, Евполид, Телеклид, Каллий. См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 6. — 22.

²⁴ *Эндимион*, возлюбленный Селены (Луны), был погружен в вечный сон на горе Латис. Древние толковали слово «латис» как «забвение» (греч. *lanqanw*, *laqw*). — 25.

²⁵ Ум, по Анаксагору, «вдруг начав действовать, связал воедино все находившееся раньше в беспорядке» (59 A 1 Diels). См. также: т. 1, Горгий, прим. 18. — 25.

²⁶ О *знании* как *припоминании* см.: т. 1, Менон 81b — 86b и прим. 22. — 26.

²⁷ См.: т. 1, Горгий, прим. 80. — 32.

²⁸ Разные учения о соотношении души и тела находим у досократиков. По Гераклиту, душа «прочно и соразмерно связана с телом», причем душу он сравнивает с пауком, а тело — с паутиной (B 67 a Diels). Гераклитовец Гиппократ (22 C 1) считает, что душа как высшая жизненная сила устраивает «душу человека и равным образом тело». По Эмпедоклу, «определение судьбы» и «природа» «переменяют одяние душ», «облачая людей» «чужою одеждой плоти» (B 126). По Демокриту (A 108 Diels = 252 Маков. = 454 Лурье), «первоначала» тела и души, «чередуюсь» друг с другом, связуют «все члены». Однако «[тело] приводится в движение душою» (A 104 Diels = 245 Маков. = 445 Лурье). Иная, дуалистическая, концепция у пифагорейца Филолая (см.: т. 1, Горгий, прим. 45). — 35.

²⁹ Об этимологическом толковании слова «Аид» см.: т. 1, Горгий, прим. 45. — 36.

³⁰ См.: т. 1, Горгий, прим. 80. — 37.

³¹ *Пенелопа*, жена скитавшегося Одиссея, за ночь распускала все, что успевала соткать за день, чтобы никогда не закончить свою работу и тем самым не дать согласия на новый брак. Об этом рассказывает в Аиде душа одного из женихов Пенелопы (Одиссея XXIV 120—146). — 40.

³² В *соловья*, *ласточку* и *удода* были, по преданию, превращены Прокна, ее сестра Филомела и муж Прокны фракийский царь Терей, овладевший Филомелой и отрезавший ей язык, чтобы скрыть злодеяние. Прокна, мстя Терее за сестру, убила своего сына Итиса (*Овидий*. *Метаморфозы* VI 424—674). — 41.

³³ *Лебедь* считался священной птицей Аполлона (*Cornuti theologiae graecae compendium* / Нес. С. Lang. Lipsiae, 1881). О том, что лебеди воспевают Аполлона, — гомеровский гимн XXI 1 сл. О связи Аполлона и лебедя см.: Лосев А. Ф. *Античная мифология в ее историческом развитии*. М., 1957. С. 276-277.- 41.

³⁴ Сократ именуется себя *служителем* Аполлона — бога прорицания, ибо он, как и служители этого последнего (например, Пифия в Дельфах, Тиреий, Калхант), предвидит будущее. — 41.

³⁵ См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 13. — 42.

³⁶ Сократ, излагая ниже взгляд на *душу* как на *гармонию*, возникающую в результате различного натяжения телесных начал, возможно, имеет в виду пифагорейцев, учениками которых были Симмий и Кебет. Макробий сообщает: «Пифагор и Филолай сказали, что душа есть гармония»; «Говорят, что она есть некая гармония, ибо гармония есть смесь и соединение противоположностей, и тело состоит из противоположностей» (44 A 23 Diels). Ср.: Софист*, прим. 11. — 43.

³⁷ В знак траура греки остригали волосы. Так, Ахиллес после смерти Патрокла, «встав в стороне от костра... русые волосы срезал» (*Илиада* XXIII 141, пер. В. В. Вересаева). — 46.

³⁸ Геродот пишет, что после победы спартанцев *аргосцы* «стали коротко стричь себе волосы (прежде, по обычаю, они отращивали длинные волосы). Они даже ввели закон и изрекли проклятие, чтобы ни один аргосец не смел отращивать, себе длинные волосы и ни одна женщина — носить золотых украшений, пока Фирея не будет отвоевана» (I 82 // *История*. В 9 кн./Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л., 1972). — 46.

³⁹ См.: т. 1, Евтидем, прим. 43. — 46.

⁴⁰ См.: т. 1, Менон, прим. 9. — 46.

⁴¹ Непостоянство течения в *Еврипе* — проливе между Аттикой, Беотией и Евбеей — вошло в поговорку. — 47.

⁴² См. прим. 26. — 50.

⁴³ Од. XX 17 сл.- 53.

⁴⁴ *Гармония* — супруга фиванского царя Кадма, т. е. оба они из города, откуда родом Симмий и Кебет. — 53.

⁴⁵ См.: т. 1, Евтифрон, прим. 8. — 54.

⁴⁶ О происхождении *живых существ* из смешения теплого и холодного см. у Анаксимандра (12 А 9, 16, 28, 30 Diels), Эмпедокла (31 В 21, 22, 96, 98, 115), Анаксагора (59 А, 64; В 14, 16) и его ученика Архелая (60 А 4), с которым «находился в близких отношениях Сократ» (А 5). Гиппократ (22 С 1) считал, что человек и всякое живое существо состоит «из огня и воды». — 55.

⁴⁷ Эмпедокл говорил, что «мысль у людей есть не что иное, как омывающая сердце кровь» (В 105, 3) и что «все части огня... обладают мышлением и причастны разуму» (В 110 Diels). Согласно Анаксимену, «человек есть воздух» (13 А 22), а душа «воздушна» (А 23 Diels). По Гераклиту, «огонь разумен» (22 В 64 Diels). Гиппократ (22 С 1, 10 Diels) находит в огне местопребывание «души, ума, мышления, роста». — 55.

⁴⁸ Алкмеон Кротонский, близкий к пифагорейцам, считает, что «все ощущения соединяются некоторым образом в мозгу»; для Алкмеона «мозг — переводчик разума» (24 А 5, 11 Diels). — 55.

⁴⁹ См.: т. 1, Горгий, прим. 18. — 56.

⁵⁰ О противоречии у Анаксагора Платон пишет и в «Законах» (XII 967Ь).-57.

⁵¹ В *Мегару и Беотию* (Фивы) предлагали бежать Сократу его друзья. См.: т. 1, Критон, прим. 16. — 57.

⁵² Согласно Эмпедоклу, земля держится благодаря воздушно-му водовороту (31 А 67 Diels), и устойчивость ее можно сравнить с устойчивостью воды в кружке, которая не выливается при круговом вращении последней. См. также прим. 49. — 58.

⁵³ Титан *Атлант*, по древнейшему преданию, поддерживал столбы, отделяющие небо от земли (Од. I 53). По Гесиоду (Теого-

ния 517 — 520, 746 ел.), Атлант держит небо на голове, подпирая его руками, у крайнего запада, вблизи Океана (см. прим. 68). — 58.

⁵⁴ Прекрасное рассматривается в «Гиппии большем»; см. также: Пир 211b.- 59.

⁵⁵ Имеются в виду софисты, которым противопоставляется истинный философ. См.: т. 1, Горгий, прим. 29. — 61.

⁵⁶ Подробно об этом см.: Парменид 130b — 131e, а также 132d — 133a (об идеях как образцах для вещей). — 61.

⁵⁷ Здесь начинается рассказ Сократа о пребывании души в загробном мире. У Платона этому посвящен ряд мест в «Федре», «Государстве» и «Горгий». См.: т. 1, Горгий, прим. 80. — 68.

⁵⁸ *Гений*, или демон, которого, по мифологическим представлениям, человек получал при своем рождении, сопровождает его всю жизнь до самой смерти. См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 29, а также: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. С. 46 — 50, 55-60. -69.

⁵⁹ *Телеф*, царь Мисии (Малая Азия), — герой одноименной, не дошедшей до нас трагедии Эсхила, отрывок из которой приводится ниже в тексте (fr. 239 N. — Sn.= S. Radt). — 69.

⁶⁰ *Видимое место*, около которого витает (букв. «порхает», «летает») душа, — могила, место погребения. По мифам, там же вместе с душами умерших бродит Геката. Представление о порхающей душе есть у Гомера (Од. XXIV 5-9).- 69.

⁶¹ Эта поговорка объясняется в схолиях к данному месту (p. 234 ;Netmann), использованных Дильсом (Сар. 18, 12). *Глаук* раскрыл секрет созвучия медных дисков, приобретенных пифагорейцем Гиппасом, и стал изготавливать музыкальные инструменты. — 70.

⁶² Это представление, возможно, заимствовано у Анаксимандра: «Земля же парит в воздухе, ничем не поддерживаемая, остается же на месте вследствие равного расстояния отовсюду» (12 A 11 Diels). — 70.

⁶³ *Фасис* (совр. Рион) и *Геракловы Столпы* (совр. Гибралтар) — крайний восток и запад, по представлениям древних (см. прим. 53). — 70.

⁶⁴ У Платона под *эфиром* понимается верхняя часть атмосферы, чистый воздух (ср. об эфире как высших слоях воздуха и как о чистом воздухе в противоположность близкому земле «аэру»

у Гомера — Ил. XVI 300, XVIII 207, XIV 288). Натурфилософы (Эмпедокл) воспринимали эфир как один из элементов, то ли тождественный воздуху, то ли обособленный от него (В 37, 38, 98 Diels). — У орфиков эфир — божество, именуемое еще и Зевсом, начало деятельное, в то время как земля — Хтония — начало страдательное (А 9; В 1 Diels). В орфической космогонии (1В 12, 13) Эфир наряду с Хаосом и Эребом — божественная первооснова (ср.: Гесиод. Теогония 123—125:

Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила...
...с Эребом в любви сочетавшись).

У Гомера есть понимание эфира как жилища богов и пути к Олимпу (Ил. II 412, 458).-71.

⁶⁵ О том, что земля имеет форму совершенного тела — шара, или сферы, учили пифагорейцы (58 С 3 Diels). По Пифагору (44 А 15 Diels), существует пять телесных математических фигур, причем «сфера Вселенной» возникла из додекаэдра (у Платона Земля — тоже додекаэдр; см. также: Теэтет, преамбула). Пифагореец Гиппас (Сар. 18, 4 Diels) «первый разгласил и начертил шар из двенадцати пятиугольников». — 71.

⁶⁶ О специфическом восприятии цвета в античности и несоответствии его с современными представлениями см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 481—495, особенно с. 483—487: «Принципы античного Цветоведения». — 72.

⁶⁷ Ил. VIII 13. — 73.

⁶⁸ *Океан* омывает землю у ее пределов (ср.: Ил. XVIII 607 сл.). — 74

⁶⁹ *Ахеронт*, а также озеро *Ахерусиада* находятся на севере Греции, в Феспротии. Они же, как рассказывают мифы, протекают и в подземном мире. По Геродоту (V 92, 7), вблизи ущелья, где течет Ахеронт, совершали обряд для вызывания умерших. — 74.

⁷⁰ Огненная река. — 74.

⁷¹ Рекой *Стикс* (букв, «холод», «ужас»), по Гомеру, имели обыкновение клясться боги (Од. V 185): «...клятва, ужасней и нерушимей которой не знают блаженные боги». — 74.

⁷² *Кокит* (букв, «плач», «завывание») — приток Ахеронта. — 75.

⁷³ Умершего Сократа могли предать земле или сжечь. — 76.

⁷⁴ См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 40. — 77.

⁷⁵ См.: т. 1, Лисид, прим. 32. — 78.

⁷⁶ *Возлияние* делали Зевсу Спасителю и своему доброму гению (демону) -покровителю (см. Пир, прим. 19). Однако если Сократ сделает возлияние, то содержимое чаши уменьшится и яд не достигнет своей цели. Об этом и напоминает служитель. Сократ делает возлияние мысленно. — 79.

⁷⁷ Ср.: *Аристофан*. Лягушки 124, где говорится об окоченелых *голенях* — признаке действия цикуты (см.: т. 1, Лисид, прим. 32) и двигающейся смерти. — 80.

⁷⁸ *Петуха* приносил Асклепию выздоравливающий. Сократ считает, что смерть для его души — выздоровление и освобождение от земных невзгод. — 80.

ФРИДРИХ НИЦШЕ

АНТИХРИСТИАНИН

ОПЫТ КРИТИКИ ХРИСТИАНСТВА
ПРОКЛЯТИЕ ХРИСТИАНСТВУ

Предисловие

Это книга для совсем немногих. Возможно, ни одного из них еще вовсе нет на свете. Быть может, они — те, что понимают моего Заратустру¹; так как же смешивать мне себя с теми, кого и сегодня уже слышат уши?.. Мой день — послезавтрашний; некоторые люди рождаются на свет «посмертно».

Условия, при которых меня можно понимать, — а тогда уж понимать с *неизбежностью*, — мне они известны досконально, доподлинно. Необходима в делах духа честность и неподкупность, и необходимо закалиться в них, — иначе не выдержишь суровый накал моей страсти. Нужно свыкнуться с жизнью на вершинах гор, — чтобы *глубоко под* тобой разносилась жалкая болтовня о политике, об эгоизме народов. Нужно сделаться равнодушным и не задаваться вопросом о том, есть ли польза от истины, не окажется ли она роковой для тебя... Нужно, как то свойственно сильному, отдавать предпочтение вопросам, которые в наши дни никто не осмеливается ставить; необходимо мужество, чтобы вступать в область *запретного*; необходима предопределенность — к тому, чтобы существовать в лабиринте². И семикратный опыт одиночества³. И новые уши для новой музыки. И новые глаза — способные разглядеть наиотдаленнейшее. Новая совесть, чтобы расслышать истины, прежде немотствовавшие. И готовность вести свое дело в монументальном стиле — держать в узде энергию *вдохновения*... Почитать себя самого; любить себя самого; быть безусловно свободным в отношении себя самого.

Вот кто мои читатели, читатели настоящие, читатели согласно предопределению; что проку от *остальных*?.. Остальные — всего лишь человечество... Нужно превзойти человечество силой, *высотой* души — превзойти его презрением...

Фридрих Ницше

1

Взглянем в лицо самим себе. Мы гиперборейцы⁴ — мы хорошо знаем, как далеко в стороне живем. «Ни по земле, ни по воде не найдешь ты пути к гиперборейцам» — это еще Пиндару было известно о нас. По ту сторону Севера, льда, смерти — там живем, там наше счастье... Мы открыли счастье, мы ведаем путь, мы вышли из лабиринта тысячелетий. Кто еще-то его нашел? Уж не «современный» ли человек?.. «Я в безысходности, я — это Все, что пребывает в полнейшей безысходности», — вздыхает современный человек⁵... *Такой* «современностью» мы переболели — худым миром, трусливыми компромиссами, добродетельной нечистотой современных утверждений и отрицаний, Да и Нет. Терпимость, *largeur* (широта, великодушие *фр.*) сердца — все «понимать», все «прощать» — это для нас сирокко. Лучше жить во льдах, чем среди современных добродетелей и прочих южных ветров!.. Мы были весьма мужественны, не щадили ни себя, ни других — но мы вовсе не знали, куда податься с нашим мужеством. Нами овладела мрачность, нас стали называть фаталистами. *Наш* фатум — он был полнотою сил, их напряжением, их напором. Мы жаждали молний и подвигов, куда как далеко от нас было счастье немощных — «покорность»... В воздухе запахло грозой, природа, — а это мы сами, — покрылась тьмою — *ибо не было у нас пути*. Формула нашего счастья: Да, Нет, прямая линия, цель...

2

Что хорошо? — Все, от чего возрастает в человеке чувство силы, воля к власти, могущество.

Что дурно? — Все, что идет от слабости.

Что счастье? — Чувство *возрастающей* силы, власти, чувство, что преодолено новое препятствие.

Не удовлетворяться, нет, — больше силы, больше власти! *Не* мир — война; *не* добродетель, а доблесть (добродетель в стиле Ренессанса, *virtu* ⁶, — без примеси моралина).

Пусть гибнут слабые и уродливые — первая заповедь *нашего* человеколюбия. Надо еще помогать им гибнуть.

Что вреднее любого порока? — Сострадать слабым и калекам — христианство...

3

Проблема, что я ставлю, не в том, кто сменит человека в ряду живых существ (человек — конец), а в том, какой тип человека надлежит *взрачивать*, какой наиболее высокоценен, более других достоин жизни, какому принадлежит будущее⁷.

Такой высокоценный тип в прошлом нередко существовал на земле — но как счастливый, исключительный случай и никогда — согласно *воле*. Напротив, его более всего боялись, он, скорее, внушал ужас, и страх заставлял желать, *взрачивать* и выводить обратное ему — домашнее, стадное животное, больное человеческое животное — христианина...

4

Человечество *не* развивается в направлении лучшего, высшего, более сильного — в том смысле, как думают сегодня. «Прогресс» — это просто современная, то есть ложная, идея. Европейец наших дней по своей ценности несравненно ниже европейца Ренессанса; поступательное развитие отнюдь *не* влечет за собой непременно возрастания, возвышения, умножения сил.

В ином отношении отдельные удачные феномены беспрестанно появляются — в разных частях света и на почве самых различных культур; в них действительно воплощен *высший тип* человека — своего рода сверхчеловек в пропорции к человечеству в целом. Такие счастливые случаи были возможны и, вероятно, будут возможны всегда. Даже целые поколения, племена, народы могут быть при известных обстоятельствах таким *точным попаданием*.

5

Нечего приукрашивать христианство — оно вело борьбу *не на жизнь, а на смерть с высшим* типом человека, оно предало анафеме все основные его инстинкты и извлекло из них зло — лукавого в чистом виде: сильный человек — типичный отверженец, «порочный» человек. Христианство принимало сторону всего слабого, низкого, уродливого: свой идеал оно составило *по противоположности* инстинктам сохранения жизни, жизни в силе; христианство погубило разум даже самых сильных духом натур, научив чувствовать заблуждение, *искушение*, греховность в самых высших ценностях духовного. Самый прискорбный случай — Паскаль ⁸, испорченный верой в то, что разум его испорчен первородным грехом, тогда как испорчен он был лишь христианством!..

6

Преодо мною ужасное, тягостное зрелище: я откинул занавес, скрывавший человеческую *порчу*. Слово это, когда произношу его я, не заподозрят хотя бы в одном — в том, что оно содержит моральное обвинение человечества. Еще, раз подчеркну: в моих словах *нет моралина*, до такой степени нет, что порчу сильнее всего чувствую я там, где до сих пор сознательнее всего чают «добродетельного» и «богоугодного». Порча — вы уже догадываетесь — это для меня *decadence* ⁹. Мое утверждение состоит в том, что ценности, в какие современное человечество вкладывает максимум желательного для себя, — это ценности *decadence*'а.

Животное, целый животный вид, отдельная особь в моих глазах испорчены, если утратили свои инстинкты, если вредное для себя *предпочитают* полезному. История «высших чувств», «идеалов человечества», — возможно, мне придется рассказать ее, — вероятно, почти все объяснила бы в том, *почему* человек так испорчен. Жизнь для меня тождественна инстинкту роста, *власти*, накопления сил, упрямого существования; если *отсутствует* воля к власти¹⁰, существо деградирует. Утверждаю, что воля к власти отсутствует во всех высших ценностях человечества, — узурпировав самые святые имена, господствуют ценности гибельной деградации, ценности *нигилистические*.

Христианство называют религией *сострадания*... Сострадание противоположно аффектам тонуса, повышающим энергию жизненного чувства, — оно воздействует угнетающе. Сострадающая, слабеешь. Сострадание во много крат увеличивает потери в силе, страдания и без того дорого обходятся. Сострадание разносит заразу страдания ¹¹ — при известных обстоятельствах состраданием может достигаться такая совокупная потеря жизни, жизненной энергии, что она становится абсурдно диспропорциональной кванту причины (пример: смерть назарянина). Вот одно соображение, а есть и другое, более важное. Если предположить, что сострадание измеряется ценностью вызываемых им реакций, то жизнеопасный характер его выступает с еще большей ясностью. В целом сострадание парализует закон развития — закон *селекции*. Оно поддерживает жизнь в том, что созрело для гибели, оно борется с жизнью в пользу обездоленных и осужденных ею, а множество всевозможных уродств, в каких длит оно жизнь, придает мрачную двусмысленность самой жизни. Люди отважились назвать сострадание добродетелью (для любой благородной морали сострадание — слабость), однако пошли и дальше, превратив сострадание в главную добродетель, в почву и источник всех иных, — правда, нельзя забывать, что так это выглядит с позиции нигилистической философии, начертавшей на своем щите *отрицание жизни*. Шопенгауэр¹² был по-своему прав: сострадание отрицает жизнь, делает ее достойной отрицания, сострадание — это *практический* нигилизм ¹³. Скажу еще раз: этот депрессивный, заразный инстинкт парализует инстинкты, направленные на сохранение жизни, на повышение ее ценности, — он бережет и множит всяческое убожество, а потому выступает как главное орудие, ускоряющее *decadence*. Сострадание — это Проповедь Ничто!.. Но только не говорят — «Ничто», а вместо этого говорят — «мир иной», «бог», «подлинная жизнь», или нирвана, искупление, блаженство... Эта невинная риторика из сферы религиозно-моральной идиосинкразии выглядит *далеко не столь невинной*, когда начинаешь понимать, какая тенденция маскируется возвышенными словами — *враждебность жизни*. Шопенгауэр был врагом жизни, а потому сострадание сделалось для него добродетелью... Аристотель,

как известно, видел в сострадании болезненное, опасное состояние, когда время от времени полезно прибегать к слабительному: трагедию он понимал как такое слабительное. Ради инстинкта жизни следовало бы на деле искать средство нанести удар по такому опасному, болезнетворному скоплению сострадания, как в случае Шопенгауэра (и, к сожалению, всего нашего литературно-художественного *decadence*'а от Санкт-Петербурга до Парижа, от Толстого до Вагнера), — нанести удар, чтоб оно *лопнуло*... Нет ничего менее здорового во всей нашей нездоровой современности, чем христианское сострадание. *Тут-то* послужить врачом, неуступчивым, со скальпелем в руках, — *наша* обязанность, *наш* способ любить людей, благодаря этому мы, гиперборейцы, становимся философами!..

8

Необходимо сказать, кого, мы считаем своей противоположностью, — богословов и всех, в ком течет богословская кровь, — всю нашу философию... Надо вблизи увидеть эту фатальность, а лучше пережить ее самому и разве что не погибнуть от нее, чтобы уж вовсе не понимать тут шуток (вольномыслие господ естествоиспытателей и физиологов в моих глазах только *шутка*, им в этих материях недостает страсти, им недостает *страдания*). Зараза распространилась дальше, чем думают: богословский инстинкт «высокомерия» я обнаруживал везде, где люди в наши дни ощущают себя «идеалистами» и в силу высшего своего происхождения присваивают себе право глядеть на действительность неприязненно и свысока. Идеалист что жрец, все высокие понятия у него на руках (да и не только на руках!), он с благожелательным презрением кроет ими и «рассудок», и «чувства», и «почести», и «благополучие», и «науку»: все это *ниже* его, все это вред и соблазн, над которыми в неприступном для-себя-бытии парит «дух»... Как если бы смирение, целомудренность, бедность, одним словом, *святость* не причинили жизни вреда куда большего, чем самые ужасные извращения и пороки... Чистый дух — чистая ложь... Пока признается существом *высшего* порядка жрец, этот клеветник, отрицатель и отравитель жизни *по долгу службы*, не будет ответа на вопрос: что есть истина? Если истину защищает адвокат отрицания и небытия, она уже вывернута наизнанку...

Объявляю войну инстинкту теолога: след его обнаруживаю повсюду. У кого в жилах течет богословская кровь, тот ни на что не способен смотреть прямо и честно. На такой почве развивается пафос, именуемый *верой*: раз и навсегда зажмурил глаза, не видишь себя и уже не смущаешься своей неизлечимой лживостью. Из дефектов зрения выводят мораль, добродетель, святость; чистую совесть ставят в зависимость от *ложного* видения, требуют, чтобы никакой *иной* способ видения не признавался, — свой же собственный назвали «искуплением», «вечностью», «богом» и объявили священным. Но я везде докапывался до богословского инстинкта — до этой самой распространенной, по-настоящему «подпольной» формы лживости, которая только есть на свете. Если для богослова что-то истинно, значит, это ложь — вот вам, пожалуйста, критерий истины. Самый глубокий инстинкт самосохранения воспрещает богослову чтить или хотя бы учитывать реальность — и в самом малом. Куда только простирается его влияние, всюду извращены *ценностные суждения*, а понятия «истинного» и «ложного» непременно вывернуты наизнанку: самое вредное для жизни называется «истинным», то же, что приподнимает, возвышает, утверждает, оправдывает жизнь, что ведет к ее торжеству, считается «ложным»... Если, случается, богословы протягивают руку к *власти*, воздействуя на «совесть» государей (или народов), мы можем не сомневаться в том, что, собственно, происходит: рвется к власти воля к концу, *нигилизм* воли...

10

Немцы сразу поймут меня, если я скажу: философия испорчена богословской кровью. Протестантский пастор — прадед немецкой философии, сам протестантизм — ее *peccatum originale* (первородный грех, *лат.*). Вот определение протестантизма — это односторонний паралич христианства — и разума... Достаточно сказать — «Тюбингенский институт»¹⁴, чтобы понять, что такое немецкая философия по своей сути — *коварная, скрытная* теология... Никто в Германии не лжет лучше швабов — те лгут с невинностью...

Откуда это ликование, охватившее ученый мир Германии (на три четверти состоящий из пасторских и учительских сынков), когда выступил Кант? ¹⁵ Откуда эта убежденность немцев, еще и теперь находящая отклик, будто с Канта начался поворот к *лучшему*? Богословский инстинкт немецкого ученого угадал, что отныне вновь возможно... Вновь открылась потайная тропа, ведущая к прежнему идеалу, вновь объявились понятие «истинного мира», понятие морали как самой *сути* мира (два самых злокачественных заблуждения, какие только есть!): благодаря лукаво-хитроумному скептицизму они если и не доказуемы, то уже и не опровержимы... Разум, *права* разума так далеко не простираются... Реальность обратили в «кажимость»; от начала до конца ложный мир сущего провозгласили реальностью... Успех Канта — успех богослова, и только: подобно Лютеру ¹⁶, подобно Лейбницу ¹⁷, Кант стал новым тормозом на пути немецкой порядочности с ее и без того не слишком твердой поступью...

11

Еще слово против Канта-моралиста. Добродетель — это либо *наша* выдумка, глубоко личная *наша* потребность и орудие самозащиты, либо большая опасность. Все, что не обуславливается нашей жизнью, *вредит* ей: вредна добродетель, основанная на почитании понятия «добродетель», как того хотел Кант. «Добродетель», «долг», «благое в себе», благое безличное и общезначимое — все химеры, в которых находит выражение деградация, крайняя степень жизненной дистрофии, кенигсбергский китаизм. Глубочайшие законы сохранения и роста настоятельно требуют обратного — чтобы каждый сочинял себе добродетель, выдумывал свой категорический императив. Когда народ смешивает свой долг с долгом вообще, он погибает. Ничто не поражает так глубоко, ничто так не разрушает, как «безличный долг», как жертва молоху абстракции... И почему только категорический императив Канта не воспринимали как *жизнеопасный*!.. Только богословский инстинкт и взял его под защиту!.. Когда к действию побуждает инстинкт жизни, удовольствие служит доказательством того, что действие было *правильным*, а для нигилиста с христианской дог-

мой в потрохах удовольствие служило аргументом *против*... Ничто так быстро не разрушает, как работа, мысль, чувство без внутренней необходимости, без глубокого личного выбора, без удовольствия, как автоматическое исполнение «долга»! Прямой *рецепт* decadence'a, даже идиотизма... Кант сделался идиотом... И это современник Гёте! Роковой паук считался — нет, все еще считается первым *немецким* философом!.. Умолчу о том, что думаю о немцах... Не Кант ли видел во французской революции переход от неорганической формы государства к *органической*? Не он ли задавался таким вопросом: бывают ли события, объяснимые лишь моральными задатками человечества, так что тем самым было бы *доказано* «тяготение человечества к благу»? Ответ Канта: такое событие — революция. Ошибочный инстинкт во всем, противояственность инстинктов, немецкий decadence в философском обличе — вот *вам* Кант!..

12

Вычту двух-трех скептиков — в истории философии это личный тип; остальные не знакомы и с самыми элементарными требованиями интеллектуальной благопристойности. Они как самки — все эти великие мечтатели и диковинные звери; у всех «прекрасные чувства» сходят за аргументы, вздымающаяся грудь — за меха, раздуваемые божеством, убеждение — за *критерий* истины. Напоследок Кант попытался — по-немецки невинно — придать наукообразный вид этой форме порчи, этому отсутствию интеллектуальной совести, он изобрел понятие «практического разума» — особого разума, когда уже не надо беспокоиться о разумности, коль скоро заявляет свои права мораль, коль скоро громогласно раздается требование: «Ты обязан!..» Если мы примем во внимание, что почти у всех народов философ наследует и развивает тип жреца, то нас уже не удивит эта привычка *чеканить фальшивую монету*, обманывая самого себя. Коль скоро на тебя возложены священные обязанности — как-то: совершенствоваться, спасать, искуплять людей, коль скоро ты носишь божество в своей груди и выступаешь рупором потусторонних императивов, то ты со своей миссией недосыгаем для чисто рассудочных оценок, тебя

освящает обязанность, ты сам тип высшего порядка!.. Что жрецу *знание!* Он слишком высок для наук!.. А ведь до сей поры *царил* жрец!.. Он определял, что «истинно», что «неистинно»!..

13

Не станем недооценивать следующего: мы сами, мы, вольные умы, — мы *воплощенное* объявление войны всем прежним понятиям «истинного» и «ложного»; в нас самих — «переоценка всех ценностей». Самого ценного приходится ждать дольше всего, а здесь у нас самые ценные выводы — *методы*. Все методы, все предпосылки нашей сегодняшней научной мысли тысячелетиями вызывали глубочайшее презрение: ученый не допускался в общество «приличных» людей — считался «врагом бога», презирающим истину, считался «одержимым». Человек, занятый наукой, — чандала¹⁸... Весь пафос человечества, все понятия о том, чем *должна* быть истина, чем *должно* быть служение науке, — все было против нас; произнося «ты обязан!..», всегда обращали эти слова против нас... Наши объекты, наши приемы, наш нешумный, недоверчивый подход к вещам... Все казалось совершенно недостойным, презренным... В конце концов, чтобы не быть несправедливым, хочется спросить, не *эстетический* ли вкус столь долгое время ослеплял человечество; вкус требовал, чтобы истина была *картинной*; от человека познания вкус равным образом требовал, чтобы он энергично воздействовал на наши органы чувств. Скромность шла вразрез со вкусом... Ах, как хорошо они это почуяли, индюки господни...

14

Мы переучили все. Во всем стали скромнее. Мы уже не выводим человека из «духа», из «божества», мы опять поместили его среди животных. Он для нас самое могучее животное — потому что самое хитрое; его духовность — следствие. С другой стороны, мы решительно противимся тщеславию, которое и тут готово громко заявить о себе, словно человек — это великая задняя мысль всей животной эволюции. Никакой он не венец творения — любое существо стоит на той самой ступени совершенства, что и он... И того много: в срав-

нении с другими человек получился хуже, — самое большое и уродливое среди животных, он опасно отклонился от своих инстинктов жизни... Но, впрочем, он и *наиболее интересен!*.. Что касается животных, то сначала Декарт ¹⁹ (весьма достойная дерзость!) осмелился помыслить животное как *machina* (машина, механизм, *лат.*); вся наша физиология стремится доказать этот тезис. И мы вполне логично не ставим человека в сторонку (как еще Декарт), — все, что вообще понятно до сих пор в человеке, не заходит дальше понимания «машинообразного» в нем. Прежде человека наделяли «свободой воли» — даром высших сфер; теперь мы отняли у него и волю — в смысле особой способности. Слово «воля» служит теперь для обозначения результирующей — чего-то вроде неизбежной индивидуальной реакции на множество отчасти противоречащих друг другу, отчасти гармонирующих друг с другом раздражений. «Воля» теперь не «созидает», не «движет»... Раньше в сознании, в «духе» человека видели доказательство высшего, божественного происхождения человека; чтобы *усовершенствовать* его, ему, словно черепахе, советовали вобрать в себя все чувства, прервать общение с земным миром и сбросить смертные покровы: тогда, мол, и останется самое главное — «чистый дух». И здесь мы тоже нашли кое-что получше: в осознании, в «духе» для нас симптом относительного несовершенства организма, пробы и ошибки, попытки достичь чего-то вслепую и на ощупь и прежде всего труды, поглощающие слишком много нервной энергии, — мы отрицаем то, что совершенство возможно, пока нечто осознается. «Чистый дух» — чистая глупость: если вычлест нервную систему, чувства, наконец, «смертную оболочку», мы просчитаемся — *просчитаемся*, да и только!..

15

Ни мораль, ни религия христианства ни в одной точке не соприкасаются действительностью. Сплошь воображаемые *причины*: «бог», «душа», «Я», «дух», «свобода воли» — а то и «несвобода». Сплошь воображаемые *следствия*: «грех», «искупление», «благодарить», «кара», «прощение грехов». Общение между воображаемыми *существами* — «богом», «духами», «душами». Воображаемое *естествознание* — антропоцентрическое, с полным отсутствием понятия

о естественных причинах. Воображаемая *психология* — сплошное непонимание самого себя, недоразумения, истолкование приятного или неприятного самочувствия, например, состояний симпатического нерва, на языке знаков религиозно-моральной идиосинкразии — «раскаяние», «угрызения совести», «дьявольское искушение», «близость бога». Воображаемая *телеология*: «царство божие», «Страшный суд», «вечная жизнь»... Этот законченный *мир фикций* отличается в худшую сторону от мира сновидении: сновидение *отражает* действительность, а фикция ее фальсифицирует — обесценивает, отрицает. Когда придумали понятие «природы» — противостоящей богу, «природное», «естественное» стало означать падшее и порочное, — весь воображаемый мир христианства коренится в *ненависти* к природе (действительности), он выражает глубочайшую неудовлетворенность реальным... *И этим все объясняется*. У кого есть причины облыжно самоустраняться из действительности? У того, кто от нее *страдает*. Но страдает от действительности — действительность *несчастливая*, потерпевшая крах... Преобладание чувства неудовольствия над чувствами удовольствия — *причина* воображаемой морали и религии; однако такое преобладание — *формула decadence`a*.

16

К тому же выводу принуждает нас критика *христианского понятия бога*... Пока народ верует в себя, у него — свой бог. В своем боге народ чтит условия, благодаря которым он на высоте, в нем он чтит свои доблести, — удовольствие от себя самого, чувство силы он переносит на существо, которое можно благодарить за это. Щедрость богача: гордому народу бог нужен, чтобы приносить ему *жертвы*... В таких условиях религия — форма благодарения. Народ благодарен самому себе: ему нужен бог, чтобы благодарить... Ему надо, чтобы бог мог и быть полезным, и приносить вред, ему нужен бог-враг, бог-друг, которым можно восхищаться во всем — в добром и в дурном. Пока все так, вне пределов желаемого остается исключительно благой бог, пока все так, противоестественно кастрировать бога. Злой бог нужен не менее доброго — ведь и своим собственным существованием ты обязан отнюдь не терпимости и филантропии... Какой прок от бога, которому неведомы гнев, за-

висть, хитрость, насмешка, мстительность и насилие? Который не ведал бы даже восхитительных ardeurs (горение, пыл, *фр.*) победы и изничтожения? Такого бога народ не понял бы: для какой он надобности?.. Однако правда: когда народ гибнет, когда он чувствует, что его вера в будущее иссякает, надежда обрести свободу окончательно гаснет, когда покорность представляется ему полезным делом, а добродетель побежденного — первым условием сохранения жизни, тогда *обязан* перемениться и бог. Бог стал тихоней, себе на уме, стеснительным, пугливым, он отныне проповедует «мир души», не велит никого ненавидеть, советует бережно обращаться со всеми и «любить» все одно что друга, что врага. Такой бог беспрерывно резонерствует, забивается в пещеры личной добродетели, он становится богом каждого, становится частным лицом, становится космополитом... Когда-то он представлял собою народ, силу народа, все агрессивное, все жаждущее... А теперь он просто добрый боженька... На деле нет для богов иной альтернативы — *либо* ты воплощаешь волю к власти и остаешься божеством племени, народа, *либо* ты воплощаешь бессилие к власти, а тогда ты непременно хорош, *благ*...

17

В какой бы форме ни деградировала воля к власти, всякий раз совершается и физиологический регресс, *decadence*... Божество *decadence*'а, у которого кастрированы мужские доблести и влечения, — это божество непременно станет теперь богом физиологически деградировавших слабых людей. Они-то не называют себя слабыми, а называют «добрыми», «благими»... Понятно и не требует подсказок, когда, в какой момент истории впервые появляется возможность дуалистической фикции — доброго и злого бога. Один и тот же инстинкт заставляет побежденных низводить своего бога до «благого в себе» и отнимать у бога победителей все его добрые качества. Мстят господам — обращают их бога в *черта*... И *добрый* боженька, и дьявол — оба исчадия *decadence*'а... Можно ли в наши дни идти на такие уступки простоте христианских богословов и вместе с ними постановлять, что поступательное развитие понятия бога, ведущее от «бога Израилева», от пле-

менного бога, к богу христианскому, — это *прогресс*?!.. Но ведь сам Ренан²⁰ так поступает. Как будто у Ренана есть право быть простачком! Обратное слишком ясно. Предпосылки жизни по *восходящей* линии — все крепкое, смелое, гордое, властное — изымаются из понятия бога, шаг за шагом он превращается в символ костыля для усталых людей, спасительного якоря для тонущих, становится богом нищих, богом грешников, богом болезненных *rag excellence* (по преимуществу (*фр.*)); «спаситель», да «искупитель» — таковы его *последние предикаты*... О чем говорит такое превращение? О чем — такая *редукция* божественного?.. Верно: «царство божие» от этого выросло. Раньше у бога был только свой народ — «избранный». Тем временем бог, как и сам народ, отправился на чужбину, пустился в странствия, нигде ему не сиделось. Пока он не прижился повсюду, великий космополит, — пока на его стороне не оказалось «большое число» и пол-Земли. И все же бог «большого числа», этот демократ среди богов, не сделался гордым богом языков, — он как был евреем, так им и остался, богом закоулков, богом темных углов, мрачных лачуг — богом всех нездоровых жилых помещений на целом свете!.. По-прежнему его мировой империей остаётся подземное царство, подполье — *souterrain*, лазарет, гетто... А сам он — какой бледный, какой немощный, какой декадентский!.. Даже бескровные из бескровных в силах завладеть им — господа метафизики, альбиносы мира понятий. Они плетут и плетут вокруг него свои сети, плетут до тех пор, пока, зачарованный их движениями, он сам не превращается в паука, в «метафизикуса»... А тогда он начинает тянуть мир из себя — *sub specie Spinozae* (под знаком Спинозы, *лат.*)²¹, — преобразаясь во все более тонкое и блеклое, делаясь «идеалом», делаясь «чистым духом», «абсолютом», вещью в себе... *Так деградирует бог* — становится «вещью в себе»...

18

Христианское понятие бога — он бог больных, бог-паук, бог-дух — одно из самых порченных, до каких только доживали на Земле; вероятно, оно само служит показателем самого низкого уровня, до какого постепенно деградирует тип бога. Выродившись, бог

стал противоречием — *возражением* жизни вместо ее преображения, вместо вечного Да, сказанного ей! В боге — и провозглашена вражда жизни, природе, волей к жизни! Бог — формула клеветы на «посюсторонность», формула лжи о «потусторонности»! В боге обожествлено, воля к Ничто — освящена!..

19

Могучие расы Северной Европы не отвергли бога, и это не делает чести их религиозным дарованиям, чтобы не говорить о вкусе. Им бы вовремя совладать с таким болезненным и дряхлым порождением *decadence*'а! Но зато на них и лежит проклятие, раз они не совладали с ним: их инстинкты впитали болезнь, старость, противоречие, — и с тех пор они уже не творили себе богов! Прошло почти две тысячи лет, и не *родилось* ни одного бога! И все еще продолжает жить и существовать, словно бы по праву, словно бы *ultimum* и *maximum* (крайняя и высшая степень, *лат.*) богородящей силы (*creator spiritus* (Дух-творец, *лат.*) в человеке), жалкий божок христианского монотонно-теизма! Эта упадочная помесь нуля, абстракции и возражения, освящающая инстинкты *decadence*'а в душах, любые проявления трусости и утомления в них!..

20

Осудив христианство, я не хотел бы совершить несправедливость в отношении родственной религии, превосходящей его числом приверженцев, — это *буддизм*²¹. Обе нигилистические религии, обе религии *decadence*'а и близки, и самым замечательным образом разделены. Критик христианства глубоко благодарен индийским ученым за то, что может теперь сравнивать... Буддизм во сто крат реалистичнее христианства; у него в крови наследие объективной и хладнокровной постановки проблем, он возник в итоге продолжавшегося сотни лет философского движения; когда буддизм появился на свет, с понятием «бог» уже успели покончить. Буддизм — это единственная во всей истории настоящая *позитивистская* религия — даже и в своей теории познания (строгом

феноменализме); буддизм провозглашает уже не «борьбу с грехом», а «борьбу со страданием», тем самым всецело признавая права действительности. Буддизм глубоко отличается от христианства уже тем, что самообман моральных понятий для него пройденный этап; на моем языке он — *по ту сторону* добра и зла... Вот два психологических факта, на которых основывается и на которых останавливает взгляд буддизм: это, *во-первых*, чрезмерная чувствительность, выражающаяся в утонченной способности страдать, а *затем* — чрезмерная духовность, следствие слишком долгого пребывания среди понятий, логических процедур, от чего понес ущерб личный инстинкт и выиграло все безличное (то и другое состояние по собственному опыту известно, как и мне, хотя бы некоторым из моих читателей, а именно «объективным»). Как следствие таких физиологических предпосылок, установилась *депрессия* — против нее Будда и принимает свои гигиенические меры. Его средство — жить на природе, странствовать; быть умеренным и ограничивать себя в пище; соблюдать осторожность в отношении любых *spirituosa*, а также любых аффектов, вызывающих разлитие желчи и горячащих кровь; *не заботиться* ни о чем — ни о себе, ни о других. Он требует, чтобы представления приносили покой или радовали дух, и изобретает способы, как отвлечь от себя все иное. Для Будды благо и доброта — то, что укрепляет здоровье. *И молитва, и аскетические* упражнения исключены, — вообще никакого категорического императива, никакого *принуждения*, даже и в монастырской общине (всегда можно выйти из нее). Все подобное лишь усиливало бы чрезмерную возбудимость. По той же причине он не требует бороться с инакомыслящими; ни против чего так не восстает его учение, как против мстительности, антипатии, *ressentiment*'а (досада, рассерженность, мстительность, *фр.*)²³ («не враждою будет положен конец вражде» — трогательный рефрен всего буддизма...). И справедливо: именно эти аффекты и *нездоровья* в смысле главной диететической цели. С утомленностью духа, которая налицо и которая сказывается в преувеличенной «объективности» (то есть в ослаблении индивидуальной заинтересованности, в утрате центра тяжести, «эгоизма»), он борется, последовательно относя к личности даже и самые духовные интересы. Учение Будды вменяет эгоизм в обязанность: вся духовная диета

определяется и регулируется одним — как отрешиться от страдания (вспоминается афинянин, равным образом объявивший войну чистой «научности», — Сократ²⁴: он возвел личный эгоизм в ранг морали даже в самом царстве проблем).

21

Предпосылками буддизма служат очень мягкий климат, кротость и вольность нравов, немилитаризм, а еще то, что очаг движения — высшие и даже ученые сословия. Стремятся к высшей цели — радости духа, невозмутимости, отсутствию желаний — и цели своей достигают. Буддизм — не та религия, в которой лишь чают совершенства; совершенство — это норма.

В христианстве на первый план выходят инстинкты угнетенных и поработанных: в нем ищут спасения низшие сословия. Здесь занимаются как средством от скуки казуистикой греха, самокритикой, инквизицией совести; здесь постоянно поддерживают (молитвой) аффект в отношении *всемогущего*, прозванного «богом», — наивысшее считается недоступным, принимается как дар, как «благодать». Нет и ничего публичного: закуток, темное помещение — вот это по-христиански. Здесь презирают тело, отвергают гигиену чувственности; церковь противится даже чистоте тела (первое христианское мероприятие после изгнания мавров состояло в том, чтобы закрыть общественные бани, которых в одной Кордове насчитывалось двести семьдесят). Известная жестокость к себе и к другим — это тоже христианское; тоже ненависть к инакомыслящим, воля к преследованию. Мрачные и возбуждающие душу представления выдвигаются вперед; состояния, к каким стремятся и какие награждают возвышенными именами, — состояния эпилептоидные; диету выбирают такую, чтобы способствовать болезнетворным видениям и перенапрягать нервы. Христианское — это смертельная вражда к господам земли, к «благородным», — одновременно же и скрытое, тайное состязание с ними (оставляют им «тело», а берут только «душу»...). Христианское — этой ненависть к *духу*: к гордости, мужеству, свободе, *libertinage* (вольность, вольнодумство, *фр.*) духа; ненависть к *чувствам*, к чувственным радостям, к радостям вообще — тоже христианское...

Когда христианство оставило свою первоначальную почву — низшие сословия, *нижний мир* античности, когда оно пустилось завоевывать власть среди варварских народов, то здесь исходной предпосылкой для него выступали уже не усталые, но внутренне одичавшие, рвавшие друг друга на части люди — сильные, но плохо уродившиеся. Недовольство самими собой, страдание, причиняемое себе самим, выражались здесь не так, как у буддистов, — не в чрезмерной восприимчивости и болезненности, а совсем напротив, в огромном желании причинять боль и изживать внутреннее напряжение во враждебных действиях и представлениях. Христианство нуждалось в *варварских* понятиях и ценностях, чтобы одержать верх над варварами, — таковы принесение в жертву первенца, причащение кровью, презрение к духу и культуре, пытки во всевозможных формах, чувственных и иных, помпезность культа. Буддизм — эта религия рассчитана на людей *поздних*, предназначена для рас добрых, кротких, слишком духовных, — в них так легко вызвать ощущение боли (Европа далеко еще не созрела для боли); буддизм возвращает этим расам мир и радость, размеренность духовной диеты, известную телесную закалку. А христианству хочется овладеть *хищными зверями*, и вот его средство — надо заставить их *болеть*, надо их ослабить — христианский рецепт *укрощения*, «цивилизации». Буддизм — религия утомленного финала цивилизации, а христианство вообще не обнаруживает перед собой цивилизации, — оно при известных обстоятельствах лишь закладывает ее основы.

Итак, еще раз: буддизм во сто крат холоднее, правдивее, объективнее. Ему уже не нужно, перетолковывая грех, делать страдания, боль *приемлемыми* для себя, — он просто говорит, что думает: «Я страдаю». Напротив, варвару вовсе не приличествует страдать; он сначала нуждается в истолковании, чтобы признаться в том, что страдает (инстинкт скорее побуждает его таить страдания, сносить их молча). Слово «дьявол» было благодеянием — дьявол слишком

сильный и грозный противник, не стыдно переносить страдания, причиняемые таким врагом.

На дне христианства сохраняются известные тонкости восточного происхождения. Прежде всего христианству ведомо: сама по себе истинность чего-либо совершенно безразлична, но в высшей степени важно, во что веруют как в истину. Истина и *вера* в истину — два крайне далеких, почти *противоположных* мира интересов, к ним ведут совсем разные пути. Ведать такое — значит на Востоке почти уже стать мудрецом: так разумеют дело брахманы, так разумеет его Платон ²⁵, да и всякий последователь эзотерической мудрости. Вот, например, если *счастье* — в безгрешной жизни, то для искупления грехов важно не то, чтобы человек был грешен, а то, чтобы он *чувствовал* себя грешным. Итак, если вообще нужна *вера*, то необходимо вызвать недоверие к разуму, познанию, исследованию: путь к истине оказывается тогда *под запретом*... Крепкая *надежда* куда лучше стимулирует жизнь, чем любое ставшее реальностью счастье. Поэтому надо поддерживать в страдающих надежду — такую, с которой ничего не может поделаться сама действительность, такую, которая не кончится тем, что сбудется, — потому что это надежда на «мир иной» (как раз по той самой причине, что надежда водит за нос несчастного человека, греки считали ее бедою из бед, самым *коварным* бедствием, — когда опрокидывалась бочка всех несчастий, надежда все-таки оставалась в ней...). Чтобы можно было *любить*, бог обязан стать личностью; чтобы могли соучаствовать и самые низкие инстинкты, бог обязан быть молодым. Страсти женской можно предъявить прекрасного святого, страсти мужской — деву Марию. Все это при условии, что христианство вознамерилось воцариться там, где культы Адониса или Афродиты ²⁶ предопределили *понятие* культа. Требование *целомудрия* усиливает неистовство и проникновенность религиозного инстинкта — культ становится теплее, душевнее, мечтательнее... Любовь — состояние, в котором человек обычно видит вещи не такими, каковы они. Сила иллюзии достигает своих высот — все приукрашивает, *преображает*. Любя, переносишь больше, терпишь все. Итак, надо было придумать религию, в которой можно любить: тем самым уже возвышаешься над всем скверным, что есть в жизни, — просто больше не замечаешь ничего такого... Вот что можно пока сказать о трех христианских

добродетелях — вере, надежде, любви; назову их тремя христианскими *благоразумностями*... Буддизм же для этого слишком позитивистичен — он уже опоздал умнеть таким путем...

24

Лишь коснусь сейчас проблемы *происхождения* христианства. Вот *первый* тезис к ее решению: христианство понятно лишь на той почве, на какой оно произошло, — это не движение против иудейского инстинкта, а закономерное его развитие, новое звено в его внушающей ужас логической цепочке. По формуле искупителя: «Спасение от Иудеев»²⁷... *Второй* тезис гласит: мы еще в состоянии разглядеть психологический тип галилеянина, но лишь в полнейшем своем вырождении этот тип, одновременно изуродованный и перегруженный посторонними чертами, мог послужить тем, чем послужил, — типом *искупителя* человечества...

Иудеи — самый примечательный народ во всемирной истории: оказавшись перед необходимостью решать вопрос — «быть или не быть», они вполне сознательно предпочли во что бы то ни стало, *любой ценою* быть; ценою же была *радикальная фальсификация* природы, всего естественного, любой реальности мира внутреннего и мира внешнего. Они обособились от любых условий, при которых когда-либо мог жить, при которых когда-либо смел жить народ; они из самих себя вывели понятие, обратное понятию *естественных* условий; они поочередно вывернули наизнанку, превратив в *противоречие их естественной ценности* и неисцелимо извратив религию, культ, мораль, историю, психологию. С этим же феноменом мы встречаемся вновь: пропорции несказанно возросли, и тем не менее это всего лишь копия, — в отличие от «народа святых» христианская церковь не может заявить ни малейших претензий на оригинальность. Вот почему иудеи и выступают как *самый фатальный* народ во всемирной истории: их воздействие внесло в человечество такую фальшь, что и сегодня христианин может быть настроен антииудейски, не понимая того, что сам он — *конечный вывод иудаизма*.

В «Генеалогии морали» я впервые психологически представил противоположность двух понятий — аристократической морали

и морали *ressentiment*'а, последняя Возникла как Нет, произнесенное первому понятию. Иудейско-христианская мораль и есть целиком и без остатка такое Нет. Чтобы сказать Нет всему, что воплощает в себе движение жизни по *восходящей* линии — силе, красоте; здоровью, самоутверждению, — инстинкт *ressehtiment*'а должен был, став гением, изобрести *иной* мир: глядя оттуда, можно было в любом акте *жизнеутверждения* видеть зло и порочность. Если психологически задним числом все расчесть, то выйдет, что иудейский народ наделен самой упрямой жизненной силой: в невысказанных условиях жизни он добровольно, следуя глубочайшему благоразумию самосохранения, принял сторону всех инстинктов *decadence*'а — не инстинкты владели им, но он угадал в них силу, с помощью которой можно отстоять себя в борьбе с целым «миром». Иудеи — это соответствие всем *decadents* (декаденты, *фр.*), им пришлось играть эту роль до возникновения полнейшей иллюзии; благодаря поп *plus ultra* (крайняя степень, *лат.*) актерского гения, они встали во главе всех движений *decadence*'а (вроде христианства Павла²⁸), создав из них нечто такое, что было сильнее любой партии жизни с ее Да *жизнеутверждения*.

Для человека-*жреца* — того вида человека, который вожделеет власти в иудаизме и в христианстве, — *decadence* лишь *средство*: этот вид человека кровно заинтересован в том, чтобы человечество болело и чтобы были вывернуты наизнанку понятия «добра» и «зла», «истины» и «лжи» — в смысле опасном для жизни и содержащем клевету на мир.

25

История Израиля неоценима как типичная история *денатурализации* ценностей природы — укажу пять фактов такого процесса. Первоначально, во времена царства, Израиль тоже обретался в *правильном*, то есть естественном, отношении ко всему. Яхве выражал сознание силы, радости, какую испытывал народ от себя самого, надежды на себя самого: от Яхве ждали побед, на него полагались, не сомневаясь в том, что природа даст все необходимое народу — прежде всего пошлет дождь. Яхве — бог Израиля и, *следовательно*, бог праведный; вот логика, какой следует всякий

народ, на стороне которого сила, а потому и чистая совесть. Обе стороны самоутверждения народа находят выражение в праздничных обрядах: народ благодарит бога за великие судьбы, позволившие ему достичь вершин, он благодарит бога за годичный цикл и преуспевание скотоводства и земледелия... Такое положение оставалось долгое время идеалом — и после того, как все печальным образом переменилось: в государстве анархия, извне грозит ассириец. Однако народ как высшее выражение своих чаяний сохранил видение царя — хорошего воина и строгого судии; он запечатлелся прежде всего у типичного пророка (то есть критика и сатирика на потребу дня), каким был Исайя ²⁹... Но надежды не сбывались. Ветхий бог не мог ничего из того, на что был способен в прежние времена. Надо бы расстаться с ним. А что произошло? *Изменили* понятие бога — *денатурализовали* и такую ценою сохранили... «Праведный» бог Яхве — уже не в единстве с Израилем, он *уже не* выражение того, как ощущает себя сам народ; он бог лишь на известных условиях... Понятие бога становится орудием в руках жрецов-агитаторов, которые толкуют теперь удачу как вознаграждение, несчастье — как кару за непослушание богу: вот бесконечно лживая манера интерпретировать будто бы «нравственный миропорядок» — раз и навсегда она выворачивает наизнанку естественные понятия «причины» и «следствия». Кары и вознаграждения изгнали из мира естественную причинность, но тогда появляется, нужна в причинности *противоестественной*: всякая прочая ненатуральность следует по пятам. Теперь бог *требует*, а не помогает, не подает совета и не служит, по сути дела, лишь наименованием любых проявлений вдохновенного мужества и доверия к самим себе... И *мораль* перестала быть выражением условий, в которых произрастает и живет народ, мораль перестала быть глубочайшим жизненным инстинктом и сделалась абстрактной — противоположностью жизни... Мораль — принципиальное ухудшение фантазии, «дурной взгляд», коснувшийся вещей мира. Что такое иудейская, что такое христианская мораль? Это Случай, у которого отнята невинность, это Несчастье, замаранное понятием «греха», это благополучие, понятое как опасность и «искушение», это физиологическое недомогание, отравленное гложущей совестью.

Понятие бога подменено; понятие морали подменено; иудейские жрецы не остановились на этом. Вся *история* Израиля стала негодной к употреблению — долой ее!.. Эти жрецы сотворили чудо фальсификации, и добрая часть Библии — документальное свидетельство содеянного ими: глумясь над преданием, издеваясь над исторической реальностью, они *перевели* прошлое своего собственного народа *на язык религии*, то есть изготовили из него тупой механизм спасения, состоящий из вины (перед Яхве) и наказания, из благочестия и награды. Мы, наверное куда болезненнее воспринимали бы этот позорный акт фальсификации истории, если бы *церковная* ее интерпретация не притупила в течение тысячелетий наши требования благоприличия in historicis (в делах истории, лат.). А философы вторили церкви: *ложь* относительно «нравственного миропорядка» проходит сквозь все развитие даже новейшей философии. Что означает «нравственный миропорядок»? Что воля божия раз и навсегда предписывает человеку, что ему делать и чего не делать. Что ценность народа и отдельного человека измеряется степенью послушания их богу. Что в судьбах целого народа и отдельного человека во всем *царит* воля бога, который карает и вознаграждает по мере послушания ему. *Реальность* на месте этой жалчайшей лжи выглядит так: человек — паразит, *жрец*, процветающий лишь за счет здоровых жизненных образований, употребляет во зло имя божье; он называет «царством божьим» состояние, при котором он, жрец, определяет ценность всего; «волей божьей» он называет средства, с помощью которых достигается и поддерживается такое состояние; хладнокровно и цинично он о народах, веках, отдельных личностях судит по тому, насколько они способствовали или противились безграничной власти жрецов. Понаблюдайте за ними в деле: в руках иудейских жрецов *великая* эпоха в истории Израиля стала периодом упадка; пленение, великое несчастье, стало вечным *наказанием* за ту великую эпоху — время, когда жрец ничего еще не значил. Из могучих, весьма *своенравных* фигур истории Израиля они, по потребности, выделяли то мелких ханжей, то «безбожников», психологию великих событий они свели к упрощенной, идиотской форму-

ле — «послушание или непослушание богу»... Новый шаг вперед: нужно, чтобы «воля божья», то есть условия сохранения власти жрецов, стала *известна*, — следовательно, необходимо «откровение». В переводе: потребовалась большая литературная фальшивка, и вот обнаруживается «священное писание» — сопровождается все это иератической помпой, покаянными днями и причитаниями по поводу застарелого «греха», и писание обнародуется. «Воля божья» давно была известна; вся беда в том, что народ отпал от «священного писания»... Уже Моисею ³⁰ была открыта «воля божья»... Что же произошло? Жрец строго и педантично сформулировал раз и навсегда, *чем ему хочется владеть*, «что такое воля божья»; он не позабыл больших и малых налогов, которые надлежит ему платить, не позабыл и о самых вкусных кусках мяса, потому что жрец завязанный едок бифштексов. Отныне в жизни все устроено так, что *без жреца ни шагу*, какие бы естественные события ни происходили в жизни — рождение, бракосочетание, болезнь, смерть, не говоря уж о жертвоприношении («трапезе»), — повсюду появляется святой паразит, *отнимающий* у события *естественность*, или, на его языке, освящающий его... Ибо необходимо понять: любой естественный обычай, любая естественная институция (государство, суд, брак, уход за больными, забота о бедных), любое требование, внушенное инстинктом жизни, короче говоря, все, что не лишено внутренней ценности, принципиально обесценивается вследствие жреческого паразитизма (или, иначе, «нравственного миропорядка»), все становится противоположным какой бы то ни было ценности. Все это начинает нуждаться в освящении, необходима *наделяющая ценностью* сила, которая будет отрицать в явлении природу и лишь вследствие этого *создаст* ценность... Жрец *лишает ценности* и святости природу — только такой ценной он и продолжает существовать... Непослушание богу, то есть жрецу, «закону», получает отныне наименование «греха»; средства же вновь «примириться с богом» — это, как и следовало ожидать, те самые, какими еще более основательно обеспечивается покорность жрецу: лишь жрец может «искупить» грехи... Если теперь психологически задним числом все расчесть, то в любом организованном жрецами обществе «грехи» неизбежны — в них подлинная опора власти, жрец живет за счет прегрешения, ему надо, чтобы

«грешили»... Верховный тезис: «Бог прощает кающемуся», — то же в переводе: прощает тому, *кто покорствуует жрецу*...

27

Против природы в любом ее проявлении, против любой природной ценности, любой *реальности* выступали глубочайшие инстинкты господствующего класса, и на такой *ложной* почве выросло *христианство* — форма смертельной вражды к реальности, форма поныне не превзойденная. «Священный народ» сохранил лишь жреческие слова, лишь жреческие ценности и с логической последовательностью, способной внушить ужас, размежевался со всем, что еще оставалось на земле от власти, — со всем «несвященным» вроде «мира», «греха», — этот народ породил и конечную формулу своего инстинкта, логичную до полного самоотрицания: он произвел в *христианстве* отрицание самой последней еще сохранявшейся формы реальности — самого «священного народа», «народа избранных», всей *иудейской* реальности. Феномен первейший по значению: мелкий бунт, получивший свое название от имени Иисуса Назарянина, — это иудейский инстинкт *вдвойне*, или, говоря иначе, такой жреческий инстинкт, который уже не выносит жреца как реальность, — этот инстинкт обуславливает изобретение еще *более отвлеченной* формы существования, еще менее реального видения мира, чем те, что обусловили церковную организацию. Христианство *отрицает* церковь...

Не понимаю, против чего было направлено восстание, зачинщиком которого верно или нет сочли Иисуса, если не против иудейской церкви — церкви в том самом смысле слова, в каком пользуемся теперь им и мы. То было восстание против «благих и праведных», против «святых Израилевых», против общественной иерархии — *не* против ее порчи, а против касты, привилегий, порядка, формулы; оно выражало *неверие* в «высшего человека», оно произносило свое Нет всему жреческому и богословскому. Однако, поставленная под сомнение, пусть на миг, иерархия была теми сваями, на которых еще держался иудейский народ, хотя бы и посреди потопа, — она была *последней*, с великими трудами завоеванной возможностью выжить, *residuum*'ом (прибежище, *лат.*)

самостоятельного политического существования народа. Нападки на иерархию — это нападки на глубочайший инстинкт народа, на его упорную волю к жизни — самую цепкую, какая только есть на земле. Святой анархист, призывавший к протесту против господствующего порядка подлый люд, отверженных и «грешников» (*чандалу* иудаизма), — этот анархист с его речами (если только верить евангелиям), за которые и сегодня упекут в Сибирь, был политическим преступником — постольку поскольку вообще политические преступления мыслимы в сообществе *аполитичном до абсурда*. Это и привело его на крест: доказательство — надпись на кресте. Он умер по своей вине, — и нет оснований полагать, как это часто утверждают, будто он умер, чтобы искупить вину других.

28

Совсем иной вопрос — осознавал ли он такую противоположность? Возможно, его лишь *ощущали как* такую противоположность. И вот только теперь я коснусь проблемы *психологии искупителя*... Признаюсь, мало что дается мне с таким трудом, как чтение евангелий. Трудности вовсе не те, обнаружению которых обязано одним из незабываемых своих триумфов ученое любопытство немецкого духа. Давно ушло то время, когда и я, подобно любому молодому ученому, неторопливо и рассудительно, как утонченный филолог, наслаждался сочинением несравненного Штрауса³¹. В ту пору мне было двадцать лет, а теперь я посерьезнел для такого занятия. Что мне до противоречий «предания»? Как можно называть «преданием» легенды о святых! Эти рассказы — самая двусмысленная литература, какая только есть: применять к ней научный метод, *если нет иных документальных источников*, — дело заведомо безнадежное, ученое времяпрепровождение...

29

Мое дело — психологический тип искупителя. Он и *мог бы* содержаться в евангелиях — вопреки евангелиям, пусть даже в изуродованном и перегруженном посторонними чертами виде; так образ Франциска Ассизского сохранился в легендах вопреки легендам. Итак, не истина того, что он делал, что говорил и как умер, а во-

прос: можем ли мы вообще представить себе его тип, содержит ли его «предание»?.. Известные мне опыты вычитывания из евангелий самой настоящей *истории* «души» доказывают, на мой взгляд, отвратительное психологическое легкомыслие. Господин Ренан, шут *in psychologies* (в делах психологии, *лат.*), применил к объяснению типа Иисуса два *наиболее неуместных* понятия, какие только могли тут быть, — «гений» и «герой» (*heros*). Если есть что-то неевангельское, так это понятие «героя». Как раз обратное борьбе ощущение, что ты за что-то сражаешься, борешься, сделалось здесь инстинктом; неспособность к сопротивлению становится моралью («Не противься злему» — глубочайшее слово евангелий, в известном смысле ключ к ним) — блаженство в мире, кротости, неумение враждовать. Что значит «радостная весть»? Обретена подлинная жизнь, жизнь вечная, — она не обещана, она здесь, она *в вас* — жизнь в любви, жизнь без изъятия и исключения, без дистанции. Каждый — сын божий, Иисус ни на что не претендует для себя одного; все сыновья божьи, и все равны... Иисус — *герой!*.. А какое недоразумение — слово «гений»! Наше понятие «духа», понятие нашей культуры, утрачивает всякий смысл в мире, где живет Иисус. Рассуждая строго, как физиолог, тут совсем другое слово было бы уместнее... Чувство *осязания* — мы это знаем — бывает болезненно раздражено до такой степени, что прикосновение к любому твердому предмету заставляет содрогнуться. Достаточно перевести такой физиологический *habitus* (состояние, *лат.*) на язык окончательной логики — то будет инстинктивная ненависть ко *всякой* реальности, бегство в «непостижимое» и «неосязаемое», неприятие любой формулы, любого понятия пространства и времени, всего, что стоит твердо — государства, учреждений, церкви, — а тогда твое родное пристанище в таком мире, какого уж не коснется никакая реальность, в мире исключительно «внутреннем», в мире «истинном» и «вечном»... «Царствие божие *внутри вас* есть»...

30

Инстинктивная ненависть к реальности — следствие крайней раздражительности и болезненности, когда уже не хочется, чтобы тебя «трогали», потому что любое прикосновение действует слишком сильно.

Инстинктивное неприятие антипатии, вражды, любых разграничений и дистанций — следствие крайней раздражительности и болезненности, когда любое сопротивление, сама необходимость чему-то сопротивляться воспринимается как непереносимое *неудовольствие* (нечто вредное и *отвергаемое* инстинктом самосохранения) и когда блаженство (удовольствие) лишь в том, чтобы никому и ничему не противиться, ни злу, ни беде. Любовь — единственный, *последний* шанс выжить...

Вот на этих двух исходных *физиологических реальностях* и взросло учение об искуплении. Назову его тонким развитием гедонизма на вполне прогнившей основе. Близкородственным остается эпикуреизм, языческое учение об искуплении — с большой дозой греческой витальности и нервной силы. Эпикур³² — *типичный decadent*; я первым рассмотрел в нем такового... Страх перед болью, даже перед бесконечно малой величиной боли — может ли окончиться он чем-то иным, нежели *религией любви*...

31

Я наперед дал свой ответ на вопрос. Ответ предполагает, что тип икупителя дошел до нас в сильно искаженном виде. Искажение весьма вероятно и само по себе; едва ли такой тип (по многим причинам) мог сохраниться чистым, цельным, свободным от прибавлений. Видимо, оставило свои следы и *milieu* (среда, *фр.*), в каком обитала эта чуждая фигура, но еще больше следов истории, *судеб* первой христианской общины: задним числом тип икупителя наделили чертами, которые объясняются исключительно условиями войны и целями пропаганды. В странный нездоровый мир вводят нас евангелия — мир как в русском романе, где, будто сговорившись, встречаются отбросы общества, неврозы и «наивно-ребяческое» идиотство: в этом мире сам тип при любых обстоятельствах должен был *упроститься*; особенно первые ученики переводили это бытие неуловимых символов и непостижимостей на язык своей неотесанности, только так они могли что-то понять в нем; для них тип *наличествовал* только после того, как они вместили его в более известные им формы... Пророк, мессия, грядущий судия, учитель морали, чудотворец, Иоанн Креститель — вот сколько воз-

можностей неверно воспринять сам тип... Не будем наконец недооценивать и *grorgium* (непременное свойство, *лат.*) всякого, в особенности сектантского культа: почитание стирает в возлюбленном существе любые оригинальные, иной раз неприятно чужеродные черты и идиосинкразии; *их попросту не замечают*. Жаль, что рядом с этим интереснейшим *decadent'*ом не было своего Достоевского, я хочу сказать — жаль, что рядом не было никого, кто сумел бы воспринять волнующую прелесть такой смеси тонкости, болезненности и ребячливости. И последнее соображение: этот тип, будучи типом декадентским, *мог* на деле отличаться своеобычным многообразием и противоречивостью, — такую возможность нельзя совершенно исключать. Тем не менее все говорит против нее: ведь как раз в таком случае предание, должно быть, необычайно точно и объективно запечатлело бы образ, у нас же есть основания предполагать обратное. Как бы то ни было, пропасть разделяет проповедующего на горах, озерах и лугах — это словно сам Будда (на почве, впрочем, отнюдь не индийской) — и агрессивного фанатика, смертельного врага жрецов и богословов, которого злоречивый Ренан возвеличил как *le grand maitre en ironie* (великий мастер иронии, *фр.*). Сам я не сомневаюсь в том, что немало желчи (и даже *esprit* (острый ум, остроумие, *фр.*)) перелилось на учителя из христианской пропаганды с ее возбужденностью, — всем ведь хорошо известна та бесцеремонность, с которой сектанты в целях *самооправдания* перекраивают своих назидателей. Когда для схваток с богословами потребовался драчливый, гневливый, скоро судящий, коварно изобретательный богослов, они *сотворили* себе «бога» по потребности своей: без колебаний они вложили в его уста самые неевангельские понятия, без которых нельзя было теперь и шагу ступить, — вроде «второго пришествия», «Страшного суда», всякого рода земных ожиданий и обетовании...

32

И еще раз повторю: я возражаю против того, чтобы вносить фанатика в тип исповедателя; одно слово *impregieux* (властный, *фр.*), каким пользуется Ренан, *уничтожает* сам тип. «Благая весть» — она ведь как раз о том, что противоречий больше нет;

царство небесное принадлежит *детям*; вера, какая заявляет здесь о себе, — она не завоевана, она просто здесь, с начала, это как бы ребячливость, задержавшаяся в сфере духа. По крайней мере физиологи знают феномен запоздалого полового созревания с органическим недоразвитием, — следствие дегенерации... Когда так веруют, то не злятся, не сердятся, не сопротивляются; эта вера не приносит «меч» — и не подозревает, сколько бы всего могла разделить. Эта вера не доказывается ни чудесами, ни наградами, ни обетованиями, тем более уж не «писанием»; она всякий миг сама себе чудо, награда, доказательство, «царство божие». Эта вера и не формулируется — она живет, противясь формулам. Конечно, все случайное — окружение, язык, запас впечатлений — определяет какой-то круг понятий: первоначальное христианство пользуется *исключительно* иудейско-семитическими понятиями (сюда относится еда и питье на вечере — понятия, которыми, как и всем иудейским, сильно злоупотребила церковь). Однако воздержимся от того, чтобы видеть здесь не просто знаки, семиотику, повод к сравнениям, а нечто большее. Никакое слово нельзя здесь понимать дословно — для нашего антиреалиста это неперемное условие, иначе он вообще не сможет говорить. В Индии он пользовался бы понятиями санкхья, в Китае — понятиями Лао-цзе³⁵, да и не заметил бы разницы... При известной терпимости к собственной манере выражаться мы могли бы назвать Иисуса «вольнодумцем»: ведь для него все прочное, устойчивое — ничто; словно *убивает*, и все твердое — *убивает*. «Жизнь» как понятие, нет, как *опыт* — ничего иного он не знает — противится в нем любым словам, формулам, законам, догматам, символам веры. Он говорит лишь о самом глубоко, внутреннем: «жизнью», или «истиной», или «светом», — вот как он называет это глубоко внутреннее, а все прочее — вся действительность, вся природа, даже сам язык — наделено для него лишь ценностью знака, должны тут ошибиться, сколь бы велик ни был соблазн христианского — я хочу сказать *церковного* — предрассудка: подобная символика *par excellence* — она вне пределов религии, культовых понятий, вне пределов истории, естествознаний, опыта общения, любых знаний, всей политики, психологии, любых книг, всего искусства, и его «знание» — это, по сути дела, знание «чистого простеца»³⁶ (который не знает *и того*, что такие

вещи вообще существуют на свете). О *культуре* он и не слышал, так что ему и не приходится бороться против нее — он ее не отрицает... То же можно сказать и о *государстве*, обо всем гражданском обществе и распорядке, о *труде*, о войне — у него не было причин отрицать «мир», он и не подозревал о существовании такого церковного понятия — «мир»... *Отрицать* — вообще немыслимая для него вещь... Равным образом отсутствует диалектика, и нет представления о том, что веру и «истину» можно обосновывать какими-то доводами (*его* доказательства — это внутренние вспышки света, ощущение удовольствия в душе, самоутверждение — все «доказательства силы»)... Такое учение не в состоянии и возражать, нет ведь тут вообще понимания того, что есть иные учения, нет представления о том, что можно рассуждать как-то иначе... Если случится натолкнуться на что-то подобное, можно будет, внутренне глубоко сочувствуя, печалиться о «слепоте» других, — сам-то ведь видишь «свет», — но нельзя возразить...

33

Психология «евангелия» не ведает понятий вин и наказания, не ведает и «вознаграждения». «Грех» и любая дистанция между богом и человеком упразднены, *в том-то и заключается «радостная весть»*. Блаженство не обещают и не связывают с выполнением условий: блаженство — *единственная* реальность, а остальное — знаки, чтобы говорит о ней...

Последствия такого положения переносятся на новое *поведение*, собственно евангельское. Не «вера» отличает христианина — он действует; он отличается тем, что поступает *иначе*. Тем, что ни словом, ни душой не противится тому, кто творит ему зло. Тем, что не признает различия между соплеменником и иноземцем, между иудеем и неиудеем («ближний» — это, собственно, единоведец, иудей). Тем, что ни на кого не гневается, никем не пренебрегает. Тем, что не ходит в суды и не дается им в руки (он «не клянется»). Тем, что ни при каких обстоятельствах не разводится с женой, даже если неверность ее доказана... Все в сущности одно, следствие одного инстинкта...

Жизнь исповителя и была *лишь* таким практическим поведением, — смерть — не чем иным... Ему не нужны были формулы

и ритуалы общения с богом — не нужно было даже молиться. С иудейским учением о покаянии и примирении он свел сче-ты — ему известно, что лишь благодаря *практическому*, жиз-ненному поведению можно чувствовать себя «божественным», «блаженным», «евангельским» — во всякую минуту ощущать себя «сыном божьим». *Не* «покаяние», *не* «молитва о прощении» ведет к богу, а одно лишь *евангельское поведение*; оно-то и есть «бог»... Вот чему положило конец евангелие — иудаизму с его понятиями «греха», «прощения грехов», «веры», «спасения ве-рой»: «радостная весть» означала отрицание всего *церковного* *учет* иудаизма.

Единственная психологическая реальность «искупления» — это глубочайшее инстинктивное понимание того, как надо, жить, чтобы ощущать себя живущим «на небесах», в «вечности», — тог-да как при любом ином поведении отнюдь *не* пребываешь «на не-бесах»... *Не* новая вера, а новый путь жизни...

34

Если я хоть что-то смыслю в этом человеке, в нем, думавшем символами, так это вот что: как реальность, как «истину» он вос-принимал лишь реальность *внутреннего*, а все прочее природ-ное, временное, пространственное, историческое, понимал лишь как знак, как материал своих притч. «Сын человеческий» — не конкретная историческая личность, не что-то отдельное и уни-кальное, а извечный факт, психологический символ, свободный от связи с понятием времени. То же, причем в самом высоком смысле, верно сказать и о боге, как типично символистски пред-ставлял себе его этот человек, и о «царстве божьем», «царстве небесном», о «сынах божьих». Нет ничего менее христианского, чем *церковные огрубления* — *личный* бог, «царство божие», ко-торое *грядет*, «царство небесное» *по ту сторону*, «сын божий» в качестве второй—ипостаси Троицы. Все это — простите за выражение — кулаком в глаз евангелия, — да в какой глаз! Все это — *всемирно-историческое циничское* глумление над симво-лом... И ведь очевидно, к чему относятся эти знаки — «отец», «сын», — очевидно, но не для всякого ока, это я признаю: слово

«сын» подразумевает приобщение к совокупному чувству преобразования всего на свете (блаженство), а слово «отец» — *само это чувство*, чувство вечности и завершенности всего... Стыдно припоминать, во что обратила церковь такую символику — не выставлена ли у порога христианской «веры» история Амфитриона? ³⁷ А еще догмат о «непорочном зачатии»?.. *Да ведь им опорочено зачатие...*

«Царство небесное» — это состояние сердца, а отнюдь не то, что находится «над землею» и грядет «после смерти». Понятие о естественной смерти вообще *отсутствует* в евангелии: смерть — не мост, не переход, совсем нет смерти, потому что она принадлежит лишь кажущемуся миру, от которого только та польза, что в нем можно черпать знаки. И «смертный час» — тоже *не* христианское понятие: для проповедующего «радостную весть» нет «часа», нет времени, нет и физической жизни с ее кризисами... «Царство божие» не ждут — для него нет ни вчерашнего, ни послезавтрашнего дня, и через тысячу лет оно не грядет — это только опыт сердца: оно повсюду, оно нигде...

35

«Радостный вестник» умер, как жил, как *учил*, — *не* ради «искупления людей», а для того чтобы показать, как надо жить. *Практическое* поведение — вот что завещал он человечеству: свое поведение перед судьями, перед солдатами, перед обвинителями, перед всевозможной клеветой и издевательствами, — свое поведение на *кресте*. Он ничему не противится, не защищает своих прав, не делает и шага ради того, чтобы предотвратить самое страшное, — более того, он еще *торопит весь этот ужас*... И он молит, он страдает и любит вместе с теми и в тех, кто чинит ему зло... *Не* противиться, *не* гневаться, *не* призывать к ответу... И злу не противиться — *любить* его...

36

...Только мы, чей ум *раскован*, только мы обрели предпосылку для уразумения того, что неверно понимали в течение девятнадцати столетий, — прямоу, ставшую инстинктом и страстью: она

со «священной ложью» воюет еще непримиримее, чем с любой иной... Все это время люди были несказанно далеки, от нашей деликатной и осторожной нейтральности, от той дисциплины духа, которая позволяет угадывать столь чуждые, столь тонкие вещи: всегда люди нагло и себялюбиво искали лишь *собственной* выгоды, вот и *церковь* построили в пику евангелию...

Если искать признаки того, что за великой игрою миров скрывается божество, перебирающее веревочки в своих ловких пальцах, немало даст тот *колоссальной* величины *вопросительный* знак, который получил наименование христианства. Человечество преклоняется перед обратным тому, в чем заключались исток, смысл, *оправдание* евангелия; в понятии «церковь» человечество осватило все то, что *преодоле*л и *превозмо*г «радостный вестник»... — напрасно искать более грандиозную форму *всемирно-исторической иронии*...

37

... Наш век гордится своим чувством истории: как же мог он уверовать в этот бред — будто христианство началось с *грубой побасенки о чудотворцеискупителе*, а все духовно-символическое — только итог позднейшего развития?! Совсем наоборот: история христианства, начиная со смерти на кресте, — это история все более грубого непонимания *изначальной* символики. По мере распространения христианства, захватывавшего широкие массы некультурных народов, чуждых тем условиям, при которых христианство зародилось, все более необходимо становилось придавать христианству *вульгарный* и *варварский* вид — так христианство усвоило верования и обряды всех *подземных* культов в *imperiū Romanum* (Римская империя, *лат.*)³⁸, так оно впитало в себя бестолковщину всех видов большого разума. Судьба христианства определена с неизбежностью: вера должна была стать столь же нездоровой, низменной и вульгарной, сколь нездоровыми, низменными и вульгарными были потребности, какие надо было удовлетворить. И наконец, все это *больное варварство* складывается, церковь — его сумма, и она становится силой — церковь, эта форма смертельной вражды к любой благопристойности, любому *возвышению* души,

любой дисциплине духа, любой искренней и благожелательной человечности... Есть ценности *христианские* и есть — *благородные*: только мы, чьи умы *раскованы*, восстановили эту величайшую ценностную противоположность!..

38

... Я не в силах подавить, вздох... В иные дни меня охватывает чувство, мрачнее самой черной меланхолии — *презрение к людям*. И чтобы не было сомнений в том, что я презираю, кого презираю, скажу: это современный человек, человек, с которым я фатально одновременен. Современный человек — его нечистое дыхание душит меня... К прошлому я, подобно всем познающим, куда терпимее, то есть *великодушнее* и самоотверженнее: я прохожу через тысячелетний дом — мир умалишенных и, как бы он ни именовался — «христианством», «христианской верой», «христианской церковью», прохожу по нему с мрачной настороженностью, не решаясь привлекать человечество к ответственности за его душевные болезни. Но все резко меняется, и мое чувство прорывается наружу, когда я вступаю в новейшее, в *наше* время. Оно наделено *ведением*... Что вчера — болезнь, то сегодня — неприличие... — сегодня неприлично быть христианином. *И во мне зарождается чувство омерзения*... Оглядываюсь по сторонам: не осталось ничего от того, что когда-то именовалось «истиной», и нестерпимо для нас слышать слово «истина» из уст жреца. Сегодня и при самой скромной потребности в благопристойном надо знать, что богослов, жрец, папа не заблуждаются, но *лгут*, — лжива каждая произносимая ими фраза, и они уже не вольны лгать «невинно» и «по неведению». Жрец, как и всякий человек, тоже знает, что нет ни «бога», ни «грешника», ни «искупителя», что «свобода воли» и «нравственный миропорядок» — *ложь*: серьёзно и глубоко преодолевающий самого себя дух уже никому *не* позволяет *не* ведать о том... Распознаны в своей сути все церковные понятия — самая злокозненная фальсификация, какая только есть на свете, предпринятая для того, чтобы *обесценить* природу и любые естественные ценности. Распознан в своей сути жрец — опаснейший паразит, ядовитый паук жизни... Мы знаем, и наша

совесть знает, чего стоят, *чему служат* жуткие вымыслы жрецов и церкви — с их помощью достигнуто то состояние самооскопления, когда вид человечества внушает омерзение... — это понятия «мира иного», «Страшного суда», «бессмертия души», самой же «души», это орудия пыток, целые системы жестокости, посредством которых правил и утверждал свою власть жрец... Всякому это известно — и *все остается по-старому*. Где последние остатки приличия, уважения к самим себе, если наши государственные мужи — люди откровенные, антихристане во всем, во всех своих делах — называют себя христианами и идут ко причастию? Государь во главе своих полков — великолепное зрелище, выражение себялюбивости и высокомерия своего народа... — и вот он *бесстыдно* именуется христианином!.. Но кого же в таком случае отрицает христианство? Что называется «миром»? Вот что: человек — судья, солдат, патриот; человек защищается, когда на него нападают, блюдет свое достоинство, имеет свою *гордость*, ищет для себя выгоды... Поведение в каждый отдельный момент жизни, всякий инстинкт, любая оценка, становящаяся поступком, — все сегодня противоречит христианству, все — антихристианское: каким же чудовищно *лживым уродом* должен быть современный человек, чтобы, несмотря на все это, *не стыдиться называть* себя христианином!..

39

Вернусь назад и расскажу *доподлинную* историю христианства... Уже само слово «христианство» основано на недоразумении; в сущности, был один христианин, и тот умер на кресте ³⁹. Само «евангелие» умерло на кресте. То, что с той минуты называют «евангелием», всегда было обратным тому, ради чего он жил, — было «*дурной* вестью», *дисангелием*. Ложно и бессмысленно видеть отличительный признак христианина в «вере», например в вере в искупление грехов Христом: христианское — лишь в практическом *поведении*, в *жизни*, подобной той, какую вел распятый... Еще и сегодня возможно *так* жить, для *некоторых* это даже неизбежно: подлинное, первоначальное христианство возможно во все времена... *Не* верить, а действовать, прежде всего многого *не* делать, быть иначе... Состояния сознания, вера, затем то, что мы считаем

истинным, — всякому психологу это известно, — они совершенно безразличны и пятиступенны в сравнении с ценностью инстинктов: говоря точнее, все понятие духовной причинности насквозь ложно. Сводить свою христианскую веру к мнениям, к феноменам сознания — значит отрицать христианство. *На деле никаких христиан не было.* То, что на протяжении двух тысяч лет называют «христианином», — это психологическое недоразумение, непонимание самих себя. Если присмотреться поближе, то в нем, в этом «христианине», *несмотря* на всю его «веру», царили инстинкты — и *что за инстинкты!*.. «Вера» во все времена, например у Лютера, была только предлогом, маскарадом, *занавесом*, — позади играли инстинкты; «вера» была благоразумной слепотой на предмет *известных* инстинктов, воцарившихся в человеке... «Вера» — я уже назвал ее собственно христианским *благоразумием*: о «вере» без конца *толковали*, а *поступали*, как подсказывал инстинкт... В мире представлений христианина нет ничего, что хотя бы отдаленно соприкасалось с действительностью, и в инстинктивной ненависти к любой действительности мы обнаружили движущий элемент христианства, единственный движущий его элемент, скрытый в самом его корне. Что следует отсюда? Что и *in psychologicis* заблуждение радикально — оно определяет сущность христианства, оно *субстанциально*. Стоит устранить одно-единственное понятие, поставить на его место реальность — и христианство отправится в небытие!.. Если бросить взгляд с высоты, то этот поразительный факт, самый непостижимый из всех, какие только есть, именно факт существования религии, которая не просто обусловлена заблуждениями, но которая изобретательна или даже гениальна лишь в области вредоносных и отравляющих жизнь и душу заблуждений, этот факт — *зрелище для богов*, для богов-философов, с которыми я повстречался, к примеру, во время знаменитых бесед на острове Наксос ⁴⁰. В тот момент, когда чувство *омерзения* начинает отступать в них (и в нас!), они благодарны за это зрелище христианина: быть может, уже ради столь любопытного феномена жалкая звездочка по прозванию Земля заслуживает того, чтобы боги мельком бросили на нее взгляд и проявили к ней свое божественное участие... Не будем недооценивать христианина: лживый до *невинности*, христианин куда выше обезьяны — при взгляде

на христианина известная теория происхождения видов кажется простой учтивостью...

40

... Фатальность евангелия была предрешена смертью — оно висело на «кресте»... Лишь неожиданная позорная смерть, лишь крест, предназначавшийся в общем и целом для *canaille* (чернь, *фр.*), — вот только вся нестерпимо жуткая парадоксальность и поставила учеников перед настоящей загадкой: *кто же это был? кем же он был?..* Потрясенное, оскорбленное в глубине чувство, подозрение, что, быть может, такая смерть *опровергает* дело их жизни, страшный знак вопроса — «Почему так?!» — это слишком понятно. Тут все *обязано* было быть необходимым, обладать смыслом, разумом — высшей разумностью: для любящего ученика нет ничего случайного. Вот и разверзлась пропасть: кто убил его? кто мог быть врагом его по природе? — вопрос словно молния. Ответ: *господствующий* иудаизм, высший слой иудейства. И с этого момента они почувствовали, что бунтуют против существующего порядка; задним числом у них и сам Иисус *бунтует против существующего порядка*. До той поры эта воинственная черта *отсутствовала* в его образе, отсутствовало это Нет слова и дела, — более того, он был живой противоположностью такого Нет. Явно, маленькая община *не* уразумела главного — сколь образцова его смерть, сколь *выше* он всякого *ressentiment*'а — признак того, как мало они его вообще понимали! Ведь Иисус, умирая, ничего иного и не мог желать, кроме как публично представить самое сильное свидетельство в пользу своего учения и этим доказать его... Но его ученики были далеки от того, чтобы *простить* ему такую смерть, — а это было бы по-евангельски в высшей степени, — не говоря уж о том, чтобы со всей невозмутимой блаженной кротостью в сердце *пойти* на такую же смерть... Вновь вышло наружу самое неевангельское из чувств — *мстительность*. Никак нельзя было смириться с тем, что вместе с его смертью погибло все их дело — нет, требовалось «возмездие», нужен был «суд» (но есть ли что менее евангельское, чем «возмездие», «наказание», «судилище»!). И вновь в народе на первый план выдвинулось ожидание

мессии, все взоры устремлены к известному историческому моменту: «царство божие» грядет и будет судить своих врагов... Но ведь это же полное непонимание всего: «царство божье» — и завершительный акт истории! «Царство божье» — и обетование! Ведь евангелие было наличным бытием, исполнением, *реальностью* «царства». Как раз такая смерть и *была* «царством божьим»... Только теперь на тип учителя и перенесли все презрение и озлобленность, какие испытывали к фарисеям и богословам, — тем самым учителя самого *превратили* в фарисея и богослова! С другой стороны, эти вовсе разладившиеся души с их необузданным поклонением уже не могли долгие сносить евангельское равенство всех людей: всякий по праву сын божий, чему учил Иисус, — и вот их мщение: они стали безудержно превозносить Иисуса, отрывая его от самих себя — совсем как в былые времена иудеи, которые, мстя врагам, отделили от себя своего бога и безмерно возвысили его. Единый бог и единый сын божий — оба порождения *ressentiment*'а...

41

... А тогда всплыла абсурдная проблема: как попустил господь! На что взбудораженным сознанием крохотной общины был найден ответ до ужаса абсурдный: бог принес своего сына на заклание ради прощения грехов. Вот и покончено с евангелием, да как! Искупительная *жертва*, да еще в самой отвратительной, варварской своей форме невинного приносят в жертву за грехи виновных! Какое устрашающее язычество!.. Ведь Иисус упразднил понятие «вины» — он устранил пропасть, разделявшую бога и человека его жизнь была этим единством бога и человека — *его* «радостной вестью»... Единством *не* как привилегией!.. С той поры в тип искупителя постепенно, шаг за шагом, проникают догмат о суде и втором пришествии, догмат о смерти как искупительной жертве, догмат о *воскресении* из мертвых, а этим последним изгоняется раз и навсегда понятие «блаженства», единственная реальность, которая заключалась в евангелии, изгоняется в пользу некоей жизни после смерти!.. Такое понимание, такое *разнузданно* непристойное разумение было логически истолковано Павлом — с наглостью

раввина, отличавшей его во всем: «...если Христос не воскрес, то... тщетна и вера ваша»⁴¹... И сразу же, единым махом, евангелие превращено в самое презренное из всех несбыточных обетовании, в *бесстыжее* учение о личном бессмертии... А Павел еще проповедовал о бессмертии как награде!..

42

Теперь видно, чему наступил конец со смертью на кресте — новым, вполне независимым начаткам буддийского мирного движения, фактическому, а *не* просто обещанному *счастьем на земле*. *Ибо, как* я уже подчеркивал, главное различие между этими двумя религиями *decadence*'а таково: буддизм не обещает, а держит слово, христианство обещает все, а слова *не держит*... Следом за «благой вестью» — весть *наисквернейшая*, Павлова... Павел воплощал в себе тип, противоположный «радостному вестнику», — он гений ненависти, гений видений ненависти, неумолимой логики ненависти. Чем только не жертвовал ненависти этот дисангелист! Сначала он принес в жертву искупителя — прибил его к *своему* кресту. Жизнь, пример и образец, учение, смерть, смысл и оправдание евангелия — ничего не осталось, как только этот, ненавистью призванный фальшивомонетчик осознал, чем может воспользоваться. *Не* реальностью, *не* исторической правдой!.. И жреческий инстинкт иудея повторил прежнее свое великое преступление против истории — он просто-напросто вычеркнул вчерашний и позавчерашний день христианства, *он сочинил всю историю первоначального христианства*. Более того, он вновь перекроил историю Израиля, чтобы она представлялась предысторией *его* подвига: все пророки глаголали о *его* «искупителе»... А впоследствии церковь даже историю человечества переделала в предысторию христианства... Тип искупителя, учение, практическое поведение, смерть, смысл смерти, даже события после смерти — ничто не оставили в покое, ничто уже даже не походило на реальность. Центр тяжести всей жизни искупителя Павел перенес в «мир иной» — в *ложь* о «воскресшем» Иисусе. Ему, собственно, жизнь искупителя и не была нужна, а нужна была его смерть и еще кое-что сверх того... Родиной Павла была столица стоического просвещения⁴², и считать

его честным человеком, когда он на галлюцинации строит *доказательство* посмертной жизни искупителя, верить его рассказам об этой самой галлюцинации, — то была бы *naïserie* (простоватость, фр.) со стороны психолога: Павел был заинтересован в цели, *значит*, был заинтересован и в средствах... Во что он сам не верил, в то верили идиоты, которым он кинул свое вероучение... Он чувствовал потребность во власти; в лице Павла вновь рвался к власти жрец, — ему нужны были понятия, догматы, символы, с помощью которых можно было тиранить массы, сгонять людей в стада. Что впоследствии позаимствовал в христианстве Мухаммед? Одно — выдумку Павла, его средство утверждения жреческой тирании: веру в бессмертие, то есть *учение о «суде»*...

43

Перенося центр тяжести жизни в «мир иной» — в *Ничто*, отнимают у нее центр тяжести вообще. Великая ложь личного бессмертия разрушает разум, уничтожает естественность инстинкта — все, что есть в инстинкте благодетельного, все, что способствует в нем жизни и обеспечивает будущее, все это отныне возбуждает подозрение. Жить так, чтобы не было в жизни *смысла*, — вот что становится теперь смыслом жизни... Для чего здравый смысл, для чего чувство благодарности к отечеству и предкам, зачем трудиться вместе с другими, доверять им, споспешествовать общему благу, заботиться о нем?.. Сколько «соблазнов», отвлекающих от правого пути... а необходимо одно... Чтобы каждый, будучи «бессмертной душой», равнялся всем прочим, чтобы в собрании всех живых существ «спасение» каждого отдельного человека могло претендовать на непреходящую значимость и ничтожный ханжа и всякий свихнувшийся на три четверти бездельник могли воображать, будто ради них будут непрестанно *нарушаться* законы природы, — столь бесконечное и бесстыдное возрастание всяческого себялюбия невозможно бичевать с достаточным презрением. И все же христианство обязано своими *победами* этой жалкой лестии, возбуждавшей тщеславие личности, — так убедили принять христианство неудачников и бунтовщиков, всяких подонков, всевозможные убожества. «Спасение души» — а в переводе: «Весь мир

вращается вокруг *меня*... Самую отраву вероучения — «равные права для всех» — христианство сеяло наиболее последовательно; оно — из самых потаенных уголков дурных инстинктов — вело ожесточенную войну с чувствами почтительности и дистанции, разделяющими людей, иными словами — самой основной *предпосылкой* возвышения, роста культуры: из *ressentiment*'а масс христианство выковало *главное орудие* борьбы с нами, со всем благородным, радостным, восторженно-приподнятым, что только ни есть на земле, орудие борьбы против нашего земного счастья... Признать «бессмертие» всякого Петра и Павла значило совершить величайшее, значило совершить ужаснейшее злодеяние в отношении благородного человечества... Не будем недооценивать и той фатальности, которая благодаря христианству проникла во все, вплоть до политики! Сейчас никто не смеет притязать на особые привилегии, на права господства, на почтительное отношение к себе и себе подобным, — никто не решается настаивать на *нафосе дистанции*... Наша политика *больна* малодушием!.. Аристократизм умонастроения был коварно-подпольно подорван ложью о равенстве душ, и если вера в «преимущественные права большинства» творит и *будет* еще творить революции, то именно христианство — можете в том не сомневаться! — именно христианские суждения ценности переводят любую революцию в одно сплошное море крови и преступлений! Христианство — это восстание пресмыкающихся по земле против всего, что стоит *и высится*: евангелие «низких» *принижает*...

44

... Евангелия неопенимы как свидетельства неудержимой порчи, какой подвергалась уже первоначальная община. Впоследствии Павел с цинической последовательностью раввина довел этот процесс упадка до его логического завершения, но начался он со смерти икупителя... Евангелия надо читать с наивозможной осторожностью — трудности подстерегают за каждым словом. Признаюсь — и меня поймут, — что именно этим евангелия доставляют ни с чем не сравнимое удовольствие психологу — в них *обратное* наивной порче, в них утонченность *par excellence*, подлинное мастерство психологического растления. Евангелия — не-

что совсем особенное. Вообще Библию не с чем сравнивать. Ты среди иудеев — *первое*, что необходимо принять к сведению, иначе потеряешь нить. Тут все гениально облачается в одежды «святости» — ни в книгах, ни среди людей не найти ничего хотя бы отдаленно схожего, и художественность чеканки фальшивых слов и жестов зависит здесь не от отдельного, случайного дарования, не от какой-либо исключительной натуры. Нет, тут нужна *порода!* Все иудейство — серьезнейшая, развивавшаяся на протяжении сотен лет практика и техника иудаизма — достигает окончательного совершенства в христианстве — искусстве святой лжи. Христианин, *ultima ratio* (конечное основание, *лат.*) лжи, — это иудей вдвойне, нет — *втройне*... Принципиальное желание и намерение пользоваться лишь теми понятиями, символами, жестами, какие подтверждены практикой жрецов, инстинктивное неприятие любой *иной* практики, любого *иного* подхода к ценности и пользе, — все это не просто традиция, это — *наследственность*: лишь наследственность творит как сама природа. Все человечество обманулось — даже лучшие умы всех времен обманулись (за вычетом одного, который, быть может, вовсе нелюдь). Евангелие читали как *книгу невинности* — немалый намек на то, с каким же искусством тут лицедействуют... Конечно, случись нам увидеть их воочию, хотя бы мельком, хотя бы на ходу, — замысловатых ханжей и профессиональных святош, — и всему бы наступил конец, — я же, читая слова, всегда вижу за ними жесты: вот почему *я и кончаю с ними*. Терпеть не могу их манеру возводить очи... К счастью, для большинства людей книги — только *писанина*... Нельзя дать ввести себя в заблуждение; они говорят: «Не судите!», а сами отправляют в преисподнюю все, что встает у них на пути. У них судия — бог, но судят-то за него они сами; они возвеличивают бога, а в его лице — самих себя; они требуют добродетелей, какими обладают сами же, и более того — тех, без которых не могли бы сохранить свое верховенство, — создается видимость, будто они стремятся к добродетели и борются за ее утверждение. «Мы живем, и умираем, и жертвуем собою ради *блага*» (или «истины», или «света», или «царства божия»), — на деле они делают то, чего не могут никак перестать делать. Тихони и святоши, они крадутся неслышно, сидят по углам, в тени словно тени, — все это вменяется ими

в *обязанность*: раз обязанность, они живут смиренно, а смирение лишний раз доказывает благочестивость... Ах, какая смиренная, целомудренная, милосердная лживость! «Сама добродетель свидетельствует в нашу пользу»... Читайте евангелия как книги, вводящие в соблазн нравственностью: они, эти люди, наложили свою лапу на мораль, — а вы ведь знаете, как обстоит дело с моралью! Удобнее всего *водит* человечество за *нос* посредством морали!.. Действительность же такова: *самоумнение избранных* абсолютно сознательно играет в смирение; «общину», «благих и праведных» раз и навсегда поставили по одну сторону (это сторона «истины»), — а остаток, «мир», — по другую... Вот самый роковой вид мании величия, какой когда-либо существовал на земле: ничтожные уроды-ханжи и лжецы начали притязать на понятия «бог», «истина», «свет», «любовь», «мудрость», «жизнь» — словно бы это были синонимические обозначения их самих, — начали отгораживаться от остального «мира»; иудейская мелкота — иудейская в совершенной степени и созревшая для того, чтобы заселить собою все бедламы мира, — принялась перелицовывать ценности по своему разумению — так, как если бы христианин был смыслом, солью, мерой и даже «Страшным судом» всего, что остается от человечества... Этакая фатальность! Она стала возможной вследствие того, что уже существовала родственная, близкая по породе мания величия — *иудейская*; как только между иудеями и иудео-христианами разверзлась пропасть, у последних не оставалось выбора — им пришлось применить против самих иудеев те самые процедуры самосохранения, на какие толкал иудейский инстинкт; прежде иудеи пользовались ими лишь против *неиудеев*. Христианин — все тот же иудей более *«вольного»* пошиба.

45

Вот образчики того, что вдолбили себе эти ничтожества, что *вложили в уста* учителя, — сплошь признания «прекрасных душ»...

«И если кто не примет вас и не будет слушать вас, то, выходя оттуда, отрясите прах от ног ваших, во свидетельство на них. Истинно говорю вам: отраднее будет Содому и Гоморре в день суда, нежели тому городу» (Мк. 6 : II). Ах, как это *по-евангельски!*..

«А кто соблазнит одного из малых сил, верующих в меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море» (Мк. 9 : 42) Ах, как *по-евангельски!*..

«И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе с одним глазом войти в царствие божие, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную...» (Мк. 9 : 47)⁴³. Подразумевается же отнюдь не глаз.

«Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят царствие божие, пришедшее в силе» (Мк. 9:1). Хорошо *наврал*, лев ⁴⁴...

«Кто хочет идти за мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за мною. *Ибо...*» (*Примечание психолога*: христианская мораль опровергается этими «ибо»; ее «основания» ее опровергают — это по-христиански) (Мк. 8 :34— 35).

«Не судите, *да не* судимы будете... какою мерою мерите, такую и *вам* будут мерить» (Мф. 7:1). Какое же понятие о справедливости, о «праведном» судье!..

«Ибо если вы будете любить любящих вас, *какая вам награда?* Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, *что особенного делаете?* Не так же ли поступают и язычники?» (Мф. 5:46 — 47). Принцип «христианской любви»: надо, чтобы в конце концов ее *хорошо оплачивали*...

«...А если не будете прощать людям согрешения их, то и отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6:15). Это сильно компрометирует так называемого отца...

«Ищите же прежде царства божия и правды его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33). «Все» — значит еда, одежда, все необходимое для жизни. Мягко говоря, заблуждение... Незадолго до того бог являлся в роли портного, по крайней мере в известных случаях...

«Возрадуйтесь в тот день и возвеселитесь, ибо велика вам награда на небесах. Так поступали с пророками отцы их» (Лк. 6:23). *Бесстыжая* чернь! Уже и с пророками сравнивает себя...

«Разве не знаете, что вы храм божий, и дух божий живет в вас? Если кто разорит храм божий, *того покарает бог*: ибо храм божий свят; а этот храм — *вы*» (1 Кор. 3:16 — 17). К подобным вещам нельзя отнести с достаточным презрением...

«Разве не знаете, что святые будут судить мир? Если же *вами* будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные дела?» (1 Кор. 6:2) ⁴⁵. Увы! не просто речь безумца... Этот *чудовищный обманщик* продолжает затем: «Разве не знаете, что *мы* будем судить ангелов, не тем ли более дела житейские!» ⁴⁶

«Не обратил ли бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир своею мудростью не познал бога в премудрости божией, то благоугодно было богу юродством проповеди спасти верующих... Не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но бог *избрал* немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась перед богом» (1 Кор. 1:20 — 21,26 — 29). Чтобы понять это место — свидетельство первостепенной важности для психологии чандалы с ее моралью, читайте первый раздел моей «Генеалогии морали» — там впервые выявлена противоположность морали аристократической и морали чандалы, рождаемой *ressentiment*'ом и бессильной местью. Павел был величайшим из апостолов мщеника...

46

Что же следует отсюда? Что недурно надевать перчатки, когда читаешь Новый завет. Уже близость нечистот вынуждает поступать так. Напрасно отыскивал я в Новом завете хотя бы одну симпатичную черту — ни независимости, ни доброты, ни откровенности, ни прямодушия... Человечности тут и не бывало, — не выработался еще инстинкт *чистоплотности*... В Новом завете сплошь дурные инстинкты, и нет мужества сознаться в них. Сплошная трусость: на все закрывают глаза, обманывают самих себя. После Нового завета любая книга покажется чистой; вот пример: непосредственно после Павла я с восторгом читал самого прелестного и дерзкого насмешника Петрония ⁴⁷, о котором можно было бы сказать то самое, что Доменико Боккаччо писал герцогу Пармскому о Чезаре Борджа: ⁴⁸ «*è tutto festo*» — он наделен бессмертным здоровьем, бессмертной веселостью и во всем превосходит... Ничтожные ханжи просчитались в главном. Они на все наускаивают, но на что ни наскочат,

все этим *отмечено* — все замечательно. На кого нападет «первый христианин», тот об него *не* измарается... Напротив, если «первые христиане» против тебя, это делает тебе честь. Читая Новый завет, чувствуешь симпатию к тому, что там попирают ногами, — не говоря уж о «мудрости мира сего», которую наглый болтун напрасно пытается посрамить «юродством проповеди»... Даже книжники и фарисеи выигрывают от таких неприятелей: должно быть, они чего-то да стоили, коль скоро ненавидели их столь непристойным манером. Лицемерие — вот уж упрек к лицу «первым христианам»!.. В конце концов книжники были *привилегированным* сословием - этого достаточно, морали чандалы не требуется иных оснований. «Первый христианин» — боюсь, последний тоже (*его я, быть может, еще заста-ну*) — бунтует против привилегий, следуя самому подлому своему инстинкту: он всегда живет и борется за «*равные права*»!.. Если пристальнее всмотреться, у него нет другого выбора. Если тебе угодно быть «избранником божьим», или «храмом божьим», или судить ангелов, тогда любой *иной* принцип отбора, — например, по порядочности, по уму, по мужественности и гордому достоинству, по красоте души и щедрости сердца, — это просто «мир», то есть *зло в себе*... Мораль: каждое слово в устах «первых христиан» — ложь, каждый их поступок — инстинктивная фальшь, все их ценности и цели вредоносны, *ценностью обладает* тот, кого они ненавидят, обладает то, что они ненавидят... Христианин, особенно христианин-жрец, — это особый *критерий ценности*... Надо ли говорить, что во всем Новом завете *только одно* лицо вызывает уважение к себе и что это Пилат, наместник Рима? Принимать *всерьез* иудейские перебранки? Нет, на это он не пойдет. Иудеем больше, иудеем меньше — что ему?.. Аристократическая насмешка римлянина, перед которым бесстыдно злоупотребляют словом «истина», обогатила Новый завет *единственно ценным* высказыванием — в нем критика и *уничтожение* самого же христианства: «Что есть истина?»...

47

... *Нас* разделяет не то, что, мы не находим бога — ни в истории, ни в природе, ни по-за природой... *Нас* разделяет то, что почитаемое богом мы воспринимаем не как «божественное», а как далекое,

пагубное и абсурдное, не как заблуждение, а как *преступление перед жизнью*... Мы отрицаем бога как бога... Если бы нам *доказали*, что христианский бог существует, мы бы еще меньше веровали в него... Согласно формуле: *deus qualem Paulus creavit, del negatio* (Бог, каким его сотворил Павел, есть отрицание бога, *лат.*)... Религия типа христианской, ни в одной точке не соприкасающаяся с действительностью и немедленно гибнущая, как только мы признаем правоту действительности хотя бы в одной точке, такая религия не может не враждовать с «мудростью мира сего», сиречь с *наукой*, — она благословит все средства, пригодные для того, чтобы отравить, оклеветать, осрамить дисциплину духа, честность и строгость в делах, затрагивающих совесть духа, благородную холодность и независимость духа. Императив «веры» налагает вето на науку — *in paxi* (на практике, *лат.*) сие означает: ложь любой ценой... Павел *понял*, что нужна ложь, то есть нужна «вера»; позднее церковь поняла Павла... «Бог», выдуманный Павлом, бог, посрамляющий «мудрость мира сего» (значит, в узком смысле слова двух великих супротивниц суеверия — филологию и медицину), — на самом деле всего лишь категорическая *решимость* самого Павла «посрамить»: называть же «богом» свою собственную волю, тору, — исконно иудейское обыкновение. Павел вознамерился посрамить мудрость мира сего, его враги — хорошие филологи и врачи александрийской выучки; им-то и объявляет он войну. И верно: нельзя быть филологом и врачом и не быть при этом *антихристианином*. Ведь филолог видит, что стоит за «священными книгами», а врач видит, что стоит за физиологической деградацией типичного христианина. Врач говорит: «Неизлечим»; филолог говорит: «Подлог»...

48

...Понят ли, собственно говоря, знаменитый рассказ начала Библии — рассказ о боге, который испытывает адский страх перед знанием? Нет, не понят. Книга жрецов *par excellence*, ясное дело, начинается с тех огромных внутренних трудностей, какие переживает жрец: для жреца одно очень опасно, значит, и для бога одно очень опасно...

Ветхий бог — сплошной «дух», первосвященник и само совершенство — прогуливается по своему саду. Только что ему скучно. И боги тоже безуспешно борются со скукой. Что ж делать? Он выдумывает человека — тот его развлечет... Но смотри-ка, и человеку скучно. И милосердие бога не знает границ: он сжалился над единственной бедой всякого рая и создал других животных. *Первая* ошибка: животные вовсе не развлекли человека, — он стал господином их и вовсе не намеревался быть сам «животным»... Тогда бог создал женщину. И тут скуке, верно, пришел конец — но и многому другому! Женщина была *второй* ошибкой бога... «Женщина по своей сути змея, Ева» — это знает каждый жрец; «*Все* беды — от женщины» — и это он знает. «*Следовательно*, от нее и наука»... Лишь из-за женщины человек вкусил от древа познания... Что же произошло? Ветхим богом овладел адский страх. Оказалось, что человек — *самая большая* из его ошибок, он в нем создал соперника себе, — благодаря знанию становишься *как бог*, - так что конец жрецам и богам, если только человек станет ученым!.. Мораль: наука запретна как таковая, она одна и находится под запретом. Наука — *первый грех*, зародыш всякого греха, *первородный* грех. *Только в том и мораль*... «Ты не должен познавать» — все остальное вытекает отсюда... Адский страх не помешал богу поступать благоразумно. Как *воспрепятствовать* науке? Это на долгое время стало основной проблемой, волновавшей его. Ответ: надо изгнать человека из рая! Счастье, праздность наводят на мысли, а все мысли — дурные... Человек не должен думать... И «жрец в себе» изобретает беды, смерть, беременность с ее болями, все мыслимые виды нищеты, дряхлости, трудов, прежде всего *недуги* — всё годные средства борьбы с наукой! Нужда помешает человеку думать... И однако! О ужас! Дело познания растет, высится, штурмует небеса, несет с собой сумерки богам, — что делать?!.. Ветхий бог придумывает войны (жрецам всегда была нужна война...). Война помимо прочего великая помеха науке!.. Невероятно! Несмотря на войны возрастают познание и *независимость от жреца*!.. И тогда ветхий бог принимает последнее решение: «Человек стал ученым, — *ничего не поделаешь, надо его утопить!*»...

Вы меня поняли. Начало Библии содержит *полную* психологию жреца... Одно опасно для жреца — наука, здоровое разумение причин и следствий. Однако наука в целом процветает лишь при благоприятных обстоятельствах, — чтобы «познавать», нужен *излишек* времени, излишек ума... «Следовательно, надо сделать человека несчастным» — вот во все времена логика жреца... Вы уже угадываете, что, согласно этой логике, появилось вслед за тем на свет, — «грех»... Понятия «вины» и «кары», весь «нравственный миропорядок» — все это придумано как средство против науки — *против* отделения человека от жреца... Нельзя, чтобы человек выглядел наружу; надо, чтобы он всегда смотрел только внутрь себя; нельзя, чтобы он умно и осторожно вглядывался в вещи, не надо, чтобы он вообще замечал их: пусть он *страдает!*.. И пусть страдает так, чтобы поминутно испытывать потребность в жреце... Долой врачей! *Нам нужен спаситель!*... Понятия вины и кары, включая сюда и учение о «благодати», об «искуплении», о «прощении», — *ложь* от начала до конца, лишенная какой бы то ни было психологической реальности, — все это придумано для того, чтобы разрушить в человеке *чувство причинности*, все это — покушение на понятие о причинах и следствиях!.. При этом покушение, совершенное не голыми руками и не с кинжалом в руке, не с открытой и честной ненавистью и любовью в душе! Покушение самых хитрых, трусливых, низменных инстинктов! Покушение *жрецов, паразитов!* Вампиризм бледных подпольных кровопийц!.. Если естественные последствия поступка уже не признаются «естественными», если считается, что их произвели суеверные призраки понятий — «бог», «духи», «души», что они суть лишь моральные последствия поступка — награды, кары, знамения, средства назидания, — то тогда предпосылки познания уничтожены и это означает, что *совершенно величайшее преступление перед человечеством!*.. Скажем еще раз: грех, форма самооскопления человека *par excellence*, придуман для того, чтобы сделать невозможными науку, культуру, возвышение, благородство человека; выдумав грех, жрец *царит!*...

Не упущу случай изложить сейчас психологию «веры», «верующих» — и по справедливости в пользу самих «верующих». Сегодня еще есть немало таких, кто не ведает, сколь *неприлично* быть «верующим», — признак decadence'a, сломленной воли к жизни, — назавтра это узнают все. Мой голос достигнет и до тугоухих... Если только я не ослышался, у христиан в ходу критерий истины, называемый «доказательством силы». «Вера спасает, — *значит*, она истинна»... Уместно было бы возразить — спасение, блаженство, еще не доказано, а только обещано: блаженство поставлено в зависимость от «веры» — спасёшься, если будешь веровать... Но как доказать, что обещания жреца сбудутся, — ведь они относятся к недоступному нашему контролю «миру иному»... Итак, мнимое «доказательство силы» — не что иное, как вера в то, что следствие веры не преминет наступить. Вот формула: «Верую, что вера спасает, — *следовательно*, она истинна»... Ну вот мы и закончили. Ведь это «следовательно» — воплощенный absurdum... Однако если мы чуточку уступим и предположим, что спасение верой доказано (*не* просто желательно и *не* просто обещано устами жреца, всегда будящими сомнение), то разве блаженство, или, если выразиться терминологичнее, разве *удовольствие* служило когда-либо доказательством истины? Отнюдь нет, скорее напротив: если чувство удовольствия соучаствовало в решении вопроса о том, что истинно, то это вызывает сильнейшее недоверие к «истине». Доказательство от «удовольствия» — это доказательство в пользу «удовольствия», и не более того; кто, ради всего на свете, мог бы полагаться на то, что именно истинные суждения доставляют большее удовольствие, нежели ложные, и что, в согласии с предустановленной гармонией, именно они непременно повлекут за собой приятные чувства?.. Опыт всех строго мыслящих, глубоких умов учит *обратному*. Приходилось отвоевывать каждую полосу истины, жертвуя почти всем, к чему обыкновенно привязаны наше сердце, наша любовь, наше доверие к жизни. Необходимо величие души: служение науке — самая тяжкая служба... Что же значит быть *порядочным* в делах духа? Это значит быть суровым к своему сердцу, презирать «красивые чувства», скрупулезно взвешивать каждое Да и Нет!.. Вера спасает, — *следовательно*, она лжет...

Что вера при известных обстоятельствах спасает, что блаженство не превращает навязчивую идею в идею *истинную*, что вера не сдвигает горы, а только при случае воздвигает их там, где их раньше не было, — все это достаточно проясняется, стоит хотя бы второпях пройти по дому умалишенных. Проясняется, но *не* для жреца, — этот будет инстинктивно отрицать, что ложь — это ложь, а дом умалишенных — дом умалишенных. Христианство *нуждается* в болезни — примерно так, как греки нуждались в преизбытке здоровья: задняя мысль всей, системы спасения — сделать человека больным. А сама церковь? Разве ее идеал — не кафолический дом умалишенных?.. Не вся земля как дом умалишенных?.. Религиозный человек, какого хочется церкви, — это типичный *decadent*; эпохи религиозных кризисов, овладевавших людьми, всегда отмечены эпидемиями неврозов; «внутренний мир» религиозного человека и «внутренний мир» перевозбужденных, переутомленных людей похожи как две капли воды; «высшие» состояния души — ценность из ценностей, вознесенных христианством над всем человечеством, — состояния эпилептоидные; церковь канонизировала *in majorem dei honorem* (в вящую честь божию, *лат.*) безумцев или великих обманщиков... Однажды я позволил себе назвать методично вызываемым *folie circulaire* (циркулярный психоз, *фр.*) христианский *training* покаяния и спасения (его всего лучше изучать теперь в Англии), — конечно, такой недуг принимается на хорошо подготовленной, то есть болезнетворной, почве. Никто не волен становиться христианином, никого нельзя «обратить» в христианство — сначала надо сделаться достаточно больным для этого... А мы, *смеющие* быть здоровыми и смеющие презирать, — сколь велико *наше* право презирать религию, которая научила не разуметь тело! Которая обратила «недостаточное питание» в «заслугу»! Которая видит врага, дьявола, соблазн — в здоровье! Которая убедила себя в том, что «совершенная душа» может разгуливать в полусгнившем теле, и которая ради этого вынуждена была скроить для себя особое понятие «совершенства» — болезненную, бескровную, идиотски мечтательную «святость» — святость, заключающуюся лишь в ряду симптомов загубленного,

слабосильного, безнадежно испорченного тела!.. Христианство в Европе с самого начала было движением отбросов, лишних элементов общества — они в христианстве домогаются власти. Христианство не означает деградации расы, в нем — агрегатное образование толпящихся, тяготеющих друг к другу форм *decadence*'а, какие стекаются отовсюду. Не порча самой античности, не порча ее *аристократизма* обусловила, как нередко думают, появление христианства, — надо со всей решительностью возражать ученым идиотам, утверждающим подобные вещи. Как раз к тому времени, когда все слои чандалы Римской империи усваивали христианство, в самом прекрасном и зрелом своем виде наличествовал *противоположный* тип — аристократия. Однако большое число взяло верх; победил демократизм христианских институтов... Христианство не было обусловлено ни «национально», ни расово, — оно обращалось ко всем обездоленным, обойденным жизнью, у него повсюду были союзники. В глубине христианства живет *гансупе* (месть, злоба, *фр.*) больных людей, инстинкт, направленный против здоровых, *против* здоровья. Все хорошо уродившееся, гордое, озорное и прекрасное вызывает у него боль в ушах и резь в глазах. Напомню слова Павла, которым цены нет: «...бог избрал *немудрое* мира... и *неможное* мира избрал бог... и *незнатное* мира и *уничженное*...» Вот формула, *in hoc signo* (сим знаком, *лат.*) победил *decadence*... *Бог, распятый на кресте*, — неужели до сих пор не понятно ужасное коварство этого символа?.. *Божественно* все страдающее, распятое на кресте... Мы все распяты на кресте, — следовательно, мы божественны... Одни мы божественны... Христианство победило, а *более благородное* умонастроение погубило в борьбе с ним. До сих пор христианство — величайшее несчастье человечества.

52

Христианство противостоит также всякой благоустроенности *духа*, — в качестве христианского в дело годится лишь большой разум; христианство берет сторону идиотского и клянет «дух» с его *superbia* (высокомерие, гордыня, *лат.*). Если же болезнь неотъемлема от христианства, то типично христианское состояние

«веры» — непременно форма болезни, и церковь обязана отвергнуть все прямые, честные, научные пути познания — все они для нее *под запретом*. Даже сомневаться — грех... Полное отсутствие психологической чистоплотности выдает себя уже во взгляде жреца — это последствие *decadence*'а, стоит понаблюдать за истерическими барынями, рахитичными детьми, чтобы понять, что инстинктивная лживость, ложь ради лжи, неспособность глядеть прямо в глаза, идти напрямиком, — это закономерное выражение *decadence*'а. «Вера» означает: ты не хочешь знать правду. Пиетисты — жрецы обоего пола — лживы, потому что нездоровы: инстинкт *требует*, чтобы права истины не были удовлетворены и в самом малом. «Болезненное — благо, а то, что идет от изобилия, сильное и полнокровное, — зло» — таково чувство верующего. Непроизвольная ложь — вот как я угадываю, кому на роду написано быть богословом... Другой признак богослова — *неспособность к филологии*. Под филологией понимаем здесь, в самом общем смысле, умение хорошо читать — считывать факты, не искажая их интерпретацией, не утрачивая осторожности, терпения, тонкости в своем стремлении к уразумению. Филология — *эфексис* (настоятельность, *греч.*) интерпретации, — идет ли речь о книгах, о газетных новостях, о судьбах или о погоде, не говоря уж о «спасении души»... Богослов же всегда, будь то в Берлине или Риме, толкует и слово, и переживание столь смело, — например, победу национальной армии в высшем свете псалмов Давидовых, — что филолог в отчаянии лезет на стенку. Да и что ему остается, если пиетисты и прочие швабские коровы-недотепы жалкие свои будни, копоть своего обыденного бытия обращают в чудо «благодати», «провидения», «священного опыта» посредством «перста божия»! Самого крохотного усилия духа, чтобы не сказать грана *благоприличия*, было бы достаточно, чтобы показать толкователю все неподобающее и ребячливое в таком злоупотреблении ловкостью перстов господних. Будь в нас самонаименьшая крупинка благочестия, и бог, который вовремя излечивает нас от насморка и подает нам карету за секунду до того, как начнется страшный ливень, показался бы столь абсурдным, что, даже если бы он существовал, следовало бы сделать так, чтобы его больше не было. Бог-посыльный, бог-письмоноша, бог — предсказатель погоды — в сущности обозначение

самых нелепых случайностей, совпадений... «Божественное провидение», в которое в нашей «культурной Германии» продолжает верить каждый третий, может служить самым сильным аргументом против бога. И во всяком случае это аргумент против немцев!..

53

...Что *мученичество* доказывает истинность чего-либо — это столь ложно, что мне не хотелось бы, чтобы мученики когда-либо являлись с истиной. Уже тон, в котором мученик швыряет свои мнения в головы людей, выражает столь низкий уровень интеллектуальной порядочности, такую *бесчувственность* к «истине», что мучеников и не приходится опровергать. Истина ведь не то, что у одного будет, а у другого нет: так в лучшем случае могут рассуждать крестьяне или крестьянские апостолы вроде Лютера. Можно быть уверенным: чем совестливее человек в делах духа, тем он *скромнее* и умереннее. Скажем, он сведущ в пяти вещах и тогда очень деликатно отрицает, что сведущ еще в чем-либо сверх того... А «истина» в разумении пророков, сектантов, вольнодумцев, социалистов и церковников вполне доказывает нам, что тут не положено и самое начало дисциплины духа и самоопределения — того, без чего не открыты и самой малой, мельчайшей истины... Кстати заметим: мученические смерти — большая беда для истории: они *соблазняли*... Умозаключение всех идиотов, включая женщин и простонародье: если кто-то идет на смерть ради своего дела, значит, в этом деле что-то да есть (тем более, если «дело» порождает целые эпидемии самогубства). Однако такое умозаключение сделалось невероятным препятствием для исследования — для критического, осторожного духа исследования. Мученики *нанесли ущерб* истине... И сегодня необдуманных преследований достаточно, чтобы самая бездельная секта начала пользоваться почетом и уважением... Как?! Неужели ценность дела меняется от того, что кто-то жертвует ради него жизнью?.. В почтенном заблуждении лишней соблазн: думаете ли вы, господа богословы, что мы дадим вам повод творить мучеников вашего лживого дела?.. Кое-что можно опровергнуть, почтительно положив под сукно; так опровергают и богословов... Всемирно-историческая глупость состояла

именно в том, что преследователи придавали делу своих врагов видимость чего-то почтенного, — они даровали ему притягательную силу мученичества... Еще и сегодня женщины склоняются перед заблуждением — им сказали, что некто умер за него на кресте. *Разве крест — аргумент?*... Но во всем этом лишь один сказал слово, какого ждали тысячелетия, — Заратустра.

«Кровавые знаки писали они на дорогу, какой шли, и простота их учила, что кровью доказывается истина.

Однако кровь — самый ненадежный свидетель истины; кровь отравляет и самое чистое учение, обращая его в фанатическую ненависть в сердце.

И если кто пошел в огонь за свое учение, — что этим доказывается! Воистину больше — если учение выходит из пламени твоей души».

54

Не дадим сбить себя с толку: великие умы были скептиками. Заратустра — скептик. Сила и *независимость*, истекающие из мощи, из сверхмогущества духа, доказываются скепсисом. Люди с убеждениями совсем не к месту, когда затрагивается ценность чего-либо существенно важного. Убеждения что темница. Не много видишь вокруг себя, не оглядываешься назад, — а чтобы судить о ценном и неценном, нужно, чтобы ты *преодоле*л, *превозмо*г сотню своих убеждений... Стремящийся к великому ум, если он не пренебрегает средствами, непременно станет скептическим. Независимость от любых убеждений *неизбежна* для сильного, для умеющего больно обозревать все окрест... Великая страсть — основа и сила его бытия, просвещеннее, деспотичнее его самого, — занимает без остатка весь его интеллект, учит его не церемониться понапрасну, внушает ему мужество пользоваться далеко не святыми средствами и при определенных обстоятельствах даже *позволяет* ему иметь убеждения. Убеждение как средство: немало такого, что можно достичь лишь благодаря убеждениям. Великая страсть нуждается в убеждениях и пожирает их; она не покорствует им, — она суверенна... Напротив: потребность в вере, в безусловных Да и Нет, карлейлизм⁴⁹, если простят мне это слово, — это

потребность *слабого*. Человек веры, «верующий» — во что бы он ни веровал, — это непременно *зависимый* человек, он не полагает себя как цель, вообще не полагает себе цели так, чтобы опираться на самого себя. «Верующий» не принадлежит *сам себе*, он может быть лишь средством, его пускают в дело, ему самому нужен кто-то, кто *пожрет* его. Он инстинктивно превыше всего ставит мораль самоотречения — к тому подводит его все: благоразумие, опыт, тщеславие. Любая вера выражает самоотречение, самоотчуждение... Если поразмыслить над тем, что подавляющему большинству людей крайне необходим регулирующий принцип, который вязал бы их извне, что принуждение, *рабство* в более высоком смысле слова — это первое и единственное условие процветания слабовольных людей, особенно женщин, начинаешь понимать смысл убеждений, «веры». Убеждения — внутренний стержень. *Не* замечать многого, ни в чем не быть независимым, во всем односторонность, жесткое и предопределенное извне видение любых ценностей — иначе такому человеку не выжить. Но тогда он *антагонист* истины, прямая ей противоположность. Верующий вообще не волен решать вопрос об «истинном» и «неистинном» по совести: будь он порядочен в *одном этом*, он незамедлительно погибнет. Его видение патологически предопределено: так из человека с убеждениями вырастает фанатик — Савонарола, Лютер, Руссо, Робеспьер, Сен-Симон⁵⁰, — тип, противостоящий сильному уму, сбросившему с себя цепи принуждения. Однако грандиозная поза этих *больных* умов, этих эпилептиков рассудочности производит свое действие на массу, — фанатики красочны, а человечеству приятнее видеть жесты, нежели выслушивать *доводы*...

55

Еще шаг вперед в психологии убеждений, «веры». Я уже давно предложил для размышления тему: не опаснее ли для истины убеждение, нежели ложь («Человеческое, слишком человеческое», ч. 1, афоризм 54 и 483). На сей раз я хотел бы поставить вопрос ребром: существует ли вообще противоположность лжи и убеждения? Все думают: да, существует, — но чего только не думают «все»!.. У каждого убеждения своя история, свои пр�формы, свои

пробы и ошибки; убеждение постепенно *становится* таковым, а до того оно долгое время *не* было убеждением и еще более длительное время *почти* не было убеждением. Так как же? Разве среди всех эмбриональных форм убеждения не встречалась ложь?.. Иной раз достаточно лишь сменить носителя: для сына убеждение то, что в отце его было ложью... Вот что я называю ложью: не желать видеть то, что видишь, и так, как видишь; вовсе не существенно, лжешь ты при свидетелях или наедине с собою. Лгать самому себе — самое обыкновенное дело; если ты лжешь другим, это уже (относительно) исключение... А надо сказать, что нежелание видеть то, что видишь, и таким, как видишь, — почти что главное условие для человека *партии*, в каком бы то ни было смысле; он непременно становится лжецом. Так, немецкая историография убеждена, что в Риме царил деспотизм, а германские племена принесли в мир принцип вольности, — так где же тут разница между убеждением и ложью? Стоит ли после этого удивляться тому, что все партии, в том числе и партия немецких историков, привычно произносят высокопарную мораль, — мораль ведь, можно сказать, и не умирает потому, что люди всевозможных партий всякий миг испытывают в ней потребность... «Таково *наше* убеждение; его мы исповедуем пред всем миром, мы живем и умираем ради него — мы требуем, чтобы убеждения уважались!»... Такие речи я слышал даже от антисемитов. Совсем все наоборот, господа! Антисемит не становится приличнее оттого, что лжет согласно принципу... У жрецов в таких вещах более тонкий нюх, и они прекрасно понимают возражение, заключенное в понятии убеждения, то есть принципиальной — целенаправленной лживости. А потому они усвоили благоразумный прием иудеев и вместо «убеждения» говорят — «бог», «воля божья», «откровение господне». И Кант с его категорическим императивом шел тем же путем — его разум сделался в этом отношении *практическим*... Есть, мол, вопросы, где не человеку решать, в чем правда; самые высшие вопросы, самые высшие проблемы ценности недоступны человеческому разуму, они по ту сторону его... Постигать границы разума — вот настоящая философия... Для чего бог дал человеку откровение? Разве бог стал бы делать лишнее и ненужное? Человек и о себе самом не знает, что хорошо, что дурно, вот бог и научил его, в чем воля

божья... Мораль: жрец не лжет; в том, что говорит жрец, нет «истинного» и «неистинного», потому что в таких вещах невозможно лгать. Чтобы лгать, надо знать, что истинно. А человек на это не способен, посему жрец — рупор господень... Такой жреческий силлогизм свойствен не только иудаизму и христианству; и право на ложь, и аргумент с *благоразумностью* «откровения» — все это неотъемлемо от типа жреца, все равно — жреца ли *decadence*'а или жреца языческого (язычники — все те, кто говорит жизни Да, для кого «бог» — великое Да, сказанное жизни)... «Закон», «воля божья», «священная книга», «бог вдохновенность», — сплошь обозначения условий, *при* которых достигает власти и удерживает свою власть жрец; такие понятия отыщутся в глубине любых жреческих устройств, любых жреческих или философско-жреческих систем господства. «Святая ложь» — она равно присуща Конфуцию, законам Ману, Мухаммеду, христианской церкви... Есть она и в Платоне⁵¹. «Вот истина» — эти слова, где только они ни раздаются, означают одно: *жрец лжет*...

56

Напоследок важно, ради, чего лгут. Христианство не ведает «священных» целей — таково мое возражение против его средств. Сплошь *дурные* цели — клеветать на жизнь, отравлять и отрицать ее, презирать тело, унижать и оскотлять человека понятием «греха». Раз так, все средства дурны... Законы Ману я читаю с противоположным чувством — несравненно более духовная, высоко стоящая книга! И *называть* ее на одном дыхании с Библией — грех против *духа*. Сразу догадываешься: за нею, в ней настоящая философия, а не раввинско-суеверный иудайн; и самому избалованному психологу она задает задачки. *Не* забыть о главном — о фундаментальном отличии от любой библии: благодаря законам Ману рука *благородных* сословий, философов и воинов, поднята над чернью, во всем — аристократические ценности, ощущение совершенства, Да, обращенное к жизни, торжествующее чувство благополучия, внутреннего и внешнего... Вся книга залита *солнцем*... Здесь серьезно и доверительно, с почтением и любовью обсуждаются вещи, на которые христианство изливает свою

бездонную гнусность, — зачатие, женщины, брак. А можно ли давать в руки женщинам и детям книгу с такими подлыми словами: «...во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа... ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться»⁵². И *вправе* ли кто-либо быть христианином, если самому возникновению человека понятием *immaculate conceptio* (непорочное зачатие, *лат.*) придан христианский, то есть *грязный*, смысл?.. Не знаю другой книги, где бы о женщине говорились столь чуткие и добрые слова, как закон Ману, — эти седобородые святые старики умели учтиво обращаться с женщинами. Так, в одном месте говорится: «Уста женщины, грудь девицы, молитва ребенка, дым жертвы вечно чисты». А в другом: «Ничего нет чище света солнца, тени коровы, воздуха, воды, огня и дыхания девушки». И, наконец, последнее — быть может, святая ложь: «Все отверстия тела выше пупка чисты, ниже — нечисты. Только у девушки все тело чисто».

57

Застигаешь *in flagranti* (на месте преступления, *итал.*) всю *несвятость* христианства, — стоит только сопоставить *христианские* цели и цели законов Ману, стоит только ярким светом осветить их противоположность. Критик христианства неизбежно явит всю *презренность* христианства... Законы Ману возникали, как любой порядочный свод законов, — они обобщали опыт, уроки, практическую мораль веков, подводили черту подо всем этим, не создавали ничего нового. Вот предпосылка кодификации — все понимают, что способы доставить авторитет *истине*, добытой временем и доставшейся дорогой ценою, решительно отличны от тех, с помощью которых истина доказывается. Кодекс законов не толкует о пользе законов, о причинах их установления и не занимается казуистикой из предыстории — вот тогда-то он утратил бы императивный тон («ты обязан!»), главное условие послушания. В этом вся проблема... В определенный момент развития народа один из слоев его — самый осмотрительный, то есть смотрящий вперед и оглядывающийся назад, объявляет заверренным круг опыта — опыта, в согласии с которым должно, стало быть, и можно жить. Цель в том, чтобы по возможности полно, без потерь, со-

брать урожай экспериментов и опыта — дурного, отрицательного. Значит, прежде всего надо воспрепятствовать тому, чтобы длилось экспериментирование, чтобы ценности оставались в прежнем подвижном состоянии, чтобы продолжались исследование, критика, отбор их *in infinitum* (до бесконечности, *лат.*). Против того воздвигают двойную стену — сначала *откровение*: утверждают, что разумность законов будто бы не человеческой природы, что их будто бы отнюдь не искали и не находили лишь постепенно и путем ошибок, но что они — божественного происхождения и явились на землю все сразу и во всем совершенстве, без всякой истории, как чудо, как небесный дар... И другая стена — *традиция*: утверждают, что закон существовал с незапамятных времен, так что сомневаться в нем — неблагочестиво, преступно по отношению к предкам. Авторитет закона обосновывают такими положениями: бог дал, предки жили по закону... Высшее благоразумие такой процедуры заключается в следующем намерении: постепенно, шаг за шагом, отдалять, оттеснять сознание от жизни — от жизни правильной, понятой как правильная (то есть *доказанной* на основании колоссального и придиричиво процеженного опыта), так, чтобы достигался полный автоматизм инстинкта, — а это предпосылка любого мастерства, любого совершенства в искусстве жить. Составлять кодекс, подобный законам Ману, — значит признавать за народом право сделаться мастером и обрести совершенство — признавать его притязания на высочайшее искусство жить. Для этого *жизнь должна перестать быть сознательной* — цель всякой святой лжи... *Кастовая иерархия* (высший, над всем царящий закон) лишь освящает *порядок природы*, первостепенный естественный закон, над которым не властны ни произвол, ни какая-нибудь «современная идея». Во всяком здоровом обществе различаются и обуславливают друг друга три типа с разными в физиологическом смысле тяготениями центров тяжести — у каждого своя гигиена, своя сфера труда, свое особое мастерство и чувство совершенства. Не Ману, а природа разделяет людей духовных по преимуществу, людей по преимуществу мышечных, с сильным темпераментом и, наконец, третьих, не выдающихся ни в одном, ни в другом, посредственных. Третьи — большое число, а первые и вторые — элита. Высшая каста — назову их «теми, кого всех меньше», — будучи

совершенной, обладает и преимущественными правами тех, кого меньше всех, — среди этих прав привилегия воплощать на земле счастье, красоту и благо. Лишь наиболее духовным разрешена красота, разрешено прекрасное: лишь у них доброта не слабость. *Pulchrum est paucorum hominum* (красота — дело немногих людей, *лат.*): благое — это привилегия. Зато дурные манеры или пессимистический взгляд (глаз, все *безобразный*) никому не воспрещены так, как им, — не говоря уж о возмущении тем, как вообще выглядят вещи в этом мире. Возмущаться — привилегия чандалы; тоже и пессимизм. «*Мир совершенен — так* говорит инстинкт самых духовных, инстинкт Да, — само несовершенство, все, что ниже нас, дистанция, пафос дистанции, даже возмущение чандалы — все это тоже относится к совершенству». Наиболее духовные — а они *самые крепкие* — обретают свое счастье в том, что грозило бы гибелью другим. — в лабиринте в жестокости по отношению к себе и другим, в эксперименте; самообуздание им в радость; аскетизм становится в них природой, потребностью, инстинктом. Тяжесть задач — их привилегия, играть тяжестями, которые раздавят других, для них *отдых*... Познание — одна из форм аскетизма... Нет более почтенной породы людей, но нет и более радостной и достойной любви, — одно не исключает другого. Они господствуют не потому, что хотят, а потому, что они — господа; они не вольны быть вторыми... Вторые — это стражи права, устроители безопасности и порядка, это благородные воины, это прежде всего *царь* — высшая формула воина, судии, блюстителя закона. Вторые — исполнители, ближние самых духовных, берущие на себя все *грубо-материальное* в трудах правления, — их дружина, их правая рука, их ученики и последователи.... И во всем, повторим, нет ничего произвольного, ничего надуманного, искусственного; все *иное* — искусственная постройка, а тогда растоптана природа... Порядок каст, *иерархия*, лишь формулирует высший закон самой жизни; различать три типа необходимо для того, чтобы поддерживать жизнь общества, обеспечивать существование все более высоких и наивысших типов человека: *неравенство* прав — первое условие для того, чтобы существовали права... Право — значит преимущественное право, привилегия. У всякого свое бытие — и свои преимущественные права. Не будем недооценивать права

посредственностей. Чем *выше*, тем тяжелее жить, — холод усиливается, возрастает ответственность. Высокая культура всегда строится как пирамида: основание широко, предпосылка целого — консолидированная, крепкая и здоровая посредственность. Ремесло, торговля, земледелие, *наука*, большая часть искусств, короче, вся совокупность профессиональной деятельности, — все это сочетается лишь со средним уровнем умений и желаний; все подобные занятия были бы неуместны для человека исключительного, — необходимый инстинкт противоречил бы и аристократизму, и анархизму. Что ты общественно полезен, что ты и функция и колесико, предопределено природой: *не* общество, а то *счастье*, на какое только и способно подавляющее большинство людей, превращает посредственность в разумную машину. Для посредственности быть посредственностью счастье; быть мастером в чем-то одном, быть специалистом — к этому влечет природный инстинкт. Совершенно недостойно сколько-нибудь глубокого ума видеть в посредственности, как таковой, некий упрек. Посредственность сама по себе есть *первое* условие того, чтобы существовали исключения, — посредственностью обусловлена культура в ее высоком развитии. Исключительный человек более чутко и нежно обходится с посредственными, нежели с собой и себе подобными, и это не просто деликатность, — это *долг*. Кого больше всего ненавижу я среди нынешней черни? Апостолов чандалы, — они подрывают инстинкт рабочего с его малым бытием, с его радостями, с его способностью довольствоваться немногим, она распаляют в нем зависть, учат мщению... Не в неравенстве прав бесправие, а в претензиях на «*равные*» права... *Что дурно?* Но я уже сказал: дурно все, что идет от зависти, слабости, *мстительности*... Анархист, христианин⁵³ — одного поля ягода...

58

И верно, не все равно, ради, чего лгать, — укрепляешь ты или *разрушаешь*. Между *христианином* и *анархистом* можно смело ставить знак равенства — и цели их, и инстинкт — все направлено лишь на разрушение. Доказательство читайте в истории — она приводит его с ужасающей ясностью. Мы только что

познакомились с религиозным законодательством, целью которого было «увековечить» наивысшее условие того, чтобы жизнь цвела, грандиозную организацию общества, — а христианство нашло свое призвание в том, чтобы как раз покончить с такой организацией — *именно потому, что жизнь в ней цвела*. Там надо было заложить на пользу грядущих поколений разумный урожай длительных экспериментов и долгих неурядиц, собрав его по возможности полно, изобильно, без потерь, — здесь, напротив, единым махом, неожиданно-негаданно, *отравили* весь урожай... Великолепнейшая из всех достигнутых донныне (в условиях неблагоприятных) форм организации, *imperium Romanum*, стоявшая *aere perennius* (долговечнее меди, *лат.*), — в сравнении с нею все прочее частично, бесталанно, все любительская работа, — и вот святые анархисты сочли делом «благочестивым» разрушение «мира», то есть империи, пока все не было перевернуто ими вверх дном и германцы с прочими хамами не овладели всем... И христианин, и анархист — оба *decadents*, оба способны только разрушать, отравлять, губить, пить чужие соки, кровь; тот и другой воплощают инстинкт *смертельной ненависти* ко всему прочному и великому, долговечному, дарующему жизни будущее... Христианство — вампир Римской империи; оно единым махом перечеркнули великий подвиг римлян, готовивших почву для великой культуры, которая уже *располагала бы временем*... Неужели это по-прежнему непонятно? *Imperium Romanum*, каким мы знаем его, каким все лучше узнаем по истории римских провинций, это поразительнейшее творение в монументальном стиле, — оно было только началом, строительство было рассчитано на века, которые оправдали и подтвердили бы его... С тех пор так не строили — не мечтали строить так, *sub specie aeterni* (под знаком вечности, *лат.*)!.. Организация была столь крепкой, что выносила и дурных императоров: случайной личности ничего не поделаться с таким замыслом, — вот самый *первый* принцип архитектуры большого стиля. Но она была недостаточно прочной, чтобы противостоять наихудшему виду порчи — христианину... Нечисть скрытно, неслышно подкрадывалась в ночной крошечной тьме к каждому, тянула его соки, отнимая серьезный взгляд на *истину* вещей, отнимая инстинкт *реальности*: шайка трусли-

вых, медоточивых и женоподобных разбойников постепенно, незаметно уводила с колоссальной стройки «души» самых ценных, мужественно-благородных людей, для которых цели Рима были делом всей их жизни, их пафоса, их гордости. Ханжеские происки, тайные сходы, мрачные понятия вроде ада или невинной жертвы — или *unio mystica* (мистическое единение, *лат.*) кровопития, — а прежде всего медленно раздуваемое пламя мщения, мстительность чандалы, — вот что сделалось господином над Римом: та самая разновидность религии, с которой, еще до рождения ее, вел борьбу Эпикур. Читайте Лукреция ⁵⁴ и вы поймете, против чего боролся Эпикур — не против язычества, а против «христианства», я хочу сказать — против растления душ понятиями вины, кары и бессмертия... Он боролся с «подпольными» культами, со всем скрытым христианством: отрицать бессмертие и в те времена было уже настоящим *спасением*... И Эпикур победил бы, всякий уважающий себя человек в Римской империи был эпикурейцем, — *но тут явился Павел*... Павел, эта ставшая плотью и духом ненависть чандалы, ненависть к «миру», этот иудей, этот вечный жид *par excellence*... Вот о чем он догадался — он догадался, как, опершись на малозаметное сектантское движение христиан, отколовшихся от иудаизма, разжечь «мировой пожар», как, воспользовавшись символом «распятого бога», постепенно сложить в колоссальное воинство все пресмыкающееся по земле, все тайно бунтующее — все наследие анархических беспорядков в Римской империи. «Спасение от иудеев» ⁵⁵... Христианство как формула — превзойти любые подземные культы, культ Озириса, Великой матери богов, культ Митры ⁵⁶, превзойти и сложить их: вот что понял Павел, вот в чем его гений. Инстинкт столь уверенно вел его, что он, безжалостно насилуя истину, вложил в уста сочиненному им «спасителю» (и не только в уста) все представления, какими способны были увлекать религии чандалы, — он превратил своего «спасителя» в нечто понятное даже и жрецу Митры... Вот в чем была суть «Дамаска» ⁵⁷, мгновенного обращения: Павел понял, что *нужна* вера в бессмертие, чтобы отнять ценность у «мира», — вооружившись понятием «ада», станешь господином даже над Римом, «мир иной» *убьет жизнь*... Нигилист/христ... — вот была бы рифма, и не только рифма...

Весь труд античного мира — все *напрасно*: не нахожу слов, чтобы выразить чувство ужаса, какое охватывает меня... А ведь то была лишь предварительная работа, гранитным самосознанием был заложен лишь самый фундамент для труда тысячелетий, — и весь смысл античного мира напрасен?!.. Для чего жили греки! Для чего жили римляне?!.. Уже были созданы все предпосылки ученой культуры, все научные *методы*, уже сложилось великое, несравненное искусство хорошего чтения, — без этого немислима традиция культуры, единство науки; естествознание в союзе с математикой и механикой развивались наилучшим образом; *чувство факта*, самое главное и ценное из чувств, создало целые школы и имело за собой века традиции! Понятно ли это? В руках уже было все *существенное* — оставалось приступить к работе: ведь методы — надо неустанно твердить это — методы — главное, самое трудное, то, чему дольше всего противятся привычка и лень. Все завоеванное нами сегодня, все завоеванное ценой несказанного самообуздания — потому что дурные инстинкты, христианские инстинкты, все равно сидят еще в каждом из нас, — все завоеванное вновь — независимый взгляд на реальность, терпеливость, осторожность и серьезность в самом малом, *честность и порядочность* познания — все это было, все это уже было две тысячи лет назад! А сверх того еще тонкий такт и вкус! Никакой дрессировки мозгов! Никакой «немецкой» культуры с манерами хама! Нет, такт и вкус — в теле, в жесте, инстинкте, одним словом, в самой реальности... Все напрасно! Мгновение, и от всего осталось одно воспоминание!.. Греки! Римляне! Благородство инстинкта, вкус, методичность исследования, гений организации, гений управления, вера в будущее, *воля* к грядущему, великое Да, произнесенное всему на свете, — и все это зримо, зримо как *imperium Romanum*, зримо для всех чувств, монументальный стиль уже не просто искусство, а реальность, истина, *жизнь*... И все это вдруг засыпано, разрушено — и не стихийным бедствием! Растоптано — и не германцами, не их тяжелым сапогом! Нет, все поперано хитрыми, скрытными, незаметными вампирами без кровинки в лице! И не победили они — просто выпили всю кровь!.. Коварная мститель-

ность, мелочная завистливость возобладали! Все жалкое, страждущее, обуреваемое скверными чувствами, все гетто души — все это во мгновение ока всплыло *наверх!*.. Почитайте кого-нибудь из христианских агитаторов, пусть то будет, например, святой Августин⁵⁸, и вы поймете, вы *почуете*, что за грязные личности вылезли на поверхность. Мы обманулись бы, предположив неразумность в вождях христианского движения, — ох, как они умны, умны до святости, эти господа отцы церкви! Им недостает совсем иного. Природа пренебрегла ими — она забыла придать им толику честных, благопристойных инстинктов, инстинкт *чистоплотности*... Да между нами, они вовсе и не мужчины... Ислам презирает христианство, и по праву, тысячу раз по праву: исламу требуются *мужси*...

60

Христианство лишило нас урожая античной культуры. Позднее отняло у нас жатву культуры *ислама*. Чудесный мир мавританской культуры Испании⁵⁹ — он по сути родственнее нам, он больше говорит нашим чувствам, нашему вкусу, чем Греция и Рим, и этот мир был *растоптан* (я уж не говорю, какими ногами), и почему? А потому, что он был обязан своим возникновением мужским инстинктам, потому, что он говорил Да жизни — жизни со всеми редкостными и утонченными прелестями мавританской культуры!.. Потом крестоносцы сражались с культурой, перед которой им приличнее было бы пасть ниц — в сравнении с нею и наш XIX век, должно быть, все еще слишком бедный, слишком «поздний»... Конечно, им хотелось добычи, а Восток был богат... Давайте смотреть непредвзято! Крестовые походы — то же пиратство, чуть повыше классом, а больше ничего! Тут немецкое дворянство, то есть по сути дела аристократия викингов, чувствовала себя в своей стихии; церковь доподлинно знала, для чего немецкое дворянство существует на свете: швейцарская гвардия церкви⁶⁰ испокон веку состояла на службе ее дурных инстинктов, но *платили ей хорошо*... Церковь вела ожесточенную войну со всем благородным, что только ни есть на земле, с помощью немецких мечей, немецкой крови, немецкого мужества! Сколько тут наболевших вопросов!

В истории более высокой культуры *почти* никогда не встречаешь немецкого аристократа; нетрудно догадаться, почему... Христианство, алкоголь — два *главных* средства порчи... Тут будто бы и не было выбора: есть ислам и христианство, араб и иудей. Решение задано; никто не волен выбирать. Либо ты чандала, либо нет... «Война с Римом, война не на жизнь, а на смерть! Мир, дружба с исламом», — вот как чувствовал, вот как *поступал* великий вольнодумец, гений среди немецких императоров, Фридрих II ⁶¹. Как?! Неужели немец должен быть гением, должен быть вольнодумцем для того, чтобы испытывать *приличные* чувства? Не понимаю, как немцы могли когда-либо чувствовать *по-христиански*...

61

Мы вынуждены коснуться здесь другой материи, в тысячу раз более болезненной для немца. Немцы лишили Европу последнего великого урожая культуры — урожая *Ренессанса*. Его надо было сберечь для Европы. Понимаем ли мы в конце концов, хотим ли понимать, чем был Ренессанс? *Переоценкой христианских ценностей*, попыткой присудить победу *обратному* им, ценностям *аристократическим*, попыткой, предпринятой со всеми средствами, всеми инстинктами, всем гением... До сих пор была только одна такая великая война и не было времени, когда бы вопросы ставились столь решительно, — и *мой* вопрос тоже задан Ренессансом, — никогда до сих пор наступление не велось прямее, по всему фронту и с нацеленностью в самый центр! Чтобы наступать в решающем месте, возвести на трон благородные ценности, то есть внести их в самый инстинкт, в глубинные потребности и желания восседающих на престоле... Вижу перед собой одну *возможность*, — и она выступает в неземном блеске и волшебной игре красок, кажется, что она расцветает трепетными нюансами утонченной красоты и творит ее искусство столь божественное, столь чертовски божественное, что напрасно роешься в тысячелетиях, отыскивая вторую такую возможность; вижу зрелище столь многомысленное, столь чудесно парадоксальное, что и у богов Олимпа был бы повод разразиться своим бессмертным смехом. Вот это зрелище: *Чезаре Борджа — папа*... Вы поняли меня?.. Ну хорошо,

вот была бы победа, какой алкаю ныне... Сим было бы *упразднено* христианство!.. А что произошло вместо этого? Немец-монах по имени Лютер прибыл в Рим. И этот монах, со всеми мстительными инстинктами жреца-неудачника, засевавшими в теле, возмутился в Риме *против* Ренессанса... Вместо того чтобы с глубокой благодарностью уразумевать в душе то чудовищно-колоссальное, что совершалось, — а именно преодоление христианства в самом его средоточии, — он лишь питал этим зрелищем свою ненависть. Религиозный человек думает только о себе... Лютер увидел *порчу* папства, тогда как можно было осязать руками обратное: древняя порча, *peccatum originale* (первородный грех, *лат.*), христианство, уже не восседало на троне пап! А восседала жизнь! Торжество жизни! Великое Да, обращенное ко всему новому, прекрасному, дерзновенному!.. И Лютер *восстановил церковь* — он объявил ей войну... Ренессанс — событие, лишенное смысла, великое Напрасно!.. Ах, эти немцы, во что они нам встали! Любое «Напрасно» — дело рук немцев... Реформация; Лейбниц; Кант и так называемая немецкая философия; «освободительные» войны; империя — каждый раз новая «напрасность» чего-то уже народившегося, а теперь *безвозвратно утраченного*... Признаюсь: они мои враги, эти немцы; презираю в них нечистоплотность понятий и ценностей, презираю их боязнь прямого и честного Да и Нет. За тысячу лет они все залапали и сваляли, чего ни касались; любая половинчатость, любая трехчетвертность, все недуги Европы — все на их совести; на их совести и самое грязное христианство, самое неизлечимое, самое неопровержимое, — протестантизм... Если людям не удастся справиться с христианством, виноваты будут *немцы*...

62

На этом я кончаю и выношу приговор. Я *осуждаю* христианство, я выдвигаю против христианской церкви самое страшное обвинение, какое когда-либо звучало в устах обвинителя. Она для меня худшая из всех мыслимых порч, она обладала волей к самой ужасной, самой крайней порче. Христианская церковь не пощадила ничего и испортила все, каждую ценность она обесценила, каждую истину обратила в ложь, всякую прямоту — в душевную

низость. Попробуйте еще говорить о ее благой, «гуманной» миссии! Устранять беды не в ее интересах, она жила бедами, она нуждалась в бедствиях, чтобы утвердиться навечно... Вот червь греха — этой-то бедой лишь церковь наградила человечество!.. А «равенство душ перед богом»? Эта ложь, этот *предлог* для ганцунес подлых людей, эта взрывчатка, обратившаяся теперь в революцию, современную идею и принцип гибели всего общественного правопорядка... *христианский* динамит... Благая, «гуманная» миссия христианства! Вырастить из *humanitas* (человечество, *лат.*)⁶² противоречие самому себе, искусство самооскопления, волю к лжи любой ценою, отвращение ко всем благим и пристойным инстинктам, презрение к ним! Вот вам гуманная миссия!.. Паразитизм — *единственная* манера поведения; чахоточные идеалы «святости» и высасывание крови до последней капли, с которой уходит вся любовь, вся надежда; «мир иной» — воля к отрицанию всякой реальности; крест — опознавательный знак подпольного, самого подпольного заговора, какой когда-либо существовал, — заговора против здоровья, красоты и стройности, смелости, ума и духа, против душевной *доброты, против* самой *жизни*... Это вечное обвинение напишу на всех стенах, напишу всюду, где только есть стены, — у меня буквы, от которых прозреют и слепцы... Именую христианство одним сплошным великим проклятием, одной-единственной порчей, одним сплошным инстинктом мщения, для которого нет средств слишком *мелких*, тайных, ядовитых, слишком подпольных; именую христианство одним-единственным несмываемым — позорным пятном на теле человечества... А мы-то ведем летосчисление по *dies nefastus* (неблагой день, *лат.*)*, с которого началась вся фатальность, — по первому дню христианства!.. *Отчего же не по его последнему дню?.. Отчего не по сегодняшнему?..* Переоценка всех ценностей!..

ПРИМЕЧАНИЯ

Ф.НИЦШЕ. АНТИХРИСТИАНИН

Фридрих Вильгельм Ницше родился в 1844 г. в местечке Рёккен в Тюрингии, входившей в то время в состав Пруссии. Отец Ницше был протестантским священником, мать — дочерью пастора. Семейная легенда гласила о славянском происхождении рода Ницше, восходившего якобы к польскому графу Ницскому, протестанту, покинувшему Польшу во времена контрреформации. После смерти отца в 1849 г. семейство перебирается в Наумбург, где Фридрих Ницше поступает в гимназию. Домашнее воспитание, пронизанное духом протестантского благочестия, в окружении матери, сестры, теток, наложило отпечаток на Ницше разве что тем, что он с детства хорошо знал Библию, хорошо играл на фортепиано и знал немецкую музыку от Баха и Генделя до Гайдна и Моцарта.

Уже в гимназических сочинениях Ницше виден незаурядный литературный талант. Появляются и первые сомнения в достоверности, священного писания. Аристократическая гимназия Пфорта давала основательное образование, особенно в области классической филологии. Неудивителен поэтому выбор Ницше: хотя в Боннском университете он сначала, следуя семейной традиции, записался на теологический факультет, но быстро сменил богословие на классическую филологию. Вслед за своим профессором, известным филологом Ф. В. Ричлем, он перебирается в Лейпциг, где и заканчивает университет. Будучи студентом, Ницше пишет настолько квалифицированные исследования (о Феогниде, Симониде, Диогене Лаэртском), что Ричль рекомендует еще не окончившего университетский курс Ницше на место профессора классической филологии в Базельском университете. Сдав экзамены, быстро получив докторскую степень за уже опубликованные студенческие работы, Ницше перебирается в Базель.

С 1869 г. он преподавал классическую филологию, принял швейцарское гражданство; последнее помешало ему принять участие во франко-прусской войне — он смог стать лишь волонтером в санитарном отряде, но вскоре вынужден был покинуть действующую армию с расстроенным здоровьем и неприязнью к бисмарковскому рейху. С 1873 г. появляются первые симптомы болезни, которая заставила его в 1879 г. оставить преподавание. Ницше умер в Веймаре в 1900 г.

Устами своего Заратустры Ницше говорил о «трех превращениях духа: о том, как дух сделался верблюдом и верблюд львом и, наконец, лев дитятей» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Спб., 1913, с. 43). Верблюд тащит на себе весь груз человеческой культуры, это «выносливый дух», навьюченный всем тем, что было сделано ранее, приучающий себя к почитанию самого совершенного. Но путь верблюда ведет в пустыню: тот, кто ограничился усвоением сотворенных другими образцов, — бесплоден. «В безлюднейшей пустыне» совершается превращение верблюда во льва: «свободу хочет он добыть себе и стать господином в своей собственной пустыне». Лев яростно отрицает тысячелетние ценности, завоевывает себе право создавать собственные. Но ему нужно стать ребенком, дитятей, чтобы творить новые ценности в невинности и забвении в бесконечной священной игре.

Эта притча во многом автобиографична, творчество Ницше обычно подразделяют на три периода. В первый период он совмещает занятия классической филологией и историей античной философии с увлечением философией Шопенгауэра и музыкой Рихарда Вагнера (дружба с последним оказала немалое влияние на молодого Ницше). Первое произведение — «Рождение трагедии из духа музыки», вызвавшее резкие возражения со стороны академической филологии, уже содержит в себе ряд основополагающих для творчества мыслителя идей, хотя в главном он следует за Шопенгауэром. Эта работа до сих пор сохранила известное значение, поскольку проведенное Ницше противопоставление «дионисийского» и «аполлоновского» начал в искусстве с тех пор не раз воспроизводилось в европейской философии. Не менее важным для будущих воззрений Ницше было противопоставление Диониса и Сократа, античного и христианского мирозерцаний,

воли и рассудка, жизни и культуры. Деление на три периода все же условно: уже в первой работе содержатся многие идеи позднейших произведений Ницше. Преклонение перед греческой архаикой, духовный аристократизм, переходящий в откровенную проповедь «сверхчеловека», учение о жизни как иррациональном становлении, порыве, воле — таковы общие черты его учения во все периоды.

Но и постепенные изменения в кругу идей Ницше не вызывают сомнений. К концу 70х годов он отходит и от Шопенгауэра, и от Вагнера. Пессимизм Шопенгауэра оценивается им как «декадентство», в соединении германского национализма и романтизированного христианства («Парсифаль» Вагнера) он видит лицемерие.

Отход от традиций немецкого романтизма, интерес к естествознанию характерны для второго периода творчества Ницше. Начиная с работы «Человеческое, слишком человеческое» (1878), он ведет критику оснований западноевропейской культуры. В таких работах, как «Странник и его тень», «Утренняя заря», «Веселая наука», он сводит счеты с кумирами XIX в., пытается установить психологические корни моральных ценностей, В связи с этими исследованиями появляется центральное понятие его доктрины — «воля к власти».

В августе 1881 г. во внутреннем мире Ницше происходит резкая перемена. Трудно сказать, что за «откровение» его посетило; известно только, что с этого времени в учении Ницше соединяются идеи о «воле к власти», «вечном возвращении» и «сверхчеловеке». Начинается разработка собственного философского учения. С 1883 по 1884 г. он пишет «Так говорил Заратустра», в 1886 г. выходит работа «По ту сторону добра и зла», в 1887 г. — «Генеалогия морали». Ницше начинает подготовку фундаментального труда, который должен был бы вместить в себя всю его философию. Позднее подготовительные наброски такого труда под названием «Воля к власти» были изданы сестрой Ницше — Элизабет Фёрстер-Ницше. Долгое время эта книга считалась главным его сочинением, но на деле представляла собой тенденциозную фальсификацию: разрозненные записи Ницше были скомпонованы так, чтобы Ницше мог выглядеть идеологом германского национализма, а впоследствии, опять-таки не без помощи сестры, и герман-

ского нацизма. Необходимо было основательно исказить его учение, чтобы сделать из него «предтечу» нацизма.

В действительности такого труда, как «Воля к власти», никогда не существовало. В 1888 г. у него сложился следующий план книги «Переоценка всех ценностей»: Книга первая. Антихристианин. Опыт критики христианства. Книга вторая. Вольный дух: критика философии как нигилистического движения. Книга третья. Имморалист: критика невежества самого фатального рода, повседневной морали. Книга четвертая. Дионис: философия вечного возвращения.

Таким образом, «Антихристианин» является первой и единственной законченной частью главного труда Ницше. Наряду с «Антихристианином» Ницше в 1888 г. создает необычайно быстро ряд произведений: «Сумерки кумиров», «Случай Вагнера», «Ессе Номо».

«Антихристианин» был написан Ницше в сентябре 1888 г. Немецкое *Antichrist* двусмысленно: это и «антихристианин» и «Антихрист», а потому переводы на другие языки, в том числе и на русский, выходили то с одним, то с другим названием (перевод «Антихристианин», однако, точнее передает мысль Ницше). Христу противопоставляется Дионис, а не Люцифер, хотя в сознании Ницше присутствовал и образ Антихриста, царство которого возвещалось в следующем весьма характерном наброске (листок был приклеен самим Ницше к рукописи работы):

«Закон против христианства»

издан в День Спасения, первый день Первого Года
(30 сентября 1888 г. ложного календаря).

Смертельная война пороку: порок есть христианство.

Тезис первый. Порочность есть всякого рода противоестественность. Порочнейшим человеком является священник, он учит противоестественному. Против священника нужны не доводы, а каторга.

Тезис второй. Всякое участие в богослужении есть покушение на общественную нравственность. Нужно быть суровее

к протестантам, чем к католикам, суровее к либеральным протестантам, чем к правоверным. Чем ближе к науке принимающий участие в христианской службе, тем он преступнее. Следовательно, преступником из преступников является философ.

Тезис третий Достойные проклятия места, где христианство высиживало свои яйца-базилики, должны быть сровнены с землей. Как *безумные* места Земли они должны стать ужасом для всего мира. Там должно разводить ядовитых гадов.

Тезис четвертый. Проповедь целомудрия есть публичное побуждение к противоестественности. Любое презрение к половой жизни, любое загрязнение ее понятием «нечистое» есть грех против святого духа жизни.

Тезис пятый. Запрещается есть за одним столом со священником: этим человек исключает себя из порядочного общества. Священник — это наш чандала — должен быть объявлен вне закона, его должно морить голодом, гнать во всякого рода пустыни.

Тезис шестой. Должно называть священную историю теми именами, каковых она заслуживает, а именно *проклятая* история; должно пользоваться словами «бог», «спасение», «избавитель» как ругательствами, клеймом преступника.

Тезис седьмой. Все остальное следует из вышеизложенного
Антихрист».

Этот документ дает известное представление о ненависти Ницше к христианству, хотя и этот первый «закон» Антихриста, и вся работа «Антихристианин» все же не рисуют полной картины отношения Ницше к противопоставлению Христу — Диониса, спасению — «вечного возвращения», состраданию — страдания, христианскому «обожению» — «сверхчеловека». Основанием антихристианства Ницше является его онтология (учение о «воле к власти» и становлении), теория познания («перспективизм») и этика («переоценка всех ценностей», «сверхчеловек»). Христианству противопоставля-

ется миф о «вечном возвращении». Ницше отвергает освящаемые религией моральные ценности: «Вы называете это саморазложением бога; однако это только линька: он сбрасывает свою моральную шкуру! И вы скоро должны его увидеть по ту сторону добра и зла!» Таким образом, в «Антихристианине» только намечены основные положения ницшеанской философии и критика христианства является лишь одним из элементов учения Ницше.

Перевод выполнен А. В. Михайловым по изданию: *Nietzsche F. Werke*. Bd. VIII, Leipzig, 1906, S. 212—314.

¹ *Заратустра* (Заратуштра) — речь идет не о реформаторе иранской религии (время его жизни относят предположительно к VII—1-й половине VI вв. до н. э.), создавшем дуалистическое учение о вечной борьбе доброго и злого начала (Ахурамазда и Анхра-Майнью), а о герое книги Ницше «Так говорил Заратустра», то есть о пророке «вечного возвращения» и «сверхчеловека», «сокрушителя скрижалей» всех существующих моральных ценностей.

² *Лабиринт* — в античной мифологии построенное Дедалом по приказу царя Миноса сооружение со сложным и запутанным планом, в котором был скрыт от глаз смертных чудовищный человек-бык Минотавр. Его убивает герой Тесей, который выбирается затем из Лабиринта с помощью «нити Ариадны». Во многих произведениях Ницше встречаются связанные друг с другом образы Лабиринта, Тесея, Ариадны и Диониса, справляющего свадьбу с Ариадной после того, как она была оставлена Тесеем на острове Наксос. Эти образы использовались Ницше для символической передачи главных идей его учения (Тесей — «высший человек», не выполняющий своего назначения; «сверхчеловек» как порождение брака Диониса и Ариадны и т. д.). В то же время они имели для Ницше и личный смысл. Так, Ариадна ассоциировалась с Козимой Вагнер, свои последние — уже полубезумные — письма он подписывал «Дионис».

³ *Семикратный опыт одиночества* — опыт семи одиночеств — переосмысленный Ницше образ из Апокалипсиса — «И когда он снял седьмую печать, сделалось безмолвие на небе...» (Откр. 8:1).

Подобно тому как агнец снимает с книги Откровения все семь печатей, так и Заратустра, сняв шесть из них, готовится к тому, чтобы в одиночестве снять оставшуюся седьмую печать. Поэтическая разработка данного образа — в стихотворении Ницше «Знаки огня».

⁴ *Гиперборейцы*, или гипербореи — мифический народ, живущий в волшебной стране на далеком Севере, за пределами царства северного ветра Борея (отсюда название). Гипербореи живут при свете вечного дня, в блаженстве, не зная ни болезни, ни смерти, проводя свою жизнь в песнопениях и танцах среди священных полей и лесов. Это царство Аполлона, в котором он проводит зимние месяцы. В поздних удах Ницше уже нет прежнего противопоставления аполлоновского и дионисийского начал; теперь именем Дионис обозначается мироощущение, включающее в себя оба эти начала. Идеализированная архаическая Греция противопоставляется христианству.

⁵ *Современный человек*. Гневные обличения Ницше направлены против всей современности, рождающей «последнего человека»: «презреннейшего человека, который уже не сможет презирать себя», который все делает мелким, живет «маленькими удовольствиями» стадного животного. Современники — жители «страны культуры», позаимствовавшие у всех народов и эпох различные идеалы и ценности. «Все времена и народы, разноцветные, смотрят из-под покровов ваших: все обычаи и верования говорят беспорядочно в жестах ваших. Если бы кто совлек с вас одеяния и покровы, краски и жесты: у него осталось бы ровно столько, чтобы пугать птиц» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Спб., 1913, с. 146).

⁶ *Добродетель в стиле Ренессанса, virtù*. Ницше отождествлял ренессансное понимание добродетели с ее трактовкой в греческой архаике («калокагатия»), когда между «добрым» и «прекрасным», моральным и эстетическим отсутствовала четкая граница. Прекрасное лицо или телосложение могло считаться свидетельством прекрасной души. Только с Сократа, по мнению Ницше, моральные ценности были противопоставлены «жизни», которая в результате

была обесценена. Произошло «удвоение мира», появилось трансцендентное царство ценностей. Но становление «невинно», оно «стоит по ту сторону добра и зла», а потому и добродетель должна быть без «моралина». Добродетелью становится самоутверждение жизни, воля к власти.

⁷ Учение Ницше о воле к власти, непрерывной «войне» в природе и обществе возникло под несомненным влиянием эволюционизма Ламарка и Дарвина. Концепция «сверхчеловека» и мораль, гласящая: «падающего — толкни», многими чертами напоминают социал-дарвинистскую теорию второй половины XIX в. Вместе с тем Ницше неоднократно указывал на свои расхождения с концепцией «естественного отбора» и вообще отрицал наличие эволюции в живой природе. Тем более неприемлемой была для него доктрина общественного прогресса. Ни в природе, ни в обществе, с точки зрения Ницше, нет «естественного отбора» лучших и сильнейших («Не нужно путать природу с Мальтусом», — писал он в «Сумерках кумиров»). «Естественный отбор» способствует не «лучшим», а «наихудшим», «стаду», которое умеет приспособляться, побеждает большим числом, хитростью. «Высшие люди» — всегда счастливые исключения, а не результат эволюции.

⁸ *Паскаль*. Отношение к великому французскому ученому и философу Блезу Паскалю (1623—1662) было у Ницше двойственным. Несомненно влияние на него французских моралистов XVII в., в том числе и Паскаля, особенно в понимании человеческой психологии. Ницше писал, что Паскаль умер слишком рано, «чтобы иметь возможность из глубины своей великолепной и горестной души осмеять христианство, как он успел осмеять иезуитов». Предсказание вряд ли точное, живи Паскаль дольше, он скорее всего закончил бы свою «Апологию христианства». Паскаль был для Ницше и примером того, как христианство «совращает» высших людей, делает их «декадентами». Паскаль, писавший о человеческом «ничтожестве», о «порче» всей человеческой природы в результате грехопадения, искупаемой лишь благодатью, является очевидным оппонентом Ницше, а потому он заявляет о «порче» разума самого Паскаля христианством. Подробнее он писал

о Паскале в книге «По ту сторону добра и зла», перед созданием которой внимательно изучал как произведения Паскаля, так и исследование Сент-Бёва «Пор-Рояль», в котором подробно излагается биография французского мыслителя.

⁹ *Декаданс* понимается Ницше не только как совокупность явлений в культуре конца XIX в. Литературно-художественный декаданс сам является порождением нигилизма, умственного и физического вырождения «высших людей» европейской цивилизации. Декаданс — это победа слабых над сильными, триумф «рабской морали», умерщвление воли, хаотическая спутанность инстинктов и страстей. Вместо того чтобы действовать, декадент, жертва излишней чувствительности, стремится избавиться от страданий в опьянении или с помощью наркотиков; но страдания могут уменьшать и «искусство для искусства», и социальные реформы. В мстительной злобе декадент становится анархистом, разрушителем общества.

¹⁰ *Воля к власти* — центральное понятие ницшеанства. Пытаясь свести различные качественные состояния психики (инстинкты, эмоции, интеллект и т. д.) к какому-то единому основанию, Ницше приходит к понятию «воля к власти». Сила импульсов, то есть количественные различия, лежит в основе качественных различий. В деятельности великого полководца, в творчестве художника или учёного воля к власти максимальна, поскольку здесь предельно выражены самообладание, самопреодоление. Власть над собою выше, чем власть над другими. От психологической трактовки воли к власти Ницше переходит к онтологической ее интерпретации. Весь космос понимается им как непрерывная борьба «квантов власти», каждый из которых стремится к господству над всеми остальными, желает стать организующим центром всего мира. Социальные по сути своей отношения господства и подчинения переносятся на весь мир, тогда как собственно социальный мир понимается как вечная война соперничающих волей.

¹¹ Противопоставление страдания и сострадания является одним из центральных положений Ницше. Страдание способствует

самопреодолению (*Selbstüberwindung*), росту власти над самим собой; высшее здоровье заключается в способности преодолевать болезнь и боль. Сострадание, напротив, расслабляет, уменьшает «волю к власти». Ср.: «Ах, где в мире совершались большие безумства, чем у сострадательных? И что в мире причиняло большие страдания, чем безумства сострадательных? Горе всем любящим, еще не достигшим такой высоты, которая выше сострадания их! Так говорил мне однажды дьявол: «даже у бога есть ад свой: это любовь его к людям». А недавно слышал я, как говорил он: «Бог умер, из-за сострадания к людям умер бог» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра, с. 113). Христианство есть религия милосердия, сострадания; собственное дионисийство Ницше провозглашает религией страдания и жизнеутверждения («великого Да жизни»).

¹² *Шопенгауэр* Артур (1788—1860) — немецкий философ, создатель учения о «мире как воле и представлении». Учение о темной, иррациональной «мировой воле» послужило важнейшим источником понятия «воля к власти» Ницше. Однако Ницше радикально изменил как трактовку воли (не «воля к жизни», а «воля к власти», не единая мировая воля, а плюрализм волей), так и всю совокупность социально-этических выводов из этого учения. Шопенгауэр с его пессимизмом, пониманием жизни как мира страдания, отречение от которого — цель философа, становится для Ницше образцом «пассивного нигилизма», «европейского буддизма»; этика сострадания Шопенгауэра подвергается резкой критике наряду с христианской этикой милосердия.

¹³ *Нигилизм.* Термин «нигилизм» Ницше позаимствовал у французского писателя Поля Бурже, который в свою очередь взял его у Тургенева. У Ницше «нигилизм» обозначает потерю всех ценностей, ведущую к декадансу, вырождению человечества. Нигилизм (от *лат.* nihil — ничто) ведет к потере смысла существования: «Высшие ценности обесцениваются. Нет цели, нет ответа на вопрос: «Зачем?»» (*Ницше Ф.* Воля к власти, 11, 43). Ницше начинает историю европейского нигилизма с идеалистической философии Сократа и Платона, в которой над дионисийским становлением жизни возвысился мир идей; христианство («платонизм для стада»)

ведет к дальнейшему обесцениванию жизни, а тем самым подготавливает полную утрату смысла жизни. Христианство постепенно разлагается («Бог умер»), а вместе с ним исчезают и все оторванные от мира ценности. «Пассивному нигилизму» (философия Шопенгауэра, декаданс, «европейский буддизм») Ницше противопоставляет собственный «активный нигилизм», то есть деятельное отрицание всех прежних ценностей и утверждение новых, «жизненных ценностей» — «воли к власти», «вечного возвращения», «сверхчеловека».

¹⁴ *Тюбингенский институт*. Речь идет о Тюбингенской школе, группе либеральных протестантских богословов — гегельянцев, историков христианства (Ф. К. Баур, Д. Штраус). Представители школы провели ряд историко-филологических исследований евангелий. Ницше считал историко-критические труды Тюбингенской школы недостаточно радикальными, половинчатыми, отсюда его резко негативные оценки.

¹⁵ *Ликование при появлении Канта*. Ницше неоднократно подвергал самой уничижительной критике (а то и просто брани) учение Канта за его компромиссный характер. В «Критике чистого разума» Кант показал несостоятельность всех богословских доказательств бытия бога, но целью Канта было «ограничить знание, чтобы освободить место вере», и в «Критике практического разума» он принимает существование бога как высшего гаранта нравственного миропорядка. Поэтому, хотя при жизни Канта его «религия в пределах одного лишь разума» опровергалась протестантскими богословами, в дальнейшем это учение было приспособлено для сохранения «истин веры» в условиях, когда стало ясно, что никакая рациональная аргументация не способна дать им подтверждение. Ницше не устраивало прежде всего этическое учение Канта.

¹⁶ *Лютер Мартин* (1483—1546) — основатель протестантизма, один из вождей Реформации. Теологическим обоснованием разрыва с католической церковью служили учения Лютера о предопределении и об «оправдании верою». Единственным источником веры он считал «откровение», то есть св. писание (а не предание,

авторитет церкви). Ницше был сыном протестантского священника, он вырос в исповедующей ортодоксальное лютеранство семье, и на его восприятие христианства в целом наложила отпечаток лютеровская интерпретация христианства. Именно Лютер довел до предела противопоставление разума и веры, произносил такие хулы в адрес разума, что дал тем самым Ницше возможность говорить об изначальной враждебности христианства разуму. Учение о спасении «только верою» (а не благими деяниями) было приписано Ницше вслед за Лютером апостолу Павлу и христианству вообще. Лютер был готов считать апокрифом послание апостола Иакова только потому, что в нем есть слова: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только?.. Ибо как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. 2: 24, 26). Хотя хорошо известны слова Павла: «А теперь пребывают... три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше», Ницше, вслед за Лютером, считал Павла проповедником спасения «только верою». Это дало ему возможность противопоставить Христа и Павла. Деятельность Лютера и Реформация вообще оценивались Ницше резко отрицательно, как «плебейский бунт» против итальянского Ренессанса.

¹⁷ *Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ и ученый. В «Теодицее» Лейбница обосновывается компромисс между наукой и теологией; Ницше видел в этом попытку соединения разума и веры, разъединенных Лютером.

¹⁸ *Чандала* — «нечистые», «неприкасаемые» в Индии, то есть не входящие ни в одну из варн (брахманов, кшатриев, вайш и шудр).

¹⁹ *Декарт* Рене (1596—1650) — французский философ и естествоиспытатель. Ницше высоко оценивал физику и физиологию Декарта, представление о животных как «машинах», «механизмах» (Декарт открыл безусловный рефлекс), однако рационалистическую метафизику французского мыслителя он не принимал. Декарт утверждал существование духовной субстанции и проводил онтологическое доказательство бытия бога, исходя из постулата: «Я мыслю, следовательно, я существую» (*cogito ergo sum*). Ницше отвергал *cogito* в качестве незыблемого фундамента человеческого

мышления, так как считал, что за мышлением стоят волевые импульсы. Декарт также считал «свободную волю» независимой от разума, но «воля к власти» Ницше радикально отличается от картезианской воли. Рациональное мышление есть лишь выражение инстинктивных влечений, иррациональных импульсов. Ницше не отрицает разума вообще (это видно хотя бы по тексту «Антихристианина»), он видит в нем сильный инструмент, орудие «воли к власти». Но о какой бы то ни было автономии разума не может быть и речи, разум детерминируется влечениями. В этом смысле Ницше пытается использовать сказанное Декартом по отношению к животным — человек является своего рода механизмом.

²⁰ *Ренан* Жозеф Эрнест (1823—1892) — французский историк, писатель. В трудах «История происхождения христианства», «История израильского народа» он критиковал Библию с позиций Тюбингенской школы. Известность Ренану принесла книга «Жизнь Иисуса» (1863), в которой на основе евангелий и других источников Ренан изобразил Иисуса Христа не как богочеловека, а как симпатичного галилейского проповедника. Все сверхъестественное было отвергнуто, а тем самым были отвергнуты и основные христианские догматы. Иисус стал проповедником морали. Ницше во многих работах обрушивался на Ренана, видел в нем своего «антипода» (*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла; Сумерки кумиров).

²¹ *Спиноза*. Ницше «открыл» для себя философию Спинозы в 1881 г. Он восхищался смелостью спинозовской критики религии, использовал аргументы Спинозы против «свободы воли». Вместе с тем он порицал рационализм Спинозы, его «интеллектуальную любовь к богу»; в теории познания Ницше противопоставлял рационалистическому учению об интеллектуальной интуиции свой «перспективизм». Каждый познающий субъект есть конкретная, определяемая волевыми импульсами «перспектива», точка зрения на мир, придающая ему организацию, приспособляющая его к своим устремлениям. Есть бесконечное число волей, ведущих борьбу друг с другом, в том числе и посредством познания. Мир алогичен в своем гераклитовском потоке становления; поэтому

нет интеллектуальной интуиции *sub specie aeterni* (с точки зрения вечности), открывающей мир в его независимой от познающего истине. Нет истин «в себе», истина определяется Ницше как полезная ложь — хаос событий организуется на свой манер каждой из перспектив, познание тем истиннее, чем оно полезней для роста «воли к власти». Таким образом, единой перспективе познающего *sub specie aeterni* субъекта Ницше противопоставляет плюрализм воли, использующих познание в борьбе за власть: познание не имеет автономного характера, истина, как таковая, не существует. В учении Спинозы и других философов-рационалистов Ницше видит наследие «сократизма» и христианства.

²² *Буддизм*, учение Будды Гаутамы стало широко известно в Европе лишь во второй половине XIX в. Ницше познакомился с ним в 70—80 гг. благодаря трудам таких индологов, как его школьный товарищ П. Дейссен, Кёппен, Ольденбург. Европейская литературно-художественная богема в те годы осваивала буддизм, некоторые близкие знакомые Ницше именовали себя «буддистами» (Л. Саломе, например). Ницше привлекали такие черты буддизма, как феноменализм в теории познания, отрицание «Я», учение о перевоплощении и особенно тезис о том, что жизнь есть страдание. Европейская культура, полагал Ницше, наконец-то созрела для появления такого «более чистого», чем христианство, варианта нигилизма. Но именно потому, что буддизм равен для Ницше последовательному и честному нигилизму, отрицающему страдание, а вместе с тем и саму жизнь, он противопоставляет буддизму свой «жизнеутверждающий» миф о «вечном возвращении» и учение о «воле к власти». Ясно, что Ницше понимает буддизм по образу и подобию философии Шопенгауэра, независимо от его реальной истории.

²³ *Ressentiment* (франц. — злоба, злопамятство) — одно из важнейших понятий психологии Ницше. Воля к власти может выступать не только как активная, но и как реактивная сила, то есть обратиться против самой себя. У слабых, проигрывающих в открытой борьбе, воля к власти подавляется, вытесняется, становится бессознательной, меняет свои формы. Слабые уподобляются лисе в басне

Лафонтена, говоря «зелен виноград»; недоступное им объявляется морально дурным, недостойным, порочным. Сильные осуждаются с точки зрения «высших ценностей», каковыми на деле являются ценности слабых и неспособных; из нужды они делают добродетель. Типом человека, для которого наиболее характерен *ressentiment*, Ницше считает священника: непрерывно говоря о добродетели, он стремится на деле к власти над более высокими типами людей. В *ressentiment* Ницше видит главный источник морали.

²⁴ *Сократ* (470/469—399 до н. э.) — великий древнегреческий философ, жизнь и идеи которого известны в основном по произведениям его учеников — Платона и Ксенофонта, так как Сократ ничего не писал, но вел философские беседы на улицах и площадях Афин. Был обвинен в «безбожии» и приговорен к смерти. Ницше считал Сократа гениальным мыслителем, но видел в нем первого в истории Европы декадента, нигилиста. Рационализм Сократа, его учение о моральных ценностях, телеология рассматриваются Ницше как воля к отрицанию жизни, противоположная дионисийскому, трагическому началу жизни. Именно Сократ противопоставил потоку становления надвременное царство идей, «соблазнил» афинское юношество, прежде всего Платона. Ницше подчеркивает плебейское происхождение Сократа («*canaille*»), видит в его иронии торжество «демократической» рассудочности над жизнью.

²⁵ «*Брахманы... Платон*» — брахманы — высшая жреческая каста в Индии, Платон (428 или 427—348 или 347 до н. э.) — великий древнегреческий философ-идеалист. Подвергая критике христианству и «европейский буддизм», Ницше видит образец общественного устройства в кастовом обществе Древней Индии. Отрицательное отношение к платоновскому идеализму не мешало Ницше высоко оценивать политическое учение Платона, в котором общество подразделялось на три сословия: мудрецов-философов, воинов и трудящихся (в позднем диалоге «Законы» речь идет также и о рабах). Это деление полностью соответствовало делению индоариев на варны: священники — брахманы, воины — кшатрии, свободные общинники — вайшьи, рабы — шудры; Ницше противопоставляет христианству не только законы Ману, но также эзотерическую мудрость

брахманов и платоновский идеализм, так как в них не придается большого значения вере, вопрос о личном спасении в христианском смысле вообще лишен всякого смысла; речь идет не о загробном воздаянии на все времена, а о законе кармы и об освобождении от вечного круговорота перевоплощений (сансара, метемпсихоз). Освобождение достигается не верой, а познанием истины, хотя познание предполагает и целый ряд этических требований.

²⁶ *Культы Афродиты, Адониса.* Ницше пишет о распространившихся по всей Римской империи культах Великой матери (Афродита в религиозном эклектизме того времени смешивалась с Исидой, Кибелой), умирающего и воскресающего бога Адониса, заимствованного греками у финикийцев и сделавшегося возлюбленным Афродиты. Культы Великой матери оказали определенное влияние на христианское почитание Богоматери; культы Осириса, Адониса и других умирающих и воскресающих богов подготавливали почву для принятия язычниками христианства.

²⁷ Ин. 4: 22.

²⁸ *Христианство Павла* — св. Павел (прим. 5—65 гг. н. э.) — «апостол язычников». Родился в Тарсе, имел римское гражданство. Был одним из наиболее активных гонителей христиан среди фарисеев. Обращение произошло на пути в Дамаск, Савл стал Павлом (см. прим. 42). В дальнейшем проповедовал христианство в разных районах Римской империи, был арестован в Иудее и отправлен в Рим (как римского гражданина его не могли судить в Иерусалиме). Согласно преданию, был предан мученической смерти во время гонений Нерона на христиан. О странствиях Павла рассказывается в Деяниях апостолов, написанных учеником Павла — евангелистом Лукой. До нас дошел целый ряд посланий Павла, большая часть которых скорее всего принадлежит именно Павлу. Влияние «апостола язычников» на всю последующую историю христианства огромно — основные положения христианской теологии восходят к его посланиям. Для Ницше Павел является, пожалуй, самым ненавистным персонажем, истории, искажившим смысл учения Христа, приспособившим его для «черни» всей Римской империи,

а затем и варваров. Противопоставляя друг другу Христа и Павла, Ницше исходил из лютеровской интерпретации посланий апостола (см. прим. 16). В противопоставлении Христа и всего последующего христианства определенное влияние на Ницше мог оказать Л. Н. Толстой, книга которого «Моя религия» была известна Ницше (во французском переводе 1885 г.). Толстой видел ключ ко всему христианству в словах Христа о непротивлении злу насилеием, считал все позднейшее христианство отклонившимся от этой изначальной заповеди. Ницше говорит о «непротивлении злу» как о «глубочайшем слове евангелия», в определенном смысле «ключе к нему».

²⁹ *Исаия* — библейский пророк. Согласно традиции деятельность Исаии относится к периоду с 740 г. до н. э. до 701 г. до н. э., когда произошел захват Ассирией Иудейского царства. По традиции Исаие приписывается вся Книга пророка Исаии в Ветхом завете, но ему принадлежат, вероятно, лишь главы 1—12, 16—22, 28—32, в которых речь идет о политических реалиях того времени. Отсюда характеристика Ницше — «критик и сатирик момента».

³⁰ *Моисей* — в иудейской и христианской традициях первый пророк Яхве и основатель его религии, законодатель и политический вождь евреев во время исхода из Египта в Ханаан. Моисей получает на Синайской горе десять заповедей от Яхве — запреты и повеления, регулирующие взаимоотношения людей с богом и друг с другом. К ним прибавляется еще целый ряд ритуальных, моральных и юридических предписаний. Так называемое Пятикнижие Моисеево включает в себя первые книги Библии: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие.

³¹ *Штраус* Давид Фридрих (1808—1874) — немецкий теолог, представитель Тюбингенской школы. В своей «Жизни Иисуса» (1835—1836) применил «мифологическую теорию» при рассмотрении евангелий. Считал легендами («мифами») все сверхъестественные события Нового завета. Эта работа оказала значительное влияние на Ницше в молодости. Однако поздние труды Штрауса («Жизнь Иисуса, переработанная для немецкого народа» и др.) вызвали возмущение Ницше, видевшего в них попытку создать некую «эрзац-

религию». Уже в ранних работах Ницше (например, в «Несвоевременных размышлениях») он полемизирует со Штраусом, не приемля, в частности, национализм и «прогрессизм» последнего. Исторический оптимизм Штрауса, верившего в прогресс человечества благодаря развитию знания, вызывал резкие возражения Ницше.

³² *Эпикур* (341—270 до н. э.) — древнегреческий философ. Характеризуя Эпикура как «типичного декадента», а его учение как «языческое учение об искуплении», Ницше имеет в виду этику Эпикура. В ней утверждалось, что по самой природе человеку присуще стремление к удовольствию и к тому, чтобы избегать страданий; «здоровое тело» и «безмятежность духа» понимались как цель счастливой жизни. По Эпикуру, независимость от внешнего мира, невозмутимость духа (атараксия) достигаются путем обучения и упражнения («аскезы»), но это не умерщвление плоти, а благоразумие. «От благоразумия произошли все остальные добродетели: оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно». Достижение невозмутимости требует свободы от всех забот и тревог, прежде всего от страха смерти. Смерть не имеет к нам отношения: пока мы живы, ее нет, когда есть она, то нет нас. По мнению Ницше, ни Будда, ни Христос не учили о загробном воздаянии (в отличие от исторического христианства). В эпикуреизме Ницше видит древне-греческий вариант нигилизма, самый чистый, мудрый, лежащий за пределами всех религиозных обещаний о загробном воздаянии.

³³ *Иоанн Креститель* (или Иоанн Предтеча) — по преданию начал проповедовать о близящемся приходе мессии на берегах Иордана, в 27 г. н. э. крестил в водах Иордана и самого Христа. Был казнен царем Иродом Антипой (Мф. 14: 1 — 12).

³⁴ *Санкхья* — одна из шести ортодоксальных, то есть признающих авторитет Вед, школ древнеиндийской философии. Санкхья признает существование двух начал: пракрити (материальная первопричина) и пуруша (сознание, дух, «Я»). Материальное первоначало активно, является основой существования всех реальных

объектов; дух пассивен. Освобождение от закона кармы, то есть круговорота рождений и смертей, от страданий достигается путем возвращения к своему подлинному «Я», выхода из материального мира с его причинно-следственными связями. Эта техника освобождения разработана в другой школе — Йоге.

³⁵ *Лао-цзы* — полулегендарный основатель древнекитайского даосизма, ему приписывается написание в VI в. до н. э. трактата «Дао дэ цзин». Сравнивая воззрения Иисуса с учением Лао-цзы, Ницше имеет в виду даосское учение о недеянии, бездействии (у-вэй), то есть подчинении естественному порядку, «пути» (дао) всех вещей, отсутствии всяких стремлений, идущих вразрез с дао.

³⁶ Характеристика Христа как «идиота» была опущена в первых изданиях «Антихристианина» (цензура сестры — Э. Фёрстер-Ницше). Характеристика эта, по мнению большинства исследователей, восходит к одноименному роману Ф. М. Достоевского. Именно по ассоциации с романом он употребляет слово «идиот» в письмах к Брандесу и Стринбергу, а также в «Ницше против Вагнера», во фрагментах, вошедших в «Волю к власти». О влиянии романа свидетельствуют и сравнения евангелий «с миром русского романа», и сожаления, что «вблизи этого интереснейшего из декадентов не жил какой-нибудь Достоевский». Достоевского Ницше считал «единственным психологом», у которого он «хоть чему-либо научился» Параллели между романами Достоевского и философскими трудами Ницше проводились многими исследователями.

³⁷ «Не выставлена ли у порога христианской «веры» история Амфитриона?» В древнегреческой мифологии Амфитрион — сын тиринфского царя Алкея, внук Персея. Ницше имеет в виду наиболее распространенный и получивший ряд литературных переработок сюжет: пока Амфитрион участвовал в военных походах, Зевс принял его образ, явился к его жене Алкмене и от него Алкмена зачала Геракла. Ницше иронически приравнивает этот сюжет к христианскому учению о непорочном зачатии и рождении Христа.

³⁸ *Подземные культы imperium Romanum* — распространившиеся в последние века существования Древнего Рима различные восточные религиозные учения, соперничавшие с христианством и пролагавшие ему дорогу (митраизм, культы Кибелы, Адониса и др.).

³⁹ *«В сущности, был один христианин, и тот умер на кресте».* Ср. оценку Христа в «Так говорил Заратустра»: «Поистине, слишком рано умер тот еврей, которого чтут проповедники медленной смерти: и для многих стало теперь роковым, что он слишком рано умер.

Он познал еще только слезы и уныние еврея вместе с ненавистью добрых и праведных — этот еврей: тогда объяла его тоска по смерти.

Зачем не остался он в пустыне и вдали от добрых и праведных! Быть может, он научился бы жить и научился бы любить землю, и любить смех!

Верьте мне, братья мои! Он умер слишком рано, он сам отрекся бы от своего учения, если бы достиг моего возраста! Достаточно благоразумен был он, чтобы отречься!

Но незрел был он. Незрело любит юноша и незрело ненавидит он человека и землю. Еще привязаны и тяжелы у него крылья и чувства духа его» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Спб., с. 96).

⁴⁰ *«Бесед на острове Наксос».* Видимо, Ницше имеет в виду бракосочетание Диониса и Ариадны (его стихотворение «Плач Ариадны»).

⁴¹ *«Если Христос не воскрес, то... тщетна и вера ваша».* Ницше несколько изменяет текст послания апостола Павла: «...А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна...» (1 Кор. 15: 14, 17).

⁴² *«Родиной Павла была столица стоического Просвещения».* Павел родился не в Иудее, а в Тарсе, где преобладало языческое население. Будучи иудеем, он имел римское гражданство, был знаком с греческой культурой. Параллели между христианством и римским стоицизмом проводили многие исследователи.

⁴³ Мк. 9: 47 — 48. Ницше ошибочно указывает только 47.

⁴⁴ «*Хорошо наврал, лев*». По традиции евангелист Марк изображался в образе льва (Лука — агнец. Иоанн — орел. Матфей — человек).

⁴⁵ 1 Кор. 6: 2. Ницше подчеркивает «вами», тогда как в оригинале подчеркнуто «дела».

⁴⁶ Здесь Ницше изменяет пунктуацию — «!» вместо «?», подчеркнуто «мы» вместо «дела»: «Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более *дела* житейские?» Вероятно, это не случайные ошибки — Ницше стремится показать самомнение Павла и первых христиан вообще, отсюда подчеркиваемые им «вами», «мы», замена вопросительного знака на восклицательный.

⁴⁷ *Петроний* Гай — римский писатель I в. н. э., автор «Сатирикона». Будучи придворным Нерона, был обвинен в участии в заговоре и покончил с собой в 66 г.

⁴⁸ *Цезарь Борджиа* (Чезаре Борджа) (ок. 1475 — 1507) — сын папы Александра VI, стал епископом в 16 лет, кардиналом в 18, затем снял с себя духовный сан, с 1498 г. — герцог Валентине, с 1501 г. — герцог Романьи. Честолюбивым замыслом Борджиа, ради которых он шел на любые преступления, положила конец смерть его отца (отравившегося приготовленным для гостей ядом). Был вынужден покинуть Италию и умер в Наварре. В идеализированном виде был изображен Макиавелли; Ницше неоднократно обращался к образу Цезаря Борджиа, полагал, что неосуществившейся возможностью Ренессанса был Цезарь Борджиа на папском престоле, то есть разложение христианства изнутри и полное преобразование Европы.

⁴⁹ *Карлейль* Томас (1795 — 1881) — английский философ, писатель, историк. В философии Карлейля содержится немало положений, которые перекликаются с ницшеанством: резкая критика церкви и буржуазного мира, ценностей современной культуры, в истории, возвышающихся над массой «посредственностей». Од-

нако Карлейль идеализировал корпоративную структуру феодального общества (иногда истолковываемую как социализм); для Карлейля герои — высшие слуги человечества, а не «господа земли», как у Ницше, «сверхчеловек» которого принципиально отделяется от человека («человек есть то, что должно превозмочь», «человек есть канат, натянутый между обезьяной и сверхчеловеком», и т. д.).

⁵⁰ «Савонарола, Лютер, Руссо, Робеспьер, Сен-Симон». Объединение этих отличающихся по своим воззрениям мыслителей не является случайным. Савонарола — критик не только папской курии, но и языческих мотивов в ренессансной культуре XV в., отец Реформации Лютер, Ж. Ж. Руссо с его политическим учением, подготавливавшим Французскую революцию, и Робеспьер, воплощавший это учение в жизнь, наконец, Сен-Симон, один из первых теоретиков социализма — все они являются оппонентами Ницше, как фанатики — сторонники идеалов морали, равенства, демократии.

⁵¹ *Законы Ману*. Приписываемая легендарному прародителю людей и первооснователю индийского государства система законов; древнейший памятник политико-правовой мысли Древней Индии, в котором определены обязанности и нормы поведения людей различных каст.

Конфуций (ок. 551 — 479 до н. э.) — древнекитайский философ, основатель наиболее влиятельной школы древнекитайской философии.

Мухаммед — основатель ислама, *Платон* — древнегреческий философ. Здесь Ницше подчеркивает то общее, что имеется во всех этих религиозных, философских, правовых учениях («святая ложь»). Все они, с другой стороны, противопоставляются христианству, так как соответствуют его идеалам иерархически организованного общества, где правят «избранные», «благородные».

⁵² В одной фразе соединены два суждения апостола Павла о браке: «Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа» и «Но если не *могут* воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (1 Кор. 7: 2, 9).

⁵³ Созвучие немецких Christ и Anarchist обыгрывается Ницше во всех поздних его работах. Исторически такое сопоставление кажется недостоверным, если учесть яростные обличения христианства со стороны анархистов, иногда в сходной с Ницше манере. Например, Бакунин писал: «Если бог — все, то реальный мир и человек есть ничто. Если бог — истина, справедливость и бесконечная жизнь, то человек — ложь, несправедливость и смерть. Если бог — господин, то человек — раб... Бог существует, значит, Человек — раб». В свою очередь церковь всегда осуждала анархизм. Иисус Христос был понят Ницше как анархист, но он сам подчеркивал отличие всего последующего христианства от Христа. Анархизм и христианство едины для Ницше как порождения ressentiment, мстительной зависти слабых, проявления нигилизма. Отсюда и рифмуемые Ницше «нигилист» и «христианин» (Nihilist und Christ).

⁶⁴ *Лукреций*; Тит Лукреций Кар — римский поэт I в. до н. э., эпикурец по своим философским воззрениям.

⁶⁵ «*Спасение от Иудеев*» — Ин. 4: 22.

⁵⁶ *Культы Озириса, Великой матери богов, культ Митры* — восточные религии, проникшие в Римскую империю из Египта (Озирис), Сирии, Фригии (Великой матери), Ирана (Митры).

⁵⁷ «*Суть «Дамаска»*». В Деяниях апостолов и в посланиях апостола Павла содержится история превращения гонителя христиан Савла в «апостола язычников» — Павла; по дороге в Дамаск его «осиял» божественный свет, он услышал голос Христа, который говорил ему: «Савл, Савл! что ты гонишь меня?» — и велел идти в Дамаск, где ослепший прозрел и стал апостолом (Деян. гл. 9).

⁵⁸ *Св. Августин* — Августин Аврелий (354—430), святой католической церкви, «блаженный» в православной; христианский богослов и философ, виднейший представитель латинской патристики, непререкаемый авторитет в вопросах религии и философии для католической церкви.

⁵⁹ «*Чудесный мир мавританской культуры Испании*». В результате завоевания большей части Пиренейского полуострова арабами в VII в. в Испании появилась блестящая арабская культура, которая просуществовала до конца XV в., когда завершилась Реконкиста — обратное завоевание всего полуострова христианами, испанцами и португальцами. Ницше имеет в виду европейское рыцарство, принимавшее активное участие в Реконкисте.

⁶⁰ «*Швейцарская гвардия церкви*». Начиная с XV в. наемные войска всех европейских государств в значительной мере состояли из швейцарцев. Ницше имеет в виду, что немецкие рыцари были наемниками церкви.

⁶¹ *Фридрих II* Гогенштауфен (1194—1250) — император «Священной Римской империи», король Сицилии. Во время крестовых походов познакомился с исламской культурой и многое от нее перенял; находился во враждебных отношениях с папским престолом, отличался вольнодумством — ему приписывается трактат «О трех обманщиках», то есть иудаизме, христианстве и исламе.

⁶² *Humanitas* — латинский термин, имеющий два основных значения. В значении «человеческая природа», «человеческое достоинство», «человеколюбие» он стал источником новоевропейского понятия «гуманизм». В другом значении — «образованность», «духовная культура», «утонченность вкуса», «изысканность речи» — он породил наши «гуманитарные науки» («гуманитарий» совсем не обязательно «гуманист»). Ницше обыгрывает многозначность данного термина, указывая и на «бескультурие» христианства, и на его «противочеловечность».

ЗИГМУНД ФРЕЙД

БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ

I.

Если долгое время живешь внутри какой-то определенной культуры и неоднократно принимаешься исследовать, какими были ее истоки и путь развития, то рано или поздно чувствуешь искушение обратить взор в другом направлении и поставить вопрос, какая дальнейшая судьба предстоит этой культуре и через какие перемены ей назначено пройти. Вскоре замечаешь, однако, что подобное разыскание с самого начала оказывается во многих отношениях ущербным. Прежде всего потому, что лишь немногие люди способны обзреть человеческую деятельность во всех ее разветвлениях. Большинство поневоле вынуждено ограничиться одной, отдельно взятой, или несколькими областями; а чем меньше человек знает о прошлом и настоящем, тем ненадежнее по необходимости окажется его суждение о будущем. Во-вторых, потому, что как раз в такого рода суждении субъективные упования индивида играют роль, которую трудно переоценить; упования же эти неизбежно зависят от чисто личных моментов его собственного опыта, от большей или меньшей оптимистичности жизненной установки, которая диктуется ему темпераментом, успехом или неуспехом его усилий. Наконец, дает о себе знать то примечательное обстоятельство, что люди в общем и целом переживают свою современность как бы наивно, не отдавая должное ее глубинному содержанию: они должны сперва неким образом взглянуть на нее со стороны; то есть современность должна превратиться в прошлое, чтобы мы смогли опереться на нее в своем суждении о будущем.

Человек, поддавшийся искушению предложить от своего имени какое-то предсказание о вероятном будущем, поступит поэтому благоразумно, если будет помнить о вышеназванных помехах,

равно как и о ненадежности, присущей вообще всяким пророчествам. Лично меня все это заставляет поспешно уклониться от слишком обширной задачи и сразу заняться небольшой частной областью, которая к тому же и прежде привлекала мое внимание. Сперва мне, правда, придется как-то определить ее место внутри всеобъемлющего целого.

Человеческая культура — я имею в виду все то, в чем человеческая жизнь возвысилась над своими биологическими обстоятельствами и чем она отличается от жизни животных, причем я пренебрегаю различием между культурой и цивилизацией, — обнаруживает перед наблюдателем, как известно, две стороны. Она охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы и взять у нее блага для удовлетворения человеческих потребностей, а во-вторых, все институты, необходимые для упорядочения человеческих взаимоотношений и особенно — для дележа добываемых благ. Оба эти направления культуры связаны между собой, во-первых, поскольку на взаимоотношения людей оказывает глубокое влияние мера удовлетворения влечений, дозволяемая наличными благами, во-вторых, поскольку отдельный человек сам может вступать в отношения с другим по поводу того или иного блага, когда другой использует его рабочую силу или делает его сексуальным объектом, а в-третьих, поскольку каждый отдельный индивид виртуально является врагом культуры, которая тем не менее должна оставаться делом всего человеческого коллектива. Примечательно, что, как бы мало ни были способны люди к изолированному существованию, они тем не менее ощущают жертвы, требуемые от них культурой ради возможности совместной жизни, как гнетущий груз. Культура должна поэтому защищать себя от одиночек, и ее институты, учреждения и заповеди ставят себя на службу этой задаче; они имеют целью не только обеспечить известное распределение благ, но и постоянно поддерживать его, словом, должны защищать от враждебных побуждений людей все то, что служит покорению природы и производству благ. Создания человека легко разрушимы, а наука и техника, построенные им, могут быть применены и для его уничтожения.

Так создается впечатление, что культура есть нечто навязанное противящемуся большинству меньшинством, которое ухитрилось завладеть средствами власти и насилия. Естественно, напрашивается предположение, что все проблемы коренятся не в самом существе культуры, а вызваны несовершенством ее форм, как они складывались до сего дня. Нетрудно обнаружить эти ее недостатки. Если в деле покорения природы человечество шло путем постоянного прогресса и вправе ожидать еще большего в будущем, то трудно констатировать аналогичный прогресс в деле упорядочения человеческих взаимоотношений, и, наверное, во все эпохи, как опять же и теперь, многие люди задавались вопросом, заслуживает ли вообще защиты эта часть приобретений культуры. Хочется думать, что должно же быть возможным какое-то переупорядочение человеческого общества, после которого иссякнут источники неудовлетворенности культурой, культура откажется от принуждения и от подавления влечений, так что люди без тягот душевного раздора смогут отдаться добыванию благ и наслаждению ими. Это был бы золотой век, спрашивается только, достижимо ли подобное состояние. Похоже, скорее, что всякая культура вынуждена строиться на принуждении и запрете влечений; неизвестно еще даже, будет ли после отмены принуждения большинство человеческих индивидов готово поддерживать ту интенсивность труда, которая необходима для получения прироста жизненных благ. Надо, по-моему, считаться с тем фактом, что у всех людей имеют место деструктивные, то есть антиобщественные и антикультурные, тенденции и что у большого числа лиц они достаточно сильны, чтобы определить собою их поведение в человеческом обществе.

Этому психологическому факту принадлежит определяющее значение при оценке человеческой культуры. Если вначале еще можно было думать, что главное в ней — это покорение природы ради получения жизненных благ и что грозящие ей опасности устранимы целесообразным распределением благ среди людей, то теперь центр тяжести переместился, по-видимому, с материального на душевное. Решающим оказывается, удастся ли и насколько удастся уменьшить тяжесть налагаемой на людей обязанности жертвовать своими влечениями, примирить их с неизбежным минимумом такой жертвы и чем-то ее компенсировать. Как нельзя

обойтись без принуждения к культурной работе, так же нельзя обойтись и без господства меньшинства над массами, потому что массы косны и недальновидны, они не любят отказываться от влечений, не слушают аргументов в пользу неизбежности такого отказа, и индивидуальные представители массы поощряют друг в друге вседозволенность и распушенность. Лишь благодаря влиянию образцовых индивидов, признаваемых ими в качестве своих вождей, они дают склонить себя к напряженному труду и самоотречению, от чего зависит существование культуры. Все это хорошо, если вождями становятся личности с незаурядным пониманием жизненной необходимости, сумевшие добиться господства над собственными влечениями. Но для них существует опасность, что, не желая утрачивать своего влияния, они начнут уступать массе больше, чем та им, и потому представляется необходимым, чтобы они были независимы от массы как распорядители средств власти. Короче говоря, люди обладают двумя распространенными свойствами, ответственными за то, что институты культуры могут поддерживаться лишь известной мерой насилия, а именно люди, во-первых, не имеют спонтанной любви к труду и, во-вторых, доводы разума бессильны против их страстей.

Я знаю, что можно возразить против этих соображений. Мне скажут, что обрисованные здесь черты человеческой массы, призванные доказать неизбежность принуждения для культурной деятельности, сами лишь следствие ущербности культурных институтов, по вине которых люди стали злыми, мстительными, замкнутыми. Новые поколения, воспитанные с любовью и приученные высоко ценить мысль, заблаговременно приобщенные к благодеяниям культуры, по-иному и отнесутся к ней, увидят в ней свое интимнейшее достояние, добровольно принесут ей жертвы, трудясь и отказываясь от удовлетворения своих влечений необходимым для ее поддержания образом. Они смогут обойтись без принуждения и будут мало чем отличаться от своих вождей. А если ни одна культура до сих пор не располагала человеческими массами такого качества, то причина здесь в том, что ни одной культуре пока еще не удавалось создать порядок, при котором человек формировался бы в нужном направлении, причем с самого детства.

Можно сомневаться, мыслимо ли вообще или по крайней мере сейчас, при современном состоянии овладения природой, достичь подобной реорганизации культуры; можно спросить, где взять достаточное число компетентных, надежных и бескорыстных вождей, призванных выступить в качестве воспитателей будущих поколений; можно испугаться чудовищных размеров принуждения, которое неизбежно потребуется для проведения этих намерений в жизнь. Невозможно оспаривать величие этого плана, его значимость для будущего человеческой культуры. Он, несомненно, покоится на понимании того психологического обстоятельства, что человек наделен многообразнейшими задатками влечений, которым ранние детские переживания придают окончательную направленность. Пределы человеческой воспитуемости ставят, однако границы действительности подобного преобразования культуры. Можно только гадать, погасит ли и в какой мере иная культурная среда оба вышеназванных свойства человеческих масс, так сильно затрудняющих руководство обществом. Соответствующий эксперимент еще не осуществлен. По всей вероятности, определенный процент человечества — из-за болезненных задатков или чрезмерной силы влечений — навсегда останется асоциальным, но если бы удалось сегодняшнее враждебное культуре большинство превратить в меньшинство, то было бы достигнуто очень многое, пожалуй, даже все, чего можно достичь.

Мне не хотелось бы создавать впечатления, будто я забрел слишком далеко в сторону от предначертанного пути моего исследования. Хочу поэтому со всей определенностью заверить читателя, что вовсе не намереваюсь оценивать гигантский эксперимент над культурой, который в настоящее время ставится в обширной стране между Европой и Азией¹. Я не обладаю ни профессиональными знаниями, ни способностями, позволяющими судить о его осуществимости, анализировать целесообразность применяемых методов или измерять ширину неизбежной пропасти между намерением и исполнением. То, что там готовится, не поддается из-за своей незавершенности рассмотрению, для которого предоставляет материал наша давно устоявшаяся культура.

II

Мы незаметно скользнули из экономической в психологическую сферу. Вначале мы склонялись к тому, чтобы усматривать культурное богатство в совокупности наличных благ и социальных институтов для их распределения. С осознанием того, что всякая культура покоится на принуждении к труду и на отказе от влечений, а потому неизбежно вызывает сопротивление со стороны объектов своих императивов, стало ясно, что сами блага, средства их получения и порядок их распределения не могут быть главным или единственным содержанием культуры. Ибо им угрожает бунт и разрушительная страсть участников культуры. Рядом с благами теперь выступают средства, способные служить защите культуры, — средства принуждения и другие, призванные примирить людей с нею и вознаградить их за принесенные жертвы. Эти средства второго рода можно охарактеризовать как психологический арсенал культуры.

Ради единообразия способа выражения будем называть тот факт, что какое-то влечение не может быть удовлетворено, отказом, установлением, предписывающее этот отказ, — запретом, а состояние, вводимое посредством запрета, — лишением. Следующим шагом будет различие между лишениями, которые затрагивают всех, и такими, которые касаются только отдельных групп, классов или просто одиночек. Первые — древнейшие: с запретами, предписывавшими эти лишения, культура начала неизвестное число тысячелетий назад свой отход от первобытного животного состояния. К своему изумлению, мы обнаружили, что они все еще действуют, все еще составляют ядро враждебных чувств к культуре. Страдающие от них импульсивные желания заново рождаются с каждым ребенком; существует целый разряд людей, невротики, которые уже и на эти отказы реагируют асоциальностью. Речь идет об импульсивных желаниях инцеста ², каннибализма и кровожадности. Звучит несколько странно, когда эти импульсивные желания, в осуждении которых все люди, по-видимому, единодушны, ставятся на одну доску с другими, об удовлетворении которых или об отказе от которых в нашей культуре ведется столь оживленный спор, однако психологически приравнивание одних к другим

оправданно. Отношение культуры к этим древнейшим импульсивным желаниям никоим образом не одинаково; лишь каннибализм представляется всеми отвергнутым и, для неаналитичного рассмотрения, вполне преодоленным; силу инцестных желаний мы еще можем почувствовать за соответствующим запретом; а убийство нашей культурой при определенных условиях до сих пор практикуется, даже предписывается. Возможно, еще предстоят фазы развития, на которых удовлетворение и других, сегодня вполне допустимых, желаний будет казаться таким же неприемлемым, как сейчас каннибализм.

Уже в этих древнейших отречениях дает о себе знать один психологический фактор, сохраняющий значение и для всех последующих. Неверно, что человеческая психика с древнейших времен не развивалась и, в отличие от прогресса науки и техники, сегодня все еще такая же, как в начале истории. Мы можем здесь привести один пример этого психического прогресса. Наше развитие идет в том направлении, что внешнее принуждение постепенно уходит внутрь, и особая психическая инстанция, человеческое сверх-Я³, включает его в число своих заповедей. Каждый ребенок демонстрирует нам процесс подобного превращения, благодаря ему приобщаясь к нравственности и социальности. Это усиление сверх-Я есть в высшей степени ценное психологическое приобретение культуры. Личности, в которых оно произошло, делаются из противников культуры ее носителями. Чем больше их число в том или ином культурном регионе, тем обеспеченнее данная культура, тем скорее она сможет обойтись без средств внешнего принуждения. Мера интериоризации, однако, очень различна для отдельных запретов. В отношении вышеупомянутых древнейших требований культуры интериоризация, если оставить в стороне досадные случаи неврозов, похоже, в значительной мере достигнута. Ситуация меняется, когда мы обращаемся к другим импульсивным желаниям. С изумлением и тревогой мы обнаруживаем тут, что громадное число людей повинуетя соответствующим культурным запретам лишь под давлением внешнего принуждения, то есть только там, где нарушение запрета грозит наказанием, и только до тех пор, пока угроза реальна. Это касается и тех так называемых требований культуры, которые в равной мере обращены ко всем. В основ-

ном с фактами нравственной ненадежности людей мы сталкиваемся в этой сфере. Бесконечно многие культурные люди, которые отшатнулись бы в ужасе от убийства или инцеста, не отказывают себе в удовлетворении своей алчности, своей агрессивности, своих сексуальных страстей, не упускают случая навредить другим ложью, обманом, клеветой, если могут при этом остаться безнаказанными, и это продолжается без изменения на протяжении многих культурных эпох.

В отношении ограничений, касающихся лишь определенных классов общества, мы сталкиваемся с примитивной и вполне недвусмысленной ситуацией. Как и следовало ожидать, обойденные классы завидуют привилегиям элиты и готовы на все, чтобы отделаться от своей дополнительной доли лишения. Когда это невозможно, внутри данной культуры пускает корни устойчивая неудовлетворенность, способная привести к опасным мятежам. Если культура не в силах справиться с положением, когда удовлетворенность определенного числа ее представителей имеет своей предпосылкой угнетение других, возможно большинства, а это имеет место во всех современных культурах, то угнетенные понятным образом проникаются острой враждебностью к культуре, которую они поддерживают своим трудом, но к благам которой они причастны в слишком малой мере. Интериоризации культурных запретов в таком случае ожидать от угнетенных не приходится, они, наоборот, не расположены признавать эти запреты, стремятся разрушить саму культуру, отменить при возможности самые ее предпосылки. Враждебность этих классов культуре так очевидна, что благодаря ей теряется из виду более скрытная враждебность лучше обеспеченных общественных слоев. Нечего и говорить, что культура, оставляющая столь большое число участников неудовлетворенными и толкающая их на бунт, не имеет перспектив на длительное существование и не заслуживает его.

Мера интериоризации предписаний культуры — популярно и ненаучно выражаясь, нравственный уровень ее участников, — не единственное духовное благо, которое надо принимать в расчет при оценке культуры. У нее есть и другое богатство — идеалы и творения искусства, то есть виды удовлетворения, доставляемые теми и другими. Мы слишком склонны причислять идеалы той или иной

культуры — то есть ее оценку того, что следует считать высшим и наиболее престижным достижением — к ее психологическому достоянию. При первом приближении кажется, будто этими идеалами определяются успехи культуры; реальная зависимость может быть, однако, иной: идеалы формируются после первых успехов, которым способствует взаимодействие внутренних задатков с внешними обстоятельствами, и эти первые успехи фиксируются в идеале, зовущем к их повторению. Удовлетворение, которое идеал дарит участникам культуры, имеет тем самым нарциссическую⁴ природу, оно покоится на гордости от уже достигнутых успехов. Для своей полноты оно требует сравнения с другими культурами, ринувшимися к другим достижениям и сформировавшими другие идеалы. В силу таких различий каждая культура присваивает себе право презирать другие. Таким путем культурные идеалы становятся поводом к размежеванию и вражде между различными культурными регионами, что всего отчетливее наблюдается между нациями.

Нарциссическое самодовольство собственным идеалом тоже относится к тем силам, которые успешно противодействуют внутри данного культурного региона разрушительным настроениям. Не только привилегированные классы, наслаждающиеся благодеяниями своей культуры, но и угнетенные могут приобщаться к этому удовлетворению, поскольку даруемое идеалом право презирать чужаков вознаграждает их за униженность в своем собственном обществе. Пусть я жалкий, задавленный долгами и воинской повинностью плебей, но зато я римлянин, имею свою долю в общей задаче покорять другие народы и предписывать им законы. Такая идентификация угнетенных с классом своих правителей и эксплуататоров есть опять же лишь частичка более широкой картины. С другой стороны, угнетаемые могут быть аффективно привязаны к угнетателям, видеть в своих господах, вопреки всей враждебности, воплощение собственных идеалов. Не сложись между ними таких, в сущности, взаимно удовлетворяющих отношений, оставалось бы непонятным, почему столь многие культуры, несмотря на оправданную враждебность к ним больших человеческих масс, продержались столь долгое время.

Другого рода удовлетворение доставляет представителям того или иного культурного региона искусство, правда, как правило, недоступное массам, занятым изнурительным трудом и не получившим индивидуального воспитания. Искусство, как мы давно уже убедились, дает эрзац удовлетворения, компенсирующий древнейшие, до сих пор глубочайшим образом переживаемые культурные запреты, и тем самым как ничто другое примиряет с принесенными им жертвами. Кроме того, художественные создания, давая повод к совместному переживанию высоко ценимых ощущений, вызывают чувства идентификации, в которых так остро нуждается всякий культурный круг; служат они также и нарциссическому удовлетворению, когда изображают достижения данной культуры, впечатляющим образом напоминая о ее идеалах.

Самая, может быть, важная часть психического инвентаря культуры до сих пор еще не упоминалась. Это ее, в широчайшем смысле, религиозные представления, иными словами, — как нам предстоит обосновать ниже — ее иллюзии.

III

В чем заключена особая ценность религиозных представлений? Мы говорили о враждебности к культуре, следствии гнета этой последней, требуемого ею отказа от влечений. Если вообразить, что ее запреты сняты и что отныне всякий вправе избирать своим сексуальным объектом любую женщину, какая ему нравится, вправе убить любого, кто соперничает с ним за женщину или вообще встает на его пути, может взять у другого что угодно из его имущества, не спрашивая разрешения, — какая красота, какой вереницей удовлетворений стала бы тогда жизнь! Правда, мы сразу натываемся на следующее затруднение. Каждый другой имеет в точности те же желания, что я, и будет обращаться со мной не более любезным образом, чем я с ним. По существу, только один-единственный человек может поэтому стать безгранично счастливым за счет снятия всех культурных ограничений — тиран, диктатор, захвативший в свои руки все средства власти; и даже он имеет все основания желать, чтобы другие соблюдали по крайней мере одну культурную заповедь: не убивай.

Но как неблагодарно, как, в общем, близоруко стремиться к отмене культуры! Тогда нашей единственной участью окажется природное состояние, а его перенести гораздо тяжелей. Правда, природа не требовала бы от нас никакого ограничения влечений, она дала бы нам свободу действий, однако у нее есть свой особо действенный способ нас ограничить, она нас губит, холодно, жестоко и, как нам кажется, бездумно, причем, пожалуй, как раз по случаю удовлетворения нами своих влечений. Именно из-за опасностей, которыми нам грозит природа, мы ведь и объединились и создали культуру, которая, среди прочего, призвана сделать возможной нашу общественную жизнь. В конце концов, главная задача культуры, ее подлинное обоснование — защита нас от природы.

Известно, что во многих отношениях она уже и теперь сносно справляется со своей задачей, а со временем, надо думать, будет делать это еще лучше. Но ни один человек не обманывается настолько, чтобы верить, будто природа уже теперь покорена; мало кто смеет надеяться, что она в один прекрасный день вполне покорится человеку. Перед нами стихии, как бы насмехающиеся над каждым человеческим усилием, земля, которая дрожит, расседается, хоронит все человеческое и труд человека, вода, которая в своем разгуле все заливает и затопляет, буря, которая все сметает, перед нами болезни, в которых мы лишь совсем недавно опознали нападение других живых существ, наконец, мучительная загадка смерти, против которой до сих пор не найдено никакого снадобья и, наверное, никогда не будет найдено. Природа противостоит нам всей своей мощью, величественная, жестокая, неумолимая, колет нам глаза нашей слабостью и беспомощностью, от которых мы думали было избавиться посредством своего культурного труда. К немногим радующим и возвышающим зрелищам, какие может явить человечество, относятся случаи, когда оно перед лицом стихийного бедствия забывает о своем разброде, о всех внутренних трудностях своей культуры, о вражде и вспоминает о великой общей задаче самосохранения в борьбе против подавляющей мощи природы.

Как для человечества в целом, так и для одиночки жизнь труднопереносима. Какую-то долю лишений накладывает на него культура, в которой он участвует, какую-то меру страдания готовят

ему другие люди, либо вопреки предписаниям культуры, либо по вине несовершенств этой культуры. Добавьте сюда ущерб, который наносит ему непокоренная природа, — он называет это роком. Последствием такого положения его дел должны были бы быть постоянная грызущая тревога и тяжелая обида от оскорбления чувств естественного нарциссизма. Как одиночка реагирует на ущерб, наносимый ему культурой и другими, мы уже знаем: он накапливает в себе соответствующую меру сопротивления институтам своей культуры, меру враждебности к культуре. А как он обороняется против гигантской мощи природы, судьбы, которые грозят ему, как всем и каждому?

Культура облегчает ему здесь задачу, она старается в одинаковой мере за всех; примечательно, что, пожалуй, все культуры делают в этом отношении одно и то же. Они никогда не дают себе передышки в выполнении своей задачи — защитить человека от природы, они только продолжают свою работу другими средствами. Задача здесь тройкая, грубо задетое самолюбие человека требует утешения; мир и жизнь должны быть представлены не ужасными, а кроме того, просит какого-то ответа человеческая любознательность, движимая, конечно, сильнейшим практическим интересом.

Самым первым шагом достигается уже очень многое. И этот первый шаг — очеловечение природы. С безличными силами и судьбой не вступишь в контакт, они остаются вечно чужды нам. Но если в стихиях бушуют страсти, как в твоей собственной душе, если даже смерть не стихийна, а представляет собою насильственное деяние злой воли, если повсюду в природе тебя окружают существа, известные тебе из опыта твоего собственного общества, то ты облегченно вздыхаешь, чувствуешь себя как дома среди жути, можешь психически обрабатывать свой безрассудный страх. Ты, может быть, еще беззащитен, но уже не беспомощно парализован, ты способен по крайней мере реагировать, а может быть, ты даже и не беззащитен, ведь почему бы не ввести в действие против сверхчеловеческих насильников, то есть сил внешней природы, те же средства, к которым мы прибегаем в своем обществе; почему бы не попытаться заклясть их, умиловить, подкупить, отнять у них путем такого воздействия какую-то часть их могущества. Такая замена естествознания психологией не только дает мгновенное

облегчение, она указывает и путь дальнейшего овладения ситуацией.

Ибо ситуация эта, по существу, не нова, у нее есть инфантильный прообраз, она, собственно, лишь продолжение более ранней ситуации. Ведь в такой же беспомощности человек когда-то уже находился маленьким ребенком перед лицом родительской пары, не без оснований внушавшей ребенку страх, особенно отец, на которого при всем том можно было, однако, рассчитывать, ища защиты от известных в том возрасте опасностей. Так что всего проще было приравнять друг к другу обе ситуации. Да и желание, как в сновидении, сыграло тут свою роль. Спящего посещает предчувствие смерти, хочет загнать его в могилу, но работа сна умело выбирает условие, при котором это страшное событие превращается в исполнение желания: спящий видит себя в старой этрусской гробнице, куда он радостно спустился для удовлетворения своих археологических интересов. Сходным образом человек делает силы природы не просто человекообразными существами, с которыми он может общаться как с равными, — это и не отвечало бы подавляющему впечатлению от них, а придает им характер отца, превращает их в богов, следуя при этом не только инфантильному, но, как я пытался показать, также и филогенетическому прообразу⁵.

Со временем делаются первые наблюдения относительно упорядоченности и закономерности природных явлений, силы природы утрачивают поэтому свои человеческие черты. Но беспомощность человека остается, а с нею тоска по отцу и боги. Боги сохраняют свою тройную задачу: нейтрализуют ужас перед природой, примиряют с грозным роком, выступающим прежде всего в образе смерти, и вознаграждают за страдания и лишения, выпадающие на долю человека в культурном сообществе.

Но постепенно акцент внутри этих функций богов смещается. Люди замечают, что природные явления, следуя внутренней необходимости, происходят сами собой; боги, разумеется, господа природы, они ее устроили и могут теперь заняться самими собой. Лишь от случая к случаю посредством так называемых чудес они вмешиваются в ее ход как бы для того, чтобы заверить, что они ничего не уступили из своей первоначальной сферы господства. Что касается повелений рока, то неприятная догадка: неведению

и беспомощности рода человеческого тут ничем не поможешь, — остается в силе. Боги здесь отказывают раньше всего; если они сами хозяева рока, то их решения приходится назвать непостижимыми; одареннейшему народу древности брезжит понимание того, что «Мойра»⁶ стоит над богами и что боги сами имеют свои судьбы. И чем более самостоятельной оказывается природа, чем дальше отстраняются от нее боги, тем напряженнее все ожидания сосредоточиваются на третьей отведенной им функции, тем в большей мере нравственность становится их подлинной сферой. Задача бога теперь состоит в том, чтобы компенсировать дефекты культуры и наносимый ею вред, вести счет страданиям, которые люди причиняют друг другу в совместной жизни, следить за исполнением предписаний культуры, которым люди так плохо подчиняются. Самим предписаниям культуры приписывается божественное происхождение, они поднимаются над человеческим обществом, распространяются на природу и историю мира.

Так создается арсенал представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой, выстроенных из материала воспоминаний о беспомощности собственного детства и детства человеческого рода. Ясно видно, что такое приобретение ограждает человека в двух направлениях — против опасностей природы и рока и против травм, причиняемых самим человеческим обществом. Общий смысл всего таков: жизнь в нашем мире служит какой-то высшей цели, которая, правда, нелегко поддается разгадке, но, несомненно, подразумевает совершенствование человеческого существа. По-видимому, объектом этого облагораживания и возвышения должно быть духовное начало в человеке — душа, которая с течением времени так медленно и трудно отделилась от тела. Все совершающееся в земном мире есть исполнение намерений какого-то непостижимого для нас ума, который пусть трудными для понимания путями и маневрами, но в конце концов направит все к благу, то есть к радостному для нас исходу. За каждым из нас присматривает благое, лишь кажущееся строгим провидение, которое не позволит, чтобы мы стали игральным мячом сверхмощных и беспощадных сил природы; даже смерть есть вовсе не уничтожение, не возвращение к неорганической безжизненности, но начало нового вида существования,

ведущего по пути высшего развития. И, с другой стороны, те же нравственные законы, которые установлены нашими культурами, царят над всеми событиями в мире, разве что всевышняя инстанция, вершащая суд, следит за их исполнением с несравненно большей властью и последовательностью, чем земные власти. Всякое добро в конечном счете по заслугам вознаграждается, всякое зло карается, если не в этой форме жизни, то в последующих существованиях, начинающихся после смерти. Таким образом, все ужасы, страдания и трудности жизни предназначены к искуплению; жизнь после смерти, которая продолжает нашу земную жизнь так же, как невидимая часть спектра примыкает к видимой, принесет исполнение всего, чего мы здесь, может быть, не дождались. И неприступная мудрость, управляющая этим процессом, всеблагость, в нем выражающаяся, справедливость, берущая в нем верх, — все это черты божественных существ, создавших нас и мир в целом. Или скорее единого божественного существа, которое в нашей культуре сосредоточило в себе всех богов архаических эпох. Народ, которому впервые удалось такое соединение всех божественных свойств в одном лице, немало гордился этим шагом вперед. Он вышелушил отцовское ядро, которое с самого начала скрывалось за всяким образом бога; по существу это был возврат к историческим началам идеи бога. Теперь, когда бог стал единственным, отношение к нему снова смогло обрести интимность и напряженность детского отношения к отцу. Коль скоро для божественного отца люди сделали так много, им хотелось получить взамен и вознаграждение, по крайней мере стать его единственным любимым ребенком, избранным народом. Намного позднее благочестивая Америка выдвинет притязание быть *God's own country*, «собственной страной бога», и это опять же верно в отношении одной из форм поклонения человечества божеству.

Подоженные выше религиозные представления, естественно, имели долгую историю развития, зафиксированы разными культурами на их различных фазах. Я взял отдельную такую фазу, примерно соответствующую окончательной форме религии в нашей сегодняшней белой, христианской культуре. Легко заметить, что не все детали религиозного целого одинаково хорошо согласуются друг с другом, что противоречия повседневного опыта лишь

с большим трудом поддаются сглаживанию. Но и такие, какие они есть, эти — в широком смысле религиозные — представления считаются драгоценнейшим достоянием культуры, высшей ценностью, какую она может предложить своим участникам, гораздо большей, чем все искусства и умения, позволяющие открывать земные недра, снабжать человечество пищей или предотвращать его болезни. Люди говорят, что жизнь станет невыносимой, если религиозные представления утратят для них ту ценность, которую они им приписывают. И вот встает вопрос, что являются собой эти представления в свете психологии, откуда идет столь высокая их оценка и — сделаем еще один робкий шаг — какова их действительная ценность?

IV

Исследование, развертывающееся без помех, как монолог, не совсем безопасное дело. Легко поддаешься соблазну отодвинуть в сторону мысли, грозящие его прервать, и приобретаешь взамен чувство неуверенности, которое в конце концов начинаешь заглушать чересчур большой решительностью. Вообразу себе поэтому противника, с недоверием следящего за моими выкладками, и позволю ему высказываться время от времени.

Слышу его слова: «Вы то и дело пользуетесь выражениями: культура создает религиозные представления, культура предоставляет их в распоряжение своим участникам, и здесь звучит нечто странное; я лично не знаю почему, но в этих тезисах слышится нечто не столь самопонятное, как в более привычных утверждениях о том, что, скажем, культура создала порядок распределения трудовой нагрузки или кодифицировала права на жену и ребенка».

Думаю, однако, что мой способ выражения оправдан. Я уже пытался показать, что религиозные представления произошли из той же самой потребности, что и все другие завоевания культуры, из необходимости защитить себя от подавляющей сверхмощи природы. К этому присоединился второй мотив, стремление исправить болезненно ощущаемые несовершенства культуры. И как раз очень уместно говорить, что культура дарит эти представления индивиду, потому что он принимает их как данность, они преподносятся ему

готовыми, он был бы не в силах изобрести их в одиночку. Они — наследие многих поколений, в которое он вводится, которое он перенимает как таблицу умножения, геометрию и т. д. Есть, конечно, и одно отличие, но оно в другом, сейчас его освещать пока рано. В ощущении странности, о котором Вы упоминаете, повинно скорее всего то, что обычно нам эту совокупность религиозных представлений предлагают как божественное откровение. Но ведь это само по себе есть уже элемент религиозной системы, преподносимый с полным пренебрежением к известным нам фактам исторического развития религиозных идей и к их разнообразию в разные эпохи и в разных культурах.

«Есть другой пункт, который кажется мне более важным. У Вас выходит, что очеловечение, персонификация природы проистекает из потребности положить конец человеческому неведению и бессилию перед лицом пугающих сил, вступить в отношения с ними и в конечном итоге повлиять на них. Но подобный мотив кажется излишним. У первобытного человека ведь и не было никакого выбора, никакого другого образа мысли. Для него естественно, как бы врождено, что он проецирует свое существо на мир, во всех наблюдаемых явлениях видит действия существ, в принципе подобных ему самому. Он просто не умеет понимать вещи другим способом. И совершенно непонятно, скорее похоже на какое-то странное совпадение, как это у него получилось, что, просто дав волю своей природной предрасположенности, он сумел удовлетворить одну из своих главных потребностей».

Я не вижу тут особой странности. Неужели Вы думаете, что человеческая мысль не имеет практических мотивов, что она есть выражение бескорыстной любознательности? Это все-таки очень маловероятно. Я скорее считал бы, что человек, персонифицируя силы природы, следует, как и во многом другом, инфантильному прообразу. Имея дело с лицами, которые были его первым окружением, он усвоил, что завязывание отношений с ними есть способ повлиять на них, и потому с той же целью он обращается со всем, что встречается на его пути, как с теми лицами. Я не возражаю поэтому на Ваше описательное замечание, человеку действительно свойственно персонифицировать все, что он хочет понять в целях позднейшего овладения им, — психическое покорение как

подготовка к физическому, — я только предлагаю сверх того понимание мотива и генезиса этой особенности человеческой мысли.

«И теперь еще третье: Вы однажды уже касались происхождения религии в Вашей книге «Тотем и табу»⁷. Но там картина другая. Все сводится к отношению «сын — отец», бог есть возвысившийся отец, тоска по отцу — корень религиозной потребности. С тех пор Вы, похоже, открыли момент человеческой слабости и беспомощности, которому обычно ведь и приписывается главнейшая роль в становлении религии, и теперь перекладываете на эту беспомощность все то, что раньше у Вас называлось отцовским комплексом⁸. Могу ли я просить у Вас информации относительно этой перемены?»

С удовольствием, я только и ждал такого вопроса. Если только тут действительно можно говорить о перемене. В «Тотеме и табу» задачей было объяснить возникновение не религий вообще, а лишь тотемизма⁹. Можете ли Вы с какой-либо из известных Вам точек зрения объяснить тот факт, что первая форма, в которой человеку явилось хранительное божество, была животной, что существовал запрет на убийство и поедание соответствующего животного и вместе с тем — праздничный обычай раз в год совместно убивать и поедать его? Именно это имеет место в тотемизме. И нет большого смысла спорить о том, следует ли называть тотемизм религией. Он внутренне связан с позднейшими религиями человекообразных божеств, животные-тотемы становятся священными животными богов. И первые, но всего глубже осевшие, этические ограничения — запрет убийства и инцеста — возникают на почве тотемизма. Так что принимаете ли Вы выводы той книги или нет, Вы, надеюсь, согласитесь, что в «Тотеме и табу» целый ряд очень примечательных разрозненных фактов приведен к связанной цельности.

Почему животный бог в конечном счете оказался недостаточным и был сменен человеческим, это в «Тотеме и табу» почти не затронуто, другие проблемы формирования религий там вообще не упоминаются. Неужели Вы отождествляете такое ограничение темы с отрицанием того, что осталось вне ее? Та моя работа — хороший пример строгого ограничения специфического вклада, который психоаналитический метод рассмотрения может внести в разрешение религиозной проблемы. Если теперь я пытаюсь

включить в круг рассмотрения что-то другое, менее глубоко запрятанное, то Вы не должны обвинять меня в противоречии, как раньше — в односторонности. Но, естественно, я обязан показать связи между ранее сказанным и излагаемым теперь, между более глубокой и очевидной мотивировками, отцовским комплексом и беспомощностью человека, испытывающего потребность в защите.

Эти связи нетрудно отыскать. Ведь беспомощность ребенка имеет продолжение в беспомощности взрослого. Как и следовало ожидать, психоаналитическая мотивировка формирования религии дополняет его очевидную мотивировку разбором детской психики. Перенесемся в душевную жизнь маленького ребенка. Помните ли Вы, что говорит психоанализ о выборе объекта в соответствии с типом зависимости? Либи́до¹⁰ идет путями нарциссической потребности и привязывается к объектам, обеспечивающим ее удовлетворение. Так, мать, утоляющая голод ребенка, становится первым объектом его любви и, конечно, первым заслоном против всех туманных, грозящих из внешнего мира опасностей, мы бы сказали, первым страхоубежищем.

В этой функции мать скоро вытесняется более сильным отцом, за которым функция защиты с тех пор закрепляется на весь период детства. Отношениям к отцу, однако, присуща своеобразная амбивалентность. Он сам представляет собой угрозу, возможно, ввиду характера своих отношений с матерью. Так что отца не в меньшей мере бояться, чем тянуться к нему и восхищаются им. Приметы этой амбивалентности отношения к отцу глубоко запечатлены во всех религиях, это и показано в «Тотеме и табу». Когда взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребенком, что он никогда не перестанет нуждаться в защите от мощных чуждых сил, он наделяет эти последние чертами отцовского образа, создает себе богов, которых боится, которых пытается склонить на свою сторону и которым тем не менее вручает себя как защитникам. Таким образом, мотив тоски по отцу идентичен потребности в защите от последствий человеческой немощи; способ, каким ребенок преодолевал свою детскую беспомощность, наделяет характерными чертами реакцию взрослого на свою, поневоле признаваемую им, беспомощность, а такой реакцией и является формирование религии. Но в наши намерения не входит дальнейшее

исследование развития идеи божества; мы имеем здесь дело с готовым арсеналом религиозных представлений, который культура вручает индивиду.

V

Не будем упускать нить нашего исследования. Так каково же психологическое значение религиозных представлений, как мы можем их квалифицировать? На такой вопрос трудно ответить сразу. После отклонения различных формулировок мы остановимся на одной: религиозные представления суть тезисы, высказывания о фактах и обстоятельствах внешней (или внутренней) реальности, сообщающие нечто такое, чего мы сами не обнаруживаем и что требует веры. Поскольку они информируют нас о самом важном и интересном в нашей жизни, они ценятся особенно высоко. Кто ничего о них не знает, тот крайне невежествен; кто их усвоил, тот вправе считать себя очень обогатившимся.

Существует, естественно, масса подобных тезисов о разнообразнейших вещах в нашем мире. Ими полон каждый школьный урок. Возьмем на выбор географию. Мы слышим тут: город Констанц расположен на Боденском озере. В одной студенческой песне рекомендуется:

Konstanz liegt am Bodensee,
Wer's nicht glaubt, gen' hin und seh'
(«Город Констанц расположен на Боденском озере;
кто не верит, поезжай туда и посмотри» *(нем.)*.)

Мне там случайно довелось бывать, и я могу подтвердить: этот красивый город расположен на берегу широкого водоема, который все окрестные жители называют Боденским озером. Так что теперь я совершенно убежден в правильности данного утверждения географической науки. Вспоминаю тут о другом, очень странном переживании. Я был уже взрослым человеком, когда впервые стоял на холме афинского Акрополя среди развалин храма, откуда открывался вид на голубое море: К моей радости примешивалось чувство изумления, подсказавшее мне и свое истолкование: значит,

все действительно так, как мы учили в школе! Какой же мелководной и бессильной должна была быть моя тогдашняя вера в реальную истинность услышанного, если сегодня я могу так изумляться! Но не хочу слишком подчеркивать значение того переживания; мыслимо еще и другое объяснение моего изумления, тогда не прошедшее мне в голову, имеющее всецело субъективную природу и связанное с особенностью места.

Все подобные тезисы, таким образом, требуют веры в свое содержание, но допускают и обоснование своей правоты. Они предлагаются нам как сокращенный результат более или менее длительного мыслительного процесса, опирающегося на наблюдение, а также на умозаключение; тому, кто намерен самостоятельно проделать весь процесс заново, вместо того чтобы принимать его готовый итог, указывается необходимый образ действий. Притом всегда уточняется, откуда взято знание, обнаруженное тезисом, кроме случаев, когда оно само собой разумеется, как в утверждениях географии. Например, Земля имеет форму шара; в доказательство этого приводится эксперимент с маятником Фуко, поведение линии горизонта, возможность проплыть вокруг Земли. Поскольку, как понимают все заинтересованные лица, нецелесообразно посылать каждого школьника в путешествие вокруг земного шара, мы довольствуемся принятием школьной премудрости «на веру», однако знаем, что путь к тому, чтобы во всем удостовериться лично, остается открытым.

Попробуем подойти с той же меркой к религиозным учениям. Если мы поднимем вопрос, на что опирается их требование верить в них, то получим три ответа, на удивление плохо между собой согласующиеся. Во-первых, они заслуживают веры, потому что уже наши предки им верили; во-вторых, мы обладаем свидетельствами, дошедшими до нас от той самой древности; а в-третьих, поднимать вопросы о доказательности догматов веры вообще запрещено. Подобные поползновения раньше строжайше карались, да и сегодня общество с недоброжелательством встречает попытки их возобновления.

Этот третий пункт должен пробудить в нас сильнейшие сомнения. Подобный запрет может, надо сказать, иметь только ту единственную мотивировку, что общество очень хорошо понимает

беспочвенность притязаний, выдвигаемых его религиозными учениями. Иначе оно, несомненно, с великой охотой предоставляло бы всем, кто желает, самостоятельно выработать в себе убежденность и весь необходимый для этого материал. К анализу двух других аргументов мы подходим поэтому с настороженным недоверием. Мы должны верить потому, что верили наши предки. Но наши праотцы были гораздо более невежественны, чем мы, они верили в такие вещи, которые мы сегодня никак не в состоянии допустить. Закрадывается подозрение, что религиозные учения тоже, пожалуй, относятся к такого рода вещам. Свидетельства, дошедшие до нас в составе этих учений, зафиксированы в книгах, в свою очередь, несущих на себе все черты ненадежности. Они полны противоречий, подвергались редакциям, фальсифицировались; когда в них сообщается о фактах, то самим этим сообщениям подтверждения нет. Мало помогает делу, когда источником их буквальных выражений или их содержания объявляется божественное откровение, потому что подобное утверждение само является уже частью тех самых учений, чья достоверность подлежит проверке, а ведь ни одно утверждение не может доказать само себя.

Так мы приходим к поразительному выводу, что как раз те сообщения нашей культуры, которые могли бы иметь величайшее значение для нас, которые призваны прояснить нам загадку мира и примирить нас со страданиями жизни, что как раз они-то имеют самое слабое подтверждение. А ведь даже такой для нас безразличный факт, как, например, то, что киты рожают детенышей, а не откладывают яйца, мы никогда не решились бы принять просто на веру, если бы он не был подкреплён более весомыми свидетельствами.

Такая ситуация сама по себе является очень любопытной психологической проблемой. И не следует думать, будто вышеприведенные замечания относительно недоказуемости религиозных учений содержат нечто новое. Это ощущалось во все эпохи, несомненно также и нашими предками, оставившими после себя такое наследие. Вероятно, многие из них питали те же сомнения, что и мы, только над ними тяготел слишком большой гнет, чтобы они отважились их высказать. И с тех пор несчетные множества людей терзались одинаковыми сомнениями, которые они старались

подавить, потому что считали веру своим долгом; многие блестящие умы надломались в этом конфликте, многие характеры стали ущербными из-за компромиссов, путем которых они искали выход из положения.

Если все доказательства, приводимые в пользу достоверности религиозных догматов, идут из прошлого, то напрашивается мысль посмотреть, не может ли предоставить такие доказательства также и современность, о которой мы вправе быть лучшего мнения, чем о старине. Если бы удалось спасти от сомнений хотя бы один фрагмент религиозной системы, то и все целое чрезвычайно выиграло бы в достоверности. Чем-то в этом роде занимаются спириты, которые уверены в продолжении за гробом жизни индивидуальной души и хотят недвусмысленно доказать нам это отдельно взятое положение религиозного учения. Им, к сожалению, не удается опровергнуть ту гипотезу, что явления и высказывания вызываемых ими духов — лишь продукт их собственной психической деятельности. Они приводили слова духов величайших людей, известнейших мыслителей, но все добытые от них высказывания и сообщения были настолько тупыми, столь неутешительными в своей пустоте, что из всего этого с полной достоверностью можно вывести только заключение об умении духов приспособляться к кругу людей, которые их вызывают.

Следует упомянуть еще о двух попытках, которые производят впечатление судорожных усилий уйти от проблемы. Одна, насильственной природы, стара, другая изощрена и современна. Первая — это *credo quia absurdum*, «Верую, ибо абсурдно» отцов церкви 12. Сие должно означать, что религиозные учения не подчиняются требованиям разума, стоят над разумом. Их истину надо чувствовать нутром, понимать их нет надобности. Однако такое *credo* интересно лишь как исповедь, в качестве предписания оно обязательной силы не имеет. Неужели я обязан верить любому абсурдному утверждению? А если не любому, то почему именно этому? У разума нет вышестоящей инстанции. Если истинность религиозных учений зависит от внутреннего переживания, свидетельствующего об этой истинности, то что делать с множеством людей, у кого столь редкостного переживания нет? Можно требовать от всех, чтобы они пользовались имеющимся

у них даром разума, но нельзя выводить общеобязательный долг из побудительной причины, имеющей силу лишь для ничтожного меньшинства. Если кто-то один после глубоко охватившего его состояния экстаза приобрел непоколебимое убеждение в реальной истине религиозных учений, то что это значит для остальных?

Вторая попытка — из области философии «как если бы». Утверждается, что в нашей мыслительной деятельности нет недостатка в таких допущениях, беспочвенность и даже абсурдность которых вполне нами сознается. Их называют фикциями, но по целому ряду практических мотивов нам следует вести себя так, «как если бы» мы верили в эти фикции. Так нам якобы следует себя вести и в отношении религиозных учений ввиду их уникальной важности для поддержания человеческого общества. Эта аргументация недалеко ушла от *credo quia absurdum*. Мне опять же кажется, что принцип «как если бы» может быть выдвинут только философом. Человек, чье мышление не подвергалось воздействию философского искусства, никогда не сможет принять этого принципа, для него с признанием абсурдности, противности разуму весь вопрос закрывается. Его не склонишь к тому, чтобы, как раз когда дело касается его важнейших интересов, он отказался от достоверности, которой он требует в своей обычной деятельности. Вспоминаю одного из моих детей, который очень рано начал выделяться особым пристрастием к объективности. Когда детям рассказывали сказку, которую они заворожено слушали, он подошел и спросил: «Это правдивая история?» Получив отрицательный ответ, он удалился с пренебрежительной миной. Следует надеяться, что скоро люди будут вести себя по отношению к религиозным сказкам подобным же образом, вопреки ходатайству принципа «как если бы».

Но сейчас еще они действуют совсем другими способами, и в прошедшие времена религиозные представления, несмотря на свою бесспорно недостаточную подкрепленность, оказывали сильнейшее влияние на человечество. Это очередная психологическая проблема. Надо спросить, в чем состоит внутренняя сила этих учений, какому обстоятельству обязаны они своей независимой от санкции разума действительностью?

VI

Мне кажется, ответ на оба эти вопроса у нас уже в достаточной мере подготовлен. Мы получим его, обратив внимание на психический генезис религиозных представлений. Выдавая себя за знание, они не являются подытоживанием опыта или конечным результатом мысли, это иллюзии, реализации самых древних, самых сильных, самых настойчивых желаний человечества; тайна их силы кроется в силе этих желаний. Мы уже знаем, что пугающее ощущение детской беспомощности пробудило потребность в защите — любящей защите, — и эту потребность помог удовлетворить отец; сознание, что та же беспомощность продолжается в течение всей жизни, вызывает веру в существование какого-то, теперь уже более могущественного отца. Добрая власть божественного провидения смягчает страх перед жизненными опасностями, постулирование нравственного миропорядка обеспечивает торжество справедливости, чьи требования так часто остаются внутри человеческой культуры неисполненными, продолжение земного существования в будущей жизни предлагает пространственные и временные рамки, внутри которых надо ожидать исполнения этих желаний. Исходя из предпосылок этой системы, вырабатываются ответы на загадочные для человеческой любознательности вопросы, например, о возникновении мира и об отношении между телом и душой; все вместе сулит гигантское облегчение для индивидуальной психики; никогда до конца не преодоленные конфликты детского возраста, коренящиеся в отцовском комплексе, снимаются с нее и получают свое разрешение в принимаемом всеми смысле.

Когда я говорю, что все это иллюзии, то должен уточнить значение употребленного слова. Иллюзия не то же самое, что заблуждение, она даже необязательно совпадает с заблуждением. Мнение Аристотеля, что насекомые возникают из нечистот, еще и сегодня разделяемое невежественным народом, было заблуждением, как и мнение старых поколений врачей, будто *tabes dorsalis*, сухотка спинного мозга¹⁴, есть следствие половых излишеств. Было бы неправильно называть эти заблуждения иллюзиями. Наоборот, мнение Колумба, будто он открыл новый морской путь в Индию, было

иллюзией. Участие его желания в этом заблуждении очень заметно. Иллюзией можно назвать утверждение некоторых националистов, что индоевропейцы — единственная культуроспособная человеческая раса, или убеждение, разрушенное лишь психоанализом, будто ребенок есть существо, лишенное сексуальности. Характерной чертой иллюзии является ее происхождение из человеческого желания, она близка в этом аспекте к бредовым идеям в психиатрии, хотя отличается и от них, не говоря уж о большей структурной сложности бредовой идеи. В бредовой идее мы выделяем как существенную черту противоречие реальности, иллюзия же необязательно должна быть ложной, то есть нереализуемой или противоречащей реальности. Девица из мещанской семьи может, например, жить иллюзией, что придет принц и увезет ее с собой. Это возможно, случаи подобного рода бывали. Что придет мессия¹⁵ и учредит золотой век, намного менее вероятно. В зависимости от своей личной позиции классификатор отнесет эту веру или к иллюзиям, или к аналогам бредовой идеи. Примеры иллюзий, оправданных действительностью, вообще говоря, перечислить не так-то просто. Но иллюзия алхимиков, что все металлы можно превратить в золото, относится, по-видимому, к этому роду. Желание иметь много золота, как можно больше золота, очень ослаблено нашим сегодняшним пониманием предпосылок обогащения, зато химия уже не считает превращение металлов в золото невозможным. Итак, мы называем веру иллюзией, когда к ее мотивировке примешано исполнение желания, и отвлекаемся при этом от ее отношения к действительности, точно так же как и сама иллюзия отказывается от своего подтверждения.

Возвращаясь после этого уточнения к религиозным учениям, мы можем опять же сказать: они все — иллюзии, доказательств им нет, никого нельзя заставить считать их истинными, верить в них. Некоторые из них настолько неправдоподобны, настолько противоречат всему нашему в трудах добытому знанию о реальности мира, что мы вправе — с необходимым учетом психологических различий — сравнить их с бредовыми идеями. О соответствии большинства из них действительному положению вещей мы не можем судить. Насколько они недоказуемы, настолько же и непроверяемы. Мы знаем еще слишком мало для того, чтобы сделать их предметом более

близкого критического рассмотрения. Загадки мира лишь медленно приоткрываются перед нашим исследованием, наука на многие вопросы еще не в состоянии дать никакого ответа. Научная работа остается для нас, однако, единственным путем, способным вести к познанию реальности вне нас. Будет той же иллюзией, если мы станем ожидать чего-то от интуиции и погружения в себя; таким путем мы не получим ничего, кроме с трудом поддающихся интерпретации откровений относительно нашей собственной душевной жизни, они никогда не дадут сведения о вопросах, ответ на которые так легко дается религиозному учению. Заполнять лакуны собственными измышлениями и поличному произволу объявлять те или иные части религиозной системы более или менее приемлемыми было бы кощунством. Слишком уж значительны эти вопросы, хотелось бы даже сказать: слишком святы.

Здесь кто-нибудь сочтет нужным возразить: так если даже закоренелый скептик признает, что утверждения религии не могут быть опровергнуты разумом, то почему я тогда не должен им верить, когда на их стороне так много: традиция, согласное мнение общества и вся утешительность их содержания? В самом деле, почему бы и нет? Как никого нельзя принуждать к вере, так же нельзя принуждать и к безверию. Но пусть человек не обманывается в приятном самообольщении, будто в опоре на такие доводы его мысль идет правильным путем. Если вердикт «негодная отговорка» был когда-либо уместен, так это здесь. Незнание есть незнание; никакого права верить во что бы то ни было из него не вытекает. Ни один разумный человек не станет в других вещах поступать так легкомысленно и довольствоваться столь жалким обоснованием своих суждений, своей позиции, он себе это позволяет только в самых высоких и святых вещах. В действительности он просто силится обмануть себя и других, будто еще прочно держится религии, хотя давно уже оторвался от нее. Когда дело идет о вопросах религии, люди берут на себя грех изворотливой неискренности и интеллектуальной некорректности. Философы начинают непомерно расширять значения слов, пока в них почти ничего не остается от первоначального смысла. Какую-то размытую абстракцию, созданную ими самими, они называют «богом» и тем самым выступают перед всем миром деистами, верующими в бога,

могут хвалиться, что познали более высокое, более чистое понятие бога, хотя их бог есть скорее пустая тень, а вовсе не могущественная личность, о которой учит религия. Критики настаивают на том, чтобы считать «глубоко религиозным» человека, исповедующего чувство человеческого ничтожества и бессилия перед мировым целым, хотя основную суть религиозности составляет не это чувство, а лишь следующий шаг, реакция на него, ищущая помощи против этого чувства. Кто не делает этого шага, кто смиренно довольствуется мизерной ролью человека в громадном мире, тот скорее нерелигиозен в самом прямом смысле слова.

В план нашего исследования не входит оценка истинности религиозных учений. Нам достаточно того, что по своей психологической природе они оказались иллюзиями. Но нет надобности скрывать, что выявление этого очень сильно сказывается и на нашем отношении к вопросу, который многим не может не казаться самым важным. Мы более или менее знаем, в какие времена были созданы религиозные учения и какими людьми. Когда мы к тому же еще узнаём, какие тут действовали мотивы, то наша позиция в отношении религиозной проблемы заметно смещается. Мы говорим себе, что было бы прекрасно, если бы существовал бог — создатель мира и благое провидение, нравственный мировой порядок и загробная жизнь, но как же все-таки поразительно, что все так именно и обстоит, как нам хотелось бы пожелать. И что еще удивительнее, нашим бедным, невежественным, угнетенным предкам как-то вот посчастливилось решить все эти труднейшие мировые загадки.

VII

Коль скоро мы опознали в религиозных учениях иллюзии, то сразу же встает дальнейший вопрос, не аналогична ли природа остального достояния культуры, на которое мы смотрим снизу вверх и которому позволяем править нашей жизнью. Не следует ли называть иллюзиями также и предпосылки, на которых построены наши государственные институты, не следует ли считать, что отношения между полами в нашей культуре омрачены эротической иллюзией, причем, возможно, не одной? Раз уж мы дали

ход своему недоверию, то не оробеем и перед вопросом, имеет ли какое-то более надежное обоснование наша убежденность, что применение наблюдения и мышления в научной работе позволяет продвинуться вперед в познании внешней реальности. Ничто не вправе удерживать нас от того, чтобы направить луч наблюдения на наше собственное существо или применить мысль в целях критики самой же себя. Здесь открывается возможность целого ряда исследований, исход которых должен был бы стать решающим для выработки «мировоззрения». Больше того, мы чувствуем, что подобное усилие не пропадет даром и что оно по крайней мере отчасти оправдывает наши подозрения. Но столь обширная задача не под силу автору, он поневоле вынужден сузить фронт своей работы до прослеживания одной-единственной из этих иллюзий, а именно религиозной.

Громкий голос нашего противника велит нам остановиться. Нас призывают к ответу за наше запретное деяние. Нам говорят:

«Археологические интересы сами по себе вполне похвальны, но раскопки не производятся там, где в ходе их подрываются жилища живых людей, так что они могут рухнуть и похоронить людей под своими обломками. Религиозные учения не такой предмет, над которым можно умничать, как над любым другим. Наша культура на них построена, поддержание человеческого общества имеет своей предпосылкой веру преобладающего числа людей в истинность этих учений. Если людей научат, что не существует всемогущего и всеправедного бога, не существует божественного миропорядка и будущей жизни, то они почувствуют себя избавленными от всякой обязанности подчиняться предписаниям культуры. Каждый станет необузданно, безбоязненно следовать своим асоциальным, эгоистическим влечениям, насильничать, снова начнется тот хаос, который мы сдерживали многотысячелетней работой культуры. Даже если бы было известно и доказано, что религия не располагает истиной, нужно было бы молчать об этом и вести себя так, как требует философия «как если бы». В интересах всеобщего блага! Не говоря уже об опасности предприятия, в нем есть бесцельная жестокость. Бесчисленные множества людей находят в учениях религии свое единственное утешение, лишь благодаря их помощи способны перенести тяготы жизни. Вы хотите отнять у них эту

опору, не дав им ничего лучшего взамен. Общепризнано, что наука сегодня мало что дает, но даже если бы она шагнула намного дальше в своем прогрессе, она бы не удовлетворила людей. У человека есть еще и другие императивные потребности, на которые не в силах дать ответ холодная наука, и очень странно, прямо-таки верх непоследовательности, когда психолог, всегда подчеркивавший, как далеко на второй план отступает в жизни человека разум по сравнению с жизнью влечений, теперь пытается отобрать у человека драгоценный способ удовлетворения желаний и компенсировать его интеллектуальной пищей».

Сколько обвинений сразу! Но я достаточно подготовлен, чтобы опровергнуть их все, а кроме того, я буду утверждать, что для культуры будет большей опасностью, если она сохранит свое нынешнее отношение к религии, чем если она откажется от него. Не знаю только, с чего начать свое возражение.

Может быть, с уверения, что сам я считаю свое предприятие совершенно безобидным и неопасным. Моя слишком высокая оценка интеллекта на этот раз не на моей стороне. Если люди таковы, какими их описывают мои противники, — и я не собираюсь тут с ними спорить, — то нет никакой опасности, что какой-нибудь благочестивый верующий, переубежденный моими соображениями, позволит отнять у себя свою веру. Кроме того, я не сказал ничего такого, чего не говорили бы до меня намного полнее, сильнее и убедительнее другие, лучшие люди. Имена этих людей известны; я не стану их здесь приводить, чтобы не сложилось впечатление, будто я хочу поставить себя в один ряд с ними. Я всего лишь — и это единственная новинка в моем изложении — добавил к критике моих великих предшественников кое-какое психологическое обоснование. Вряд ли можно ожидать, что именно эта добавка произведет воздействие, в котором тем, более ранним, было отказано. Конечно, меня могут теперь спросить, зачем писать такие вещи, когда уверен в их безрезультатности. Но к этому мы вернемся позднее.

Единственный, кому моя публикация может причинить вред, это я сам. Мне придется услышать самые нелюбезные упреки по поводу моей поверхностности, ограниченности, недостатка благородного идеализма и непонимания высших интересов человечества. Но, с одной стороны, эти выговоры для меня не новость,

а с другой, если кто-то уже в молодые годы не захотел зависеть от расположения или нерасположения своих современников, то что его может задеть в старости, когда он уверен в скором избавлении от всякой их милости и немилости? В прежние века было иначе, тогда подобными высказываниями человек заслуживал верное сокращение своего земного существования и ему быстро предоставляли удобный случай сделать собственные заключения о загробной жизни. Но, повторяю, те времена прошли, и сегодня подобная писанина даже для автора неопасна. В самом крайнем случае его книгу будет запрещено переводить или распространять в той или иной стране. Естественно, как раз в такой стране, которая чувствует себя уверенной в высоком уровне своей культуры. Но если человек вообще проповедует отречение от желаний и преданность судьбе, то он уж как-нибудь сумеет перенести и этот урон.

Передо мной встал, далее, вопрос, не нанесет ли все-таки публикация этого моего сочинения какого-то ущерба. Ущерб не той или иной личности, а делу, делу психоанализа. Невозможно отрицать, что он мое создание. Он всегда вызывал к себе массу недоверия и недоброжелательства; если я выступлю теперь со столь непопулярными высказываниями, то люди поспешат перенести свою неприязнь с моей личности на психоанализ. Теперь ясно, скажут они, куда ведет этот психоанализ, маска упала: к отвержению бога и нравственного идеала, как мы всегда уже и догадывались. Чтобы помешать нам обнаружить это, перед нами притворялись, будто психоанализ не имеет мировоззрения и не может сформировать таковое.

Этот крик будет мне действительно неприятен из-за многих моих сотрудников, среди которых далеко не все разделяют мое отношение к религиозным проблемам. Однако психоанализ пережил уже много бурь, надлежит подвергнуть его еще и этой новой. По существу, психоанализ есть исследовательский метод, беспристрастный инструмент, скажем, наподобие исчисления бесконечно малых. Если с помощью последнего какому-нибудь физику случится установить, что Земля погибнет через какое-то определенное время, то надо будет сначала еще подумать, прежде чем приписывать деструктивные тенденции самому по себе исчислению и потому запрещать его. Все сказанное мною здесь об истинности

религий психоанализу не требовалось и задолго до его зарождения было сказано другими. Если применение психоаналитических методов позволяет получить новые доводы не в пользу истинности содержания религиозных верований, то тем хуже для религии, но защитники религии будут с тем же правом пользоваться психоанализом, чтобы вполне отдать должное эффективной значимости религиозных учений.

Итак, продолжим нашу защиту. Религия несомненно оказала человеческой культуре великую услугу, сделала для усмирения асоциальных влечений много, но недостаточно. На протяжении многих тысячелетий она правила человеческим обществом; у нее было время показать, на что она способна. Если бы ей удалось облагодетельствовать, утешить, примирить с жизнью, сделать носителями культуры большинство людей, то никому не пришло бы в голову стремиться к изменению существующих обстоятельств. Что мы видим вместо этого? Что пугающе большое число людей недовольно культурой и несчастно внутри нее, ощущает ее как ярмо, которое надо стряхнуть с себя; что недовольные либо кладут все силы на изменение этой культуры, либо заходят в своей вражде к культуре до полного нежелания слышать что бы то ни было о культуре и ограничении влечений. Нам возразят здесь, что сложившаяся ситуация имеет причиной как раз утрату религией части своего влияния на человеческие массы, а именно вследствие прискорбного воздействия научного прогресса. Запомним это признание вместе с его обоснованием, чтобы использовать его позднее для наших целей. Однако упрек в адрес науки не имеет силы.

Сомнительно, чтобы люди в эпоху неограниченного господства религиозных учений были в общем и целом счастливее, чем сегодня; нравственнее они явно не были всегда как-то удавалось экстериоризировать религиозные предписания и тем самым расстроить их замысел. Священники, обязанные наблюдать за религиозным послушанием, шли в этом людям навстречу. Действие божественного правосудия неизбежно пресекалось божьей благодатью: люди грешили, потом приносили жертвы или каялись, после чего были готовы грешить снова. Русская душа отважилась сделать вывод, что грех — необходимая ступенька к наслаждению всем блаженством божественной милости 16, то есть в принципе богоугодное

дело. Совершенно очевидно, что священники могли поддерживать в массах религиозную покорность только ценой очень больших уступок человеческой природе с ее влечениями. На том и порешили: один бог силен и благ, человек же слаб и грешен. Безнравственность во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность. Если религия не может продемонстрировать ничего лучшего в своих усилиях дать человечеству счастье, культурно объединить его и нравственно обуздать, то неизбежно встает вопрос, не переоцениваем ли мы ее необходимость для человечества и мудро ли мы поступаем, основываясь на ней в своих культурных запросах.

Задумаемся над недвусмысленной современной ситуацией. Мы уже выслушали признание, что религия не, имеет того же влияния на людей, как раньше (речь идет здесь о европейской христианской культуре). Дело не в том, что ее обещания стали менее заманчивыми, а в том, что в глазах людей они уже не кажутся заслуживающими прежнего доверия. Согласимся, что причина этой перемены — упрочение духа научности в верхних слоях человеческого общества (есть, возможно, и другие причины). Критика подточила доказательную силу религиозных документов, естествознание выявило содержащиеся в них заблуждения, сравнительные исследования обратили внимание на фатальную аналогичность принятых у нас религиозных представлений и духовной продукции примитивных народов и эпох.

Научный дух вырабатывает определенный род отношений к вещам нашего мира; перед явлениями религии он на некоторое время останавливается, колеблется, наконец, переступает и здесь через порог. Этот процесс нельзя прекратить, чем больше людей приобщается к сокровищам знания, тем шире распространяется отход от религиозной веры, сперва только от ее устаревших, шокирующих форм, а потом и от ее основополагающих предпосылок. Американцы, устроившие обезьяний процесс в Дейтоне¹⁷, одни из всех показали себя последовательными. Везде в других местах неизбежный переход совершается в атмосфере половинчатости и неискренности. От образованных и от людей духовного труда для культуры нет большой угрозы. Замещение религиозных мотивов культурного поведения другими, мирскими прошло бы у них без

сучка и задоринки, а кроме того, они большей частью сами носители культуры. Иначе обстоит дело с огромной массой необразованных, угнетенных, которые имеют все основания быть врагами культуры. Пока они не знают, что в бога больше не верят, всё хорошо. Но они это непременно узнают, даже если это мое сочинение не будет опубликовано. И они готовы принять результаты научной мысли, оставаясь незатронутыми тем изменением, которое производится в человеке научной мыслью. Нет ли опасности, что враждебность этих масс к культуре обрушится на слабый пункт, который они обнаружат в своей строгой властительнице? Если я не смею убивать своего ближнего только потому что господь бог это запретил и тяжко покарает за преступление в этой или другой жизни но мне становится известно, что никакого господя бога не существует, что его наказания нечего бояться, то я, разумеется, убью ближнего без рассуждений, и удержать меня от этого сумеет только земная власть. Итак, либо строжайшая опека над этими опасными массами, тщательнейшее исключение всякой возможности их духовного развития, либо основательная ревизия отношений между культурой и религией.

VIII

Следовало бы считать, что на пути осуществления этой последней рекомендации не стоит никаких особенных трудностей. Верно то, что в таком случае придется от чего-то отказаться, но приобретений взамен будет, возможно, больше, и мы избежим большой опасности. Но люди отшатываются в страхе, словно культура подвергнется тогда какой-то еще большей опасности. Когда святой Бонифаций Кредитонский 18 срубил дерево, почитавшееся саксами как священное, стоявшие вокруг ожидали какого-то страшного события в результате такого кощунства. Ничего не случилось, и саксы приняли крещение.

Когда культура выставила требование не убивать соседа, которого ты ненавидишь, который стоит на твоём пути и имуществу которого ты завидуешь, то это было сделано явно в интересах человеческого общежития, на иных условиях невозможного. В самом деле, убийца навлек бы на себя месть близких убитого и глухую

зависть остальных, ощущающих не менее сильную внутреннюю склонность к подобному насильственному деянию. Он поэтому недолго бы наслаждался своей мезтью или награбленным добром, имея все шансы самому быть убитым. Даже если бы незаурядная сила и осторожность оградили его от одиночных противников, он неизбежно потерпел бы поражение от союза слабейших. Если бы такой союз не сформировался, убийство продолжалось бы без конца, и в конце концов люди взаимно истребили бы друг друга. Между отдельными индивидами царили бы такие же отношения, какие на Корсике 19 до сих пор еще существуют между семьями, а в остальном мире сохраняются только между странами. Одинаковая для всех небезопасность жизни и сплывает людей в общество, которое запрещает убийство отдельному индивиду и удерживает за собой право совместного убийства всякого, кто переступит через запрет. Так со временем возникают юстиция и система наказаний.

Мы, однако, не разделяем этого рационального обоснования запрета на убийство, но утверждаем, что запрет исходит от бога. Мы беремся, таким образом, угадывать его намерения и выясняем, что он тоже не хочет человеческого взаимоистребления. Поступая таким образом, мы обставляем культурный запрет совершенно особенной торжественностью, однако рискуем при этом поставить его исполнение в зависимость от веры в бога. Если мы возьмем назад этот свой шаг, перестанем приписывать нашу волю богу и удовольствуемся чисто социальным обоснованием правосудия, то мы, правда, расстанемся с божественным возвеличением нашего культурного запрета, но зато выведем его из-под угрозы. Мы приобретем, однако, и что-то другое. Вследствие какой-то диффузии, или заразительного действия, характер святости, неприкосновенности, можно даже сказать, потусторонности с немногих важных запретов распространился на все другие культурные установления, законы и предписания. Этим последним, однако, сияние святости часто не к лицу; мало того, что они взаимно обесценивают сами себя, поскольку отражают расходящиеся до противоположности устремления разных эпох и регионов, они еще и выставляют на обозрение все черты человеческого несовершенства. Среди них легко распознать такие, которые могут быть лишь продуктом близорукой робости, выражением честолюбивых интересов или следствием произвольных

предпосылок. Неизбежно сосредоточивающаяся на них критика в нежелательной мере подрывает уважение и к другим, более оправданным требованиям культуры. Поскольку будет рискованной задачей разграничивать то, что повелел сам бог, и то, что восходит скорее к авторитету какого-нибудь всемогущего парламента или высокого должностного лица, то всего лучше, пожалуй, вообще вывести бога из игры и честно признать чисто человеческое происхождение всех культурных установлений и предписаний. Вместе с мнимой святостью эти запреты и законы утратили бы и свою оцепенелую неизменность. Люди смогли бы понять, что законы созданы не столько для их порабощения, сколько для служения их интересам, стали бы относиться к законам дружественнее, вместо их отмены ставили бы целью их улучшение. Это был бы важный шаг вперед по пути, ведущему к примирению с гнетом культуры.

Наша апология чисто рационального обоснования культурных предписаний, то есть выведения их из социальной необходимости, внезапно наталкивается здесь на одно сомнение. Мы рассмотрели для примера возникновение запрета на убийство. Но соответствует ли нарисованная нами картина исторической истине? Мы боимся, что нет; она кажется просто мыслительным конструктом. Мы изучали с помощью психоанализа именно этот элемент истории человеческой культуры и, опираясь на результаты своего труда, вынуждены признать, что в действительности было иначе. Чисто рациональные мотивы даже у современного человека мало что могут сделать против его страстных влечений; насколько же более бессильными они должны были быть у первобытного человека-зверя! Пожалуй, его потомки еще и сегодня без смущения убивали бы друг друга, если бы одно из тех кровавых злодеяний — убийство первобытного отца — не вызвало непреодолимой аффективной реакции, имевшей важнейшие последствия. От нее происходит запрет: не убивай, в тотемизме касавшийся лишь заместителя 20 отца, позднее распространенный на других, хотя еще и сегодня недействительный в отношении всех без исключения.

Но тот праотец, как показали разыскания, которые мне здесь нет надобности повторять, явился первообразом бога, моделью, послужившей позднейшим поколениям для построения божественного образа. Стало быть, религиозное представление верно,

бог действительно участвовал в создании того запрета, тут действовало его влияние, а не понимание социальной необходимости. Тогда и приписывание человеческой воли богу вполне оправданно, коль скоро люди знали, что сами насильственно устранили отца, и в качестве реакции на свое кощунственное преступление они положили впредь уважать его волю. Религиозное учение, выходит, сообщает нам историческую истину, конечно, известным образом преобразенную и завуалированную; наше рационалистическое изображение закрывает на нее глаза.

Мы начинаем замечать тут, что сокровищница религиозных представлений содержит не только исполнения желаний, но и важные исторические реминисценции. Это взаимодействие прошедшего и будущего — какую уникальной мощью должно оно наделять религию! Впрочем, возможно, аналогия поможет нам понять здесь еще и что-то другое. Нехорошо пересаживать понятия далеко от той почвы, на которой они выросли, однако мы должны сформулировать подмеченный нами параллелизм. О человеческом ребенке нам известно, что он не может успешно проделать путь своего культурного развития, если не пройдет через фазу невроза, у одних более, у других менее отчетливую. Это происходит оттого, что ребенок не может подавить рациональной работой духа многочисленные позывы влечений, в будущем нереализуемых, но должен обуздывать их актами вытеснения²¹, за которыми, как правило, стоит мотив страха. В своем большинстве эти детские неврозы спонтанно преодолеваются по мере роста, такова в особенности судьба детских навязчивых неврозов²². Расчисткой остальных потом приходится еще заниматься психоанализу. Точно таким же образом следовало бы предположить, что человечество как целое в своем многовековом развитии впадает в состояния, аналогичные неврозам, причем по тем же самым причинам, а именно потому, что в эпохи невежества и интеллектуальной немощи оно добилось необходимого для человеческого общежития отказа от влечений за счет чисто аффективных усилий. Последствия происшедших в доисторическое время процессов, подобных вытеснительным, потом долгое время еще преследуют культуру. Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится

в Эдиповом комплексе²³, в амбивалентном отношении к отцу. В соответствии с этим пониманием можно было бы прогнозировать, что отход от религии неизбежно совершится с фатальной неумолимостью процесса роста, причем сейчас мы находимся как раз в середине этой фазы развития.

Нам в своем поведении следовало бы тогда ориентироваться на образец разумного воспитателя, который не противится предстоящему новообразованию, а стремится способствовать ему и смягчить насильственный характер его вторжения в жизнь. Существо религии нашей аналогией, разумеется, не исчерпывается. Если, с одной стороны, она несет с собой навязчивые ограничения, просто наподобие индивидуального навязчивого невроза, то, с другой стороны, она содержит в себе целую систему иллюзий, продиктованных желанием и сопровождающихся отрицанием действительности, как мы это наблюдаем в изолированном виде только при аменции²⁴, блаженной галлюцинаторной спутанности мысли. Все это лишь сравнения, с помощью которых мы пытаемся понять социальный феномен; индивидуальная патология не представляет нам здесь никакой полноценной аналогии.

Неоднократно указывалось (мною и особенно Т. Рейком) на то, вплоть до каких подробностей прослеживается сходство между религией и навязчивым неврозом, сколь много своеобразных черт и исторических перипетий религии можно понять на этом пути. Со сказанным хорошо согласуется и то, что благочестивый верующий в высокой степени защищен от опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза.

Понимание исторической ценности известных религиозных учений повышает наше уважение к ним, однако не обесценивает нашу рекомендацию исключить религию при объяснении мотивировок предписаний культуры. Наоборот! Эти исторические пережитки помогли нам выработать концепцию религиозных догматов как своего рода невротических реликтов, и теперь мы вправе сказать, что, по-видимому, настало время, как при психоаналитическом лечении невротиков, заменить результаты насильственного вытеснения плодами разумной духовной работы²⁵. Можно предвидеть, но едва ли следует жалеть, что при

такой переработке дело не остановится на отказе от торжественного освящения предписаний культуры, что всеобщая ревизия этих последних будет для многих из них иметь последствием отмену. Стоящая перед нами задача примирения людей с культурой будет на этом пути в значительной мере решена. Нам не следует скорбеть об отходе от исторической истины в случае принятия рациональной мотивировки культурных предписаний. Истины, содержащиеся в религиозных учениях, все равно настолько искажены и систематически перелицованы, что масса людей не может признать в них правду. Это тот же самый случай, как когда мы рассказываем ребенку, что новорожденных приносит аист. Здесь мы тоже говорим истину в символическом облачении, ибо знаем, что означает эта большая птица. Но ребенок этого не знает, он улавливает только момент искажения, считает себя обманутым, и мы знаем, как часто его недоверие к взрослым и его строптивость бывают связаны как раз с таким его впечатлением. Мы пришли к убеждению, что лучше прекратить манипулирование символическими масками истины и не отказывать ребенку в знании реальных обстоятельств, применительно к ступени его интеллектуального развития.

IX

«Вы допускаете противоречивые высказывания, плохо вяжущиеся друг с другом. Сначала Вы уверяете, будто сочинение вроде Вашего совершенно неопасно. Никто-де не позволит подобным теориям лишиться себя религиозной веры. Поскольку, однако, как впоследствии выясняется, Вы намерены все же потревожить эту веру, то уместно спросить: зачем Вы, собственно, публикуете свою работу? В другом же месте Вы, наоборот, признаете, что грозит опасностью, даже большой опасностью, если кто-то разведает, что в бога больше не верят. Раньше человек был сговорчивым, а теперь отбрасывает в сторону послушание заветам культуры. Вся Ваша аргументация, согласно которой религиозная мотивировка культурных запретов чревата опасностью для культуры, покоится на допущении, что верующего можно сделать неверующим, это же полное противоречие».

«Другое противоречие — когда Вы, с одной стороны, соглашаетесь, что не разум правит человеком, в нем берут верх его страсти и голоса его влечений, а с другой, предлагаете заменить аффективные основы его повиновения культуре рациональными. Понимай, как знаешь. По мне, ни первое, ни второе не верно».

«Между прочим, неужели история Вас ничему не научила? Подобная попытка заменить религию разумом ²⁶ однажды ведь уже предпринималась официально и с большим размахом. Вы же помните о Французской революции и о Робеспьере? Но тогда, значит, помните и о недолговечности, и о жалком провале того эксперимента. Теперь он повторяется в России, нам нет надобности особенно любопытствовать о том, каким будет его исход. Не кажется ли Вам, что мы вправе считать человека существом, неспособным обойтись без религии?»

«Вы сами сказали, что религия есть нечто большее, чем навязчивый невроз. Но этой другой ее стороны Вы не коснулись. Вам достаточно провести аналогию с неврозом. Вам надо избавить людей от невроза. Что будет одновременно с этим утрачено, Вас не волнует».

Видимость противоречия возникла, наверное, оттого, что я слишком поспешно говорил о сложных вещах. Кое-что мы можем наверстать. Я продолжаю утверждать, что мое сочинение в одном отношении совершенно безобидно. Ни один верующий не позволит этим или им подобным аргументам поколебать себя в своей вере. Верующий хранит определенную нежную привязанность к содержанию религии. Конечно, существует несчетное множество других, которые не являются верующими в том же самом смысле. Они повинуются предписаниям культуры, потому что робеют перед угрозами религии, и они боятся ее, пока вынуждены считать ее частью ограничивающей их реальности. Они-то и распускаются, как только чувствуют себя вправе не признавать за верой реального значения, но ведь и тут для них никакие аргументы не резон. Они перестают бояться религии, когда замечают, что и другие ее не боятся, и я уже сказал, что они узнают об упадке влияния религии, даже если я не опубликую свое сочинение. По-моему, однако, Вы придаете большее значение другому противоречию, в котором меня упрекаете. Люди так мало доступны голосу разума, над ними

безраздельно властвуют их импульсивные желания. Зачем же лишать их удовлетворения влечений, предлагая взамен выкладки разума? Конечно, люди таковы, но спросите себя, действительно ли они должны быть такими, понуждает ли их к тому их глубочайшая природа? Может ли антропология дать краниометрический индекс народа²⁷, в котором соблюдается обычай деформировать бандажами головки детей с самого раннего возраста? Задумайтесь над тревожным контрастом между сияющим умом здорового ребенка и слабоумием среднего уровня взрослого. Так ли уж невероятно, что именно религиозное воспитание несет на себе большую часть вины за это прогрессирующее помрачение? Мне кажется пришлось бы очень долго ожидать, пока не испытывающий нажима ребенок сам начал бы строить идеи относительно бога и вещей, потусторонних этому миру. Не исключено, что его идеи приняли бы то же направление, по которому они пошли у его предков, но никто не ждет, пока он разовьет их сам, ему преподносят религиозные учения в возрасте, когда у него нет ни интереса к ним, ни способности осмыслить их значимость. Замедление сексуального развития и опережение религиозного влияния — это ведь два основных пункта в программе сегодняшней педагогики, не правда ли? Потом, когда пробудится мысль ребенка, религиозные учения в его сознании уже неприкосновенны. Неужели Вам кажется, что для усиления мыслительной функции так уж полезно, чтобы столь важная область оставалась закрытой для мысли под угрозой адской кары? Если человек однажды уговорил себя без критики принять все нелепицы, преподносимые ему религиозными учениями, и даже не заметить противоречия между ними, то слабость его ума уже не должна нас слишком удивлять. А между тем у нас нет другого средства для овладения природой наших влечений, чем наш разум. Как можно ожидать от лиц, стоящих под властью мыслительных запретов, что они достигнут идеала душевной жизни, примата разума?

Вы знаете также, что женщинам в общем и целом приписывают так называемое «физиологическое слабоумие», то есть меньшую интеллигентность, чем мужчине. Сам факт спорен, его истолкование сомнительно, однако один аргумент в пользу вторичной, благоприобретенной природы этого интеллектуального захирения

сводится к тому, что женщины пострадали под гнетом раннего запрета направлять свою мысль на то, что их больше всего интересовало, то есть на вопросы половой жизни. Пока помимо затормаживания мысли в области сексуальных тем на человека в его молодые годы воздействует не меньшее затормаживание в области религиозных и связанных с ними правовых тем, мы, по сути дела, не можем сказать, каков он сам по себе.

Однако умерю свой пыл и допущу возможность, что я тоже гоняюсь за иллюзией. Может быть, влияние религиозного запрета на мысль не так худо, как я предполагаю; может быть, окажется, что человеческая природа останется такой же и тогда, когда прекратится злоупотребление воспитанием для порабощения сознания религией. Я этого не знаю, и Вы тоже не можете этого знать. Не только великие вопросы нашей жизни предстают сегодня неразрешимыми, но трудно справиться и с массой менее крупных проблем. И все же Вы согласитесь со мной, что здесь у нас налицо основание для надежды на будущее; что, возможно, нам еще предстоит откопать клад, который обогатит культуру; что стоит потратить силы на попытку нерелигиозного воспитания. Если она окажется безуспешной, то я готов распрощаться с реформой и вернуться к более раннему, чисто дескриптивному суждению: человек — малоинтеллигентное существо, покорное своим импульсивным влечениям.

В одном пункте я безоговорочно согласен с Вами. Намерение насильственно и одним ударом опрокинуть религию — несомненно, абсурдное предприятие. Прежде всего потому, что оно бесперспективно. Верующий не позволит отнять у себя свою веру ни доводами разума ни запретами. Было бы жестокостью, если бы в отношении кого-то такое удалось. Кто десятилетиями принимал снотворное, тот, естественно, не будет спать, если у него отнимут его таблетки. Что действие религиозных утешений можно приравнять к действию наркотиков, красиво иллюстрируется событиями в Америке²⁸. Там сейчас хотят отнять у людей — явно под влиянием женщин, взявших верх, — все средства возбуждения, опьянения и наслаждения и для компенсации досыта питают их страхом божьим. И за исходом этого эксперимента тоже нет надобности следить с особенно большим любопытством.

Я соответственно возражаю Вам, когда Вы приходите затем к выводу, что человек в принципе не может обойтись без иллюзорного религиозного утешения, что без него он якобы не вынес бы тягот жизни, жестокой действительности. Да, но только человек, в которого Вы с детства вливали сладкий — или кисло-сладкий — яд. А другой, воспитанный в трезвости? Кто не страдает от невроза, тот, возможно, не нуждается в наркотических средствах анестезирования. Конечно, человек окажется тогда в трудной ситуации, он должен будет признаться себе во всей своей беспомощности, в своей ничтожной малости внутри мирового целого, раз он уже не центр творения, не объект нежной заботы благого провидения. Он попадет в ситуацию ребенка, покинувшего родительский дом, где было так тепло и уютно. Но разве неверно, что инфантилизм подлежит преодолению? Человек не может вечно оставаться ребенком, он должен в конце концов выйти в люди, в «чуждый свет». Мы можем назвать это «воспитанием чувства реальности», и должен ли я еще разъяснять Вам, что единственная цель моего сочинения — указать на необходимость этого шага в будущее?

Вы опасаетесь, по-видимому, что человек не устоит в тяжелом испытании? Что ж, будем все-таки надеяться. Знание того, что ты предоставлен своим собственным силам, само по себе уже чего-то стоит. Ты выучиваешься тогда их правильному использованию. Человек все-таки не совершенно беспомощен, наука много чему научила его со времен потопа, и она будет и впредь увеличивать свою мощь. И что касается судьбы с ее роковой необходимостью, против которой нет подспорья, то он научится с покорностью сносить ее. Что морочить ему голову обещанием какой-то латифундии на Луне, доходов с которой никому еще и никогда не приходилось видеть? Как честный малоземельный крестьянин на этой земле он будет знать обрабатывать свое поле, чтобы оно его кормило. Перестав ожидать чего-то от загробного существования и сосредоточив все высвободившиеся силы на земной жизни, он, пожалуй, добьется того, чтобы жизнь стала сносной для всех и культура никого уже больше не угнетала. Тогда он без колебаний сможет сказать вместе с одним из наших единоневерцев:

Пусть ангелы да воробьи
Владеют небом дружно²⁹

Х

«Что ж, звучит грандиозно. Человечество, которое отрелось от всех иллюзий и благодаря этому сумело сносно устроиться на земле! Я, однако, не могу разделить Ваших ожиданий. Не потому, что я жестоковыйный реакционер, за которого Вы меня, наверное, принимаете. Нет, из благоразумия. Мне кажется, мы теперь поменялись ролями: Вы оказываетесь мечтателем, который дал себя увлечь иллюзиям, а я представляю голос разума, осуществляю свое право на скепсис. Все эти Ваши рацеи кажутся мне построенными на заблуждениях, которые я по Вашему примеру вправе назвать иллюзиями, потому что в них достаточно явственным образом дают о себе знать Ваши желания. Вы связываете свои надежды с тем, что поколения, не испытавшие в раннем детстве влияния религиозных учений, легко достигнут желанного примата интеллекта над жизнью страстей. Это явная иллюзия; человеческая природа здесь, в решающем пункте, вряд ли изменится. Если не ошибаюсь — о других культурах известно так мало, — еще и сегодня есть народы, вырастающие не под гнетом религиозной системы, а ведь они ничуть не больше приблизились к Вашему идеалу, чем другие. Если Вам угодно изгнать из нашей европейской культуры религию, то этого можно достичь только с помощью другой системы учений, которая с самого начала переймет все психологические черты религии, тот же священный характер, ту же косность, нетерпимость, тот же запрет на мысль в целях самозащиты. Что-то в этом роде Вам придется допустить, чтобы сохранить саму возможность воспитания как такового. Отказаться же от системы воспитания Вы не сможете. Путь от грудного младенца до культурного человека велик, слишком много маленьких человечков заблудится на нем и не примется вовремя за свои жизненные задачи, если им будет предоставлено развиваться самим, без водительства. Науки ранних ступеней обучения будут неизбежно ограничивать свободу их мысли в зрелые годы, точно так же, как это делает сегодня религия, за что Вы ее упрекаете. Разве Вы не замечаете, что таков уж неустранимый врожденный недостаток нашей, да и всякой, культуры, — она принуждает живущего жизнью чувства неразумного ребенка сделать выбор, который будет лишь позднее оправдан

зрелым разумом взрослого? Она и не может поступать иначе, потому что за несколько лет ребенок должен вобрать в себя века развития человечества, и осилить поставленную перед ним задачу он способен только за счет введения в действие аффективных потенций. Вот, стало быть, каковы перспективы Вашего «примата интеллекта».

«Так что не удивляйтесь, если я выступаю за сохранение религиозной системы знания в качестве основы воспитания и человеческого общежития. Это практическая проблема, а не вопрос соответствия истине вещей. Поскольку в интересах сохранения нашей культуры мы не можем медлить с воспитанием индивида, дожидаясь, когда он станет культурно зрелым, — со многими это вообще никогда не случится, — поскольку мы вынуждены внушить подрастающему человеку ту или иную систему учений, призванную служить в качестве не подлежащей критике предпосылки, то заведомо наиболее пригодной для такой цели мне представляется религиозная система. И, разумеется, именно из-за ее способности к исполнению желаний и к утешению, в чем Вам угодно видеть признак ее иллюзорности. Учитывая трудность знать что-либо о реальности, даже сомнительность того, что нам вообще доступно знание о ней, давайте все-таки не будем упускать из виду, что и человеческие потребности тоже составляют частицу реальности, притом важную, такую, которая нас особенно близко задевает».

«Другое преимущество религиозного учения я вижу в одной его особенности, которая Вас, похоже, больше всего шокирует. Оно оставляет место для облагораживания и сублимации ³⁰ понятий, когда из этих последних удаляется почти все, несущее следы примитивного и инфантильного мышления. Остается система идей, уже не вступающих в противоречие с наукой и не поддающихся опровержению с ее стороны. Эти трансформации религиозного учения, осужденные Вами за половинчатость и компромиссы, позволяют избежать разрыва между необразованной массой и философствующим мыслителем, поддерживают общность между ними, столь важную для сохранения культуры. Тогда нечего бояться, что человек из народа узнает, что верхние слои общества «уже не верят в бога». Теперь я, по-моему, доказал, что все Ваши усилия сводятся к попытке заменить испытанную и в аффективном отношении

ценную иллюзию другой, не прошедшей испытания и аффективно нейтральной».

Вы никак не скажете, что я недоступен для Вашей критики. Я знаю, как трудно уберечься от иллюзий; возможно, надежды, в которых я признался, тоже иллюзорны. Но на одном различии я настаиваю. Мои иллюзии — не говоря уж о том, что за отказ разделить их не последует никакой кары, — не так неисправимы, как религиозные, не имеют маниакального характера. Если опыт покажет, — не мне, а другим после меня, так же думающим, — что мы ошибались, то мы откажемся от своих надежд. Так постарайтесь же принять мою попытку за то, что она есть. Психолог, не обманывающийся насчет того, как трудно ориентироваться в нашем мире, пытается судить о развитии человечества в свете той крупницы знания, которую он приобрел при изучении психических процессов у индивида за время его развития от детства до зрелости. При этом у него напрашивается взгляд на религию как на нечто аналогичное детскому неврозу, и он достаточно оптимистичен, чтобы предположить, что человечество преодолет эту невротическую фазу, подобно тому как многие дети вырастают из своих, по сути сходных, неврозов. Такое понимание, выведенное из индивидуальной психологии, возможно недостаточно, экстраполяция на весь человеческий род неоправданна, мой оптимизм необоснован; соглашусь с Вами, что все здесь сомнительно. Но часто не можешь удержаться от высказывания своих мнений и извиняешь себя тем, что не выдаешь их за что-то большее, чем они стоят.

И на двух пунктах я еще должен остановиться. Во-первых, слабость моей позиции не означает усиления Вашей. По-моему, Вы защищаете проигрышное дело. Мы можем сколь угодно часто подчеркивать, что человеческий интеллект бессилен в сравнении с человеческими влечениями, и будем правы. Но есть все же что-то необычное в этой слабости; голос интеллекта тих, но он не успокаивается, пока не добьется, чтобы его услышали. В конце концов, хотя его снова и снова, бесконечное число раз ставят на место, он добивается своего. Это одно из немногочисленных обстоятельств, питающих наш оптимизм относительно будущего человечества, но и одно само по себе оно много что значит. На нем можно строить еще и другие надежды. Примат интеллек-

та маячит в очень, очень неблизкой, но все-таки, по-видимому, не в бесконечной дали. И поскольку он, как можно предвидеть, поставит те же цели, осуществления которых Вы ожидаете от Вашего бога, — в человечески возможной мере, естественно, насколько допускает внешняя реальность, Ананке ³¹, — а это любовь к ближнему и ограничение страдания, то мы вправе сказать друг другу, что наше противоборство всего лишь временное и не непримиримое. Наши надежды одинаковы, только Вы нетерпеливее, требовательнее и — почему я не должен этого говорить? — корыстнее, чем я и мои единомышленники. Вы хотите, чтобы сразу после смерти начиналось блаженство, требуете от него невозможного и не намерены отказываться от притязаний индивидуальной личности. Наш бог Логос³² осуществит из этих желаний то, что допускает внеположная нам природа, но очень постепенно, лишь в необозримом будущем и для новых детей человеческих. Вознаграждения для нас, тяжело страдающих от жизни, он не обещает. На пути к этой далекой цели Вашим религиозным учениям придется рухнуть, пускай даже первые попытки окончатся неудачей, пускай даже первые идущие на смену образования окажутся нестойкими. Вы знаете, почему; в конечном счете ничто не может противостоять разуму и опыту, а религия слишком явно противоречит им обоим. Очищенные религиозные идеи тоже не избегнут этой судьбы, пока они еще будут стараться сберечь что-то от утешительности религии. Разумеется, если Вы ограничитесь постулированием какой-то возвышенной духовной инстанции, чьи свойства неопределимы, а цели непознаваемы, то будете неуязвимы для научной критики, но тогда Вы покинете и сферу человеческих интересов.

И второе: обратите внимание на различие Вашего и моего отношения к иллюзии. Вы обязаны всеми своими силами защищать религиозную иллюзию; когда она обесценится, — а ей поистине достаточно многое угрожает, — то Ваш мир рухнет, Вам ничего не останется, как усомниться во всем, в культуре и в будущем человечества. От этой крепостной зависимости я, все наши свободны. Поскольку мы готовы отказаться от порядочной части своих инфантильных желаний, мы сумеем пережить, если некоторые из наших ожиданий окажутся иллюзиями.

Воспитание, избавленное от гнета религиозных учений, пожалуй, мало что изменит в психическом существе человека, наш бог Логос, кажется, не так уж всемогущ, он может исполнить только часть того, что обещали его предшественники. Если нам придется в этом убедиться, мы смиренно примем положение вещей. Интерес к миру и к жизни мы от того не утратим, ведь у нас есть в одном отношении твердая опора, которой Вам не хватает. Мы верим в то, что наука в труде и исканиях способна узнать многое о реальности мира, благодаря чему мы станем сильнее и сможем устроить свою жизнь. Если эта вера — иллюзия, то мы в одинаковом положении с Вами, однако наука своими многочисленными и плодотворными успехами дала нам доказательства того, что она не иллюзия. У нее много открытых и еще больше замаскированных врагов среди тех, кто не может ей простить, что она обессилила религиозную веру и грозит ее опрокинуть. Ей ставят на вид, что она мало чему нас научила и несравнимо больше оставила непроясненным. Но при этом забывают, как она молода, как трудны были ее первые шаги и как исчезающе мал отрезок времени, истекшего с тех пор, как человеческий интеллект окреп для решения ее задач. Не делаем ли мы все одинаковую ошибку, кладя в основу своих суждений слишком короткие отрезки времени? Нам следовало бы взять пример с геологов. Люди жалуются на ненадежность науки, она якобы провозглашает сегодня законом то, что следующее поколение сочтет ошибкой и заменит новым, столь же недолговечным законом. Но это несправедливо и отчасти неверно. Смена научных мнений — это развитие, прогресс, а не разрушение. Закон, вначале считавшийся безусловно верным, оказывается частным случаем какой-то более широкой закономерности или модифицируется другим законом, открытым позднее; грубое приближение к истине вытесняется более тщательным и точным, а то, в свою очередь, ожидает дальнейшего усовершенствования. В некоторых областях еще не преодолена та фаза исследования, когда подвергаются проверке гипотезы, которые вскоре будут отброшены как неудовлетворительные; а в других уже выявлено достоверное и почти неизменное ядро знания. Делались, наконец, попытки в корне обесценить научный труд тем соображением, что, будучи привязано к условиям нашей собственной природной организации, научное познание

способно дать лишь субъективные результаты, тогда как действительная природа внеположных нам вещей остается для нас недоступной. При этом упускают из виду ряд моментов, решающих для понимания научной работы: что наша природная организация, то есть наш психический аппарат, сформировалась как раз в ходе усилий, направленных на познание внешнего мира, поэтому в ее структуре непременно должно иметь какое-то место соответствие этой цели; что она сама есть составная часть того мира, который мы исследуем, и она отлично приспособлена для такого исследования; что мы полностью очертим весь круг задач науки, если ограничим ее функцию демонстрацией того, каким нам должен представляться мир с учетом своеобразия нашей природной организации; что конечные результаты науки как раз ввиду способа их получения обусловлены не только нашей природной организацией, но также и тем, что воздействовало на эту организацию, и, наконец, что вопрос о том, как устроен мир, без учета нашего воспринимающего психического аппарата, есть пустая абстракция, лишенная всякого практического интереса.

Нет, наша наука не иллюзия. Иллюзией, однако, была бы вера, будто мы еще откуда-то можем получить то, что она неспособна нам дать.

ПРИМЕЧАНИЯ

3. ФРЕЙД. БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ

В статье «Моя жизнь и психоанализ» Зигмунд Фрейд писал: «Я родился 6 мая 1856г. в Фрейберге в Моравии, маленьком городке в нынешней Чехословакии. Моими родителями были евреи, и сам я остаюсь евреем. О моих предках с отцовской стороны я знаю, что они некогда обитали в рейнских землях, в Кёльне; в связи с очередным преследованием евреев в XIV или XV веках, семейство переместилось на Восток, и на протяжении XIX в. оно переместилось из Литвы через Галицию в немецкоязычные страны, в Австрию». Вся жизнь Фрейда связана с Австрией — сначала Австро-Венгрией, затем, после распада «лоскутной империи» в результате первой мировой войны, с Австрийской республикой. Точнее говоря, исключая прошедшее в Моравии и в Лейпциге раннее детство и вынужденную эмиграцию в старости, Фрейд провел свою жизнь в Вене. Здесь он окончил сначала гимназию, а потом медицинский факультет Венского университета, здесь им был создан психоанализ.

Фрейд начинал свою научную деятельность как специалист в области физиологии и неврологии. Тяжелое материальное положение заставило его оставить «чистую науку». Он становится врачом-психиатром и обнаруживает, что знание анатомии и физиологии практически ничем не может помочь при лечении неврозов. В 1885—1886 гг. он получает стипендию и полгода стажуется в Париже у знаменитого Шарко в клинике Сальпетриер. Вернувшись в Вену, Фрейд становится практикующим врачом. Первоначально он пытался — вслед за французскими учителями — применять в терапевтических целях гипноз, но вскоре убедился в его ограниченной применимости. Постепенно Фрейд отработывает собственную психотерапевтическую технику, метод «свободных ассоциаций». В 1895 г. он публикует вместе с венским врачом

Брейером «Исследования по истерии», являющиеся первым изложением психоаналитической теории. В конце 1899 г. выходит фундаментальная работа Фрейда «Толкование сновидений», которая до сих пор является «библией» психоанализа. Затем появляются многочисленные книги и статьи Фрейда по самым разным вопросам медицинской психологии, вокруг Фрейда постепенно собирается кружок последователей, который в 1908 г. превращается в «Венское психоаналитическое общество». Психоанализ выходит из «подполья», несмотря на резкую критику со стороны большинства психиатров. В 1908 г. происходит I Международный психоаналитический конгресс, в 1909 г. Фрейд и его ученик К. Юнг отправляются пропагандировать психоанализ в США. В 1910 с. создается донныне существующая Международная психоаналитическая ассоциация. До самой своей смерти Фрейд руководил постоянно возрастающей армией единомышленников и последователей. До сих пор труды Фрейда являются теоретическим основанием для подавляющего большинства психоаналитиков. В 1938 г. после аншлюса Австрии гитлеровской Германией Фрейд эмигрировал в Англию, где и умер 23 сентября 1939 г.

Фрейд написал огромное количество книг и статей; поэтому отметим только важнейшие его работы: «Тотем и табу» (1913), «По ту сторону принципа удовольствия» (1919), «Я и Оно» (1923), «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921), «Недовольство культурой» (1929), «Новые вводные лекции в психоанализ» (1933), «Почему война?» (1932), «Моисей и монотеизм» (1939). На базе медицинской психологии и практики лечения неврозов Фрейдом было создано философское учение.

Вопрос о причинах возникновения и о сущности религии постоянно привлекал внимание Фрейда. Первая попытка решения этого вопроса была предпринята в «Тотеме и табу», последняя книга Фрейда «Моисей и монотеизм» посвящена ему полностью. Книга «Будущее одной иллюзии» вышла в 1927 г. и была переведена практически на все европейские языки, в том числе и на русский.

Данный перевод выполнил В. В. Бибихин по изданию: *Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse; Die Zukunft einer Illusion.* Frankfurt a. M: Fischer, 1978, S. 83—135.

¹ «вовсе не намереваюсь оценивать гигантский эксперимент над культурой, который в настоящее время ставится в обширной стране между Европой и Азией» — оценка «гигантского эксперимента» в СССР была у Фрейда двойственной. «С того, кто в юности испытал и лишения, и нищету, кто познал безразличие и надменность имущих, следовало бы снять подозрения в том, что у него нет понимания и благожелательности по отношению к борющимся против имущественного неравноправия», — писал Фрейд в труде «Недовольство культурой». В то же время он полагал, что коммунисты ошибочно считают человека добрым от природы, испорченным лишь институтом частной собственности. Уничтожение частной собственности не решит проблемы врожденной человеку агрессивности, являющейся «неискоренимой чертой человеческой природы». «Становится понятным, — писал Фрейд, — что попытка создания новой, коммунистической культуры в России находит свое психологическое подкрепление в преследовании буржуазии. Можно лишь с тревогой задать себе вопрос, что будут делать Советы, когда они уничтожат всех буржуев». Фрейд считал «безмерной иллюзией» учение о равенстве всех людей, поскольку сама природа установила неравенство физических и умственных способностей, — «этому ничем нельзя помочь».

² *Инцест* — кровосмешение, половая связь между родственниками.

³ «Сверх-Я» (Super-Ego) — психическая инстанция, возникающая в результате разрушения или вытеснения Эдипова комплекса, идентификации с родителем одного с ребенком пола. Вследствие этого происходит интроекция тех моральных норм, социальных условий и правил, главным носителем которых для ребенка является отец. «Сверх-Я» представляет в психике образ сурового отца, «и чем сильнее был Эдипов комплекс, чем быстрее (под влиянием авторитета, религиозного учения, обучения и чтения) произошло его вытеснение, тем строже «Сверх-Я» будет позже царить над «Я» как совесть, а может быть, как бессознательное чувство вины», — пишет Фрейд в работе «Я и Оно». В этой работе человеческая психика понимается как структура с тремя главными инстанциями:

1) «Оно» (Id) как совокупность инстинктивных влечений; 2) «Я» (Ego), или сознание, отделившееся от «Оно» в процессе эволюции в целях адаптации к внешней среде; 3) «Сверх-Я» как представитель социально-культурного мира в психике человека. «Сверх-Я» появляется в момент возникновения человеческого общества после праисторического отцеубийства, писанного в книге «Тотем и табу». Впоследствии эта психическая инстанция передается по наследству и актуализируется во взаимоотношениях со своими родителями в психике каждого человека. Свою энергию «Сверх-Я» получает от инстинктивных влечений в момент вытеснения Эдипова комплекса, но «Сверх-Я» является как раз той инстанцией, которая подавляет инстинктивные влечения, жестко ограничивает и направляет деятельность «Я». «Сверх-Я» ригористично и гиперморально, является источником чувства вины и мук совести.

⁴ *Нарциссизм.* В греческой мифологии Нарцисс, прекрасный юноша, сын речного бога Кефиса, увидев собственное отражение в незамутненных водах источника, влюбился в свое отражение, не мог от него оторваться и умер от любви к себе. В психоанализе термин «нарциссизм» обозначает: 1) сексуальное извращение, при котором собственное тело является источником наслаждения; 2) в более широком смысле, любая форма себялюбия, производная от фазы развития детской психики, когда либидо направлено на собственное тело, аутоэротизм предшествует сексуальному влечению к другому. Под «нарцисстическим удовлетворением культурным идеалом» подразумевается бессознательное самодовольство, самолюбование членов того или иного общества или культурного круга. Имеющиеся в данном обществе культурные идеалы «инвестируются» либидо и скрепляют поэтому общественный организм; они противопоставляются идеалам других сообществ, на которые направлена бессознательная агрессивность членов данного общества.

⁵ *«Инфантильный прообраз... филогенетический прообраз».* Инфантильный прообраз представляет собой интроецированный образ собственного отца (см. «Сверх-Я», Эдипов комплекс). Филогенетический прообраз, то есть присущий всему человеческому

роду, есть передаваемый по наследству образ праотца, убитого и съеденного сыновьями вождя первобытного стада. Это сопоставление проходит сквозь все работы Фрейда о религии. Например, в последней своей книге «Моисей и монотеизм» Фрейд утверждает, что Моисей был убит евреями, но это убийство активировало содержащийся с древнейших времен в коллективной памяти филогенетический прообраз, «отцовский комплекс», что и привело к чувству вины за содеянное, к поклонению Моисею и утверждению монотеизма среди евреев. Происходит проекция, перенесение филогенетического образа на объективную реальность, смешение внутриспсихического образа и внешнего предмета. В применении к религии проекция означает, что образ земного отца, сурового и заботливого одновременно, был вынесен за пределы человеческого мира и трансформировался в образ грозного «отца небесного».

⁶ *Мойра* — богиня судьбы в греческой мифологии, темная, невидимая сила, рок, полученные от рождения «участь» или «удел». Наиболее распространенным является миф о трех сестрах — Мойрах, дочерях богини Ананки: Лахесис, назначающей человеку жребий до его рождения, Клото, прядущей нить жизни, и Атропос, обрезающей в назначенный час эту нить.

⁷ «*Тотем и табу*» (1913) — произведение Фрейда, в котором дается психоаналитическая интерпретация проблемы возникновения запретов (табу) и тотемистической религии. В связи с этими конкретными проблемами Фрейд рассматривает вопрос о появлении морали и религии, переходе от доисторического стада к человеческому обществу.

⁸ «*Отцовский комплекс*» — то же самое, что *Эдипов комплекс*. Правда, термин «Эдипов комплекс» употребляется сегодня психоаналитиками в более широком значении, характеризуя всю гамму отношений в «семейном треугольнике» (отец, мать, ребенок). Фрейд основное внимание уделял взаимоотношениям мальчика с отцом, поэтому у него речь идет обычно об «отцовском комплексе». Взаимоотношения девочки с матерью иногда обозначаются психоаналитиками как «комплекс Электры».

⁹ *Тотемизм*. Вслед за Фрэзером и Робертсоном-Смитом — известными английскими этнографами начала века Фрейд считал первой формой религии тотемизм, то есть представление о фантастическом сверхъестественном родстве между группой людей (родом, племенем) и так называемыми тотемами, то есть видами животных и растений, реже с неодушевленными предметами. С точки зрения Фрейда, в тотемистической религии находит отражение «отцовский комплекс»: люди поклоняются животному и считают его своим предком, но оно же приносится в жертву и ритуально поедается в момент празднества, а затем оплакивается. Тотем является символом-заместителем убитого и съеденного праотца, вина за убийство которого сохраняется в бессознательном. Из тотемизма Фрейд выводил все религии, прежде всего иудаизм и христианство. Фрейдовская трактовка тотемизма не была принята подавляющим большинством историков религии и этнографов.

¹⁰ *Либи́до* (лат. *libido* — влечение, желание, страсть, стремление) — сексуальное влечение, являющееся для Фрейда основанием всей психической жизни (в его поздних трудах к сексуальному влечению было прибавлено агрессивное «мортидо»). В процессе развития индивида либи́до локализуется в различных зонах человеческого тела. Первоначально либи́до аутоэротично, направлено на различные органы собственного тела, затем, в случае нормального развития психики, отсутствия «фиксаций» на ранних стадиях развития либи́до, сексуальное влечение направлено на внешний объект, на другого человека. В случае патологии либи́до может возвращаться на ранние стадии своего развития — этим объясняются сексуальные извращения.

¹¹ *Маятник Фуко* — прибор, с помощью которого французский ученый Фуко в 1851 г. доказал факт суточного вращения Земли. Маятник представляет собой тяжелый шар на длинном подвесе, верхний конец которого укреплен так, что маятник может качаться в любом направлении. Поскольку маятник сохраняет свою плоскость колебаний относительно инерционной системы отсчета, связанной со звездами, а Земля вращается относительно нее, то наблюдатель будет видеть, что плоскость качания маятника медленно

поворачивается относительно земной поверхности в сторону, противоположную направлению вращения Земли.

¹² *Credo, quia absurdum отцов церкви* («Верую, ибо абсурдно») — слова, приписываемые Тертуллиану (прим. 160—220), римскому апологету христианства, противопоставлявшему античной философии религиозную веру: «Мы не нуждаемся в любознательности после Христа, не имеем нужды в исследовании после Евангелия», «В отношении правила веры не знать ничего — значит знать все», «Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?» Даже если слова «верую, ибо абсурдно» не принадлежат самому Тертуллиану (он говорил *credo, quia ineptum* — «верую, ибо нелепо»), они достаточно хорошо передают смысл его учения о «чистоте веры» и отношении к «мудрости мира сего».

¹³ *Файхингер Ханс* (1852—1933) — немецкий философ-кантианец. В главном своем произведении «Философия как если бы» развивал концепцию, согласно которой научные, фил’ософские, теологические понятия являются фикциями, не имеют теоретической значимости, но важны для нас практически. Действительность, как она есть «на самом деле», непознаваема, познанию доступны только ощущения, но в силу практической полезности мы пользуемся общими понятиями, «как если бы» они были истинными.

¹⁴ *Tabes dor sails* — сухотка спинного мозга, поздняя форма сифилиса нервной системы.

¹⁵ *Мессия* (евр. «мошиах», то есть «помазанник», в греч. переводе Христос) — в иудаизме спаситель, идеальный царь, посредник между богом и людьми, приносящий с собой обновление всего мира, установитель всечеловеческого примирения. В христианстве образ Мессии переосмыслен: это уже не царь и не избавитель евреев от врагов, но искупитель грехов всего человечества. «Помазанником» является Иисус, «распятый за нас при Понтии Пилате»; христианину уже известно, что будет и второе пришествие, которое завершит человеческую историю страшным судом, спасением и воскресением из мертвых.

¹⁶ *«Русская душа отважилась сделать вывод, что грех — необходимая ступенька к наслаждению всем блаженством от божественной милости».* Речь идет о Достоевском. В статье «Достоевский и отцеубийство» Фрейд представляет Достоевского сторонником воззрений такого рода: «Только тот достигает высшего нравственного совершенства, кто прошел через глубочайшие бездны греховности». Ясно, что подобная интерпретация воззрений Достоевского является односторонней (не говоря уж о том, что Фрейд считал попеременное «грешить» и «каяться» национальной чертой русского характера).

¹⁷ *Обезьяний процесс в Дейтоне.* Суд над учителем биологии Д. Скопсом в Дейтоне (штат Теннесси) в июле 1925 г. Учителя привлекли к уголовной ответственности религиозные фундаменталисты за то, что в нарушение закона штата он преподавал теорию эволюции Дарвина в школе. Процесс получил широкую известность как пример столкновения религиозного фундаментализма с его буквальным истолкованием «творения в шесть дней» и научного знания.

¹⁸ *Св. Бонифаций.* Имеется несколько святых католической церкви с этим именем. Фрейд имеет в виду миссионера и мученика св. Бонифация из Кредитона (680—755), именуемого иногда «апостолом Германии» за то, что он распространял христианство среди германских племен в Гессене, Баварии, Вестфалии, Тюрингии и Вюртемберге, был архиепископом Майнцским. Им был срублен священный дуб Бодана в Гисмаре, центре германского язычества.

¹⁹ *Фамильная месть на Корсике.* Речь идет о вендетте, кровной мести на Корсике, которая заключается в праве и обязанности родственников отомстить за убийство сородича, совершенное членом другого рода. Мечь распространяется не только на самого убийцу, но и на его родственников. В условиях родового строя кровная месть была широко распространена у многих народов, ныне она практически исчезла в Европе, в том числе и на Корсике, где она сохранялась вплоть до начала нашего века.

²⁰ *Замещение* — одно из понятий психоанализа. На место вытесненного образа, представляющего подавляемое запретное влечение, бессознательное посылает в сознание символ-заместитель. В тотемизме образ убитого и съеденного праотца замещается животным, на которое переносится амбивалентное отношение: ему поклоняются, его считают своим предком, но его же приносят в жертву и ритуально поедают. По Фрейду заповедь «не убивай» коренится в чувстве вины за отцеубийство; тотемное животное также неприкосновенно большую часть времени, оно приносится в жертву лишь во время празднества, когда снимаются все запреты.

²¹ *Вытеснение* (подавление, репрессия) — одно из основных понятий психоанализа, процесс перемещения нежелательного представления в бессознательное. Те влечения, которые не соответствуют интериоризированным социально-этическим нормам или эстетическим вкусам, не проходят «цензуры», источником которой является «Сверх Я», и вытесняются. Поскольку вытесняемые представления сохраняют всю свою энергию, они стремятся вернуться в сознание. Но проникновение их в сознание вызывает страх, чувство вины, муки совести. Сознание оказывает сопротивление. Символика сновидений и вся теория неврозов Фрейда связаны с этой динамикой вытеснения-сопротивления.

²² *Невроз навязчивых состояний (или невроз навязчивости, невроз принуждения)* — невроз, главными симптомами которого являются навязчивые мысли и действия. Навязчивые мысли ощущаются самим невротиком как принудительно повторяющиеся, чуждые, приходящие как бы извне. Они, как правило, лишены смысла, не связаны с обстоятельствами жизни индивида, абсурдны. Навязчивые действия также являются принудительным повторением каких-то стереотипных и бессмысленных действий. Во многих работах Фрейда церковные молитвы и ритуалы сравниваются с неврозом навязчивых состояний, а религия объявляется «коллективным неврозом навязчивости».

²³ *Эдипов комплекс* — совокупность неосознаваемых представлений и чувств, сконцентрированных вокруг бессознательного

влечения к родителю противоположного пола, и ревности, желания избавиться от родителя одного и того же, что у индивида, пола. В теории Фрейда стадия Эдипова комплекса с необходимостью возникает в возрасте 3—5 лет как фаза развития сексуального инстинкта (см. *Либи́до*). Эдипов комплекс наследуется филогенетически. В результате разрешения конфликта происходит идентификация с родителем одного с ребенком пола. Причиной многих неврозов в зрелом возрасте Фрейд считал то, что Эдипов комплекс не был изжит, а только вытеснен в бессознательное в детстве.

²⁴ *Аменция* (лат. *amentia* — безумие) — состояние спутанности, неясности, бессвязности сознания, часто сопровождаемое значительным двигательным возбуждением, наплывом галлюцинаций, отсутствием воспоминаний, когда это состояние проходит. Для аменции характерна утрата ориентировки во времени, месте, обстановке. Развивается как острое состояние в связи с инфекциями, отравлениями, общим истощением. Аменция может появиться во время различных психических заболеваний (шизофрения, маниакально-депрессивный психоз).

²⁵ *«Заменить результаты насильственного вытеснения плодами разумной духовной работы»*. Речь идет о необходимости замены религии, являющейся последствием вытеснения бессознательных влечений, научным мировоззрением.

²⁶ *«Попытка заменить религию разумом»*. Речь идет о культе разума — торжествах, проводимых в период Французской буржуазной революции. Культ разума не носил религиозного характера; «культом» его можно назвать лишь потому, что в нем фигурировал ряд обрядов и символических церемоний, напоминающих религиозный культ.

²⁷ *Краниометрический индекс народа* — один из индексов в краниологии (науке о черепях), в задачи которой входит обнаружение наиболее типичных и постоянных для отдельных групп (рас) признаков, позволяющих дать общую характеристику черепа.

²⁸ «События в Америке» — закон в США, запрещающий производство и сбыт алкогольных напитков, включая пиво, принятый в 1919 г. в виде поправки к конституции США. Поскольку «сухой закон» систематически нарушался, привел не к уменьшению, а к росту пьянства, он был отменен в 1933 г. Фрейд связывает этот закон с «засилием женщин в США», так как за принятие и сохранение этого закона ратовали влиятельные женские организации.

²⁹ Фрейд цитирует поэму Гейне «Германия. Зимняя сказка», которая была хорошо известна любому образованному немецкому читателю. Есть смысл привести небольшой отрывок из этой поэмы, чтобы стало понятно, почему Фрейд ссылается на Гейне, какого рода представления противопоставляются им религии:

То старая песнь отреченья была,
Легенда о радостях неба,
Которой баюкают глупый народ,
Чтоб не просил он хлеба.

Я знаю мелодию, знаю слова,
Я авторов знаю отлично;
Они тайком тянули вино,
Проповедуя воду публично.

Мы новую песнь, мы лучшую песнь,
Теперь, друзья, начинаем:
Мы в небо землю превратим,
Земля нам будет раем.

При жизни счастье нам подавай!
Довольно слез и муки!
Отныне ленивое брюхо кормить
Не будут прилежные руки.

А хлеба хватит нам на всех —
Устроим пир на славу! »
Есть розы и мирты, любовь, красота
И сладкий горошек в приправу.

Да, сладкий горошек найдется для всех,
А неба нам не нужно!
Пусть ангелы да воробьи
Владеют небом дружно!

(Гейне Г. Избранные произведения.
М., 1950, с. 591)

³⁰ *Сублимация* — процесс, ведущий к разрядке энергии инстинктов в неинстинктуальных формах поведения. Этот процесс включает в себя: 1) перемещение энергии от объекта инстинктивных влечений к объектам иного рода; 2) трансформацию эмоций, сопровождающих деятельность (десекуализация, дезагрессификация); 3) освобождение деятельности от диктата инстинктов; 4) преобразование действия в социально приемлемую форму. С помощью понятия «сублимация» Фрейд пытался вывести высшие психические функции из низших, объяснить, не покидая почвы психоаналитического пансексуализма, такие явления, как научная деятельность, художественное творчество, философское познание истины и т. д. Психоаналитическая интерпретация литературы и искусства связана прежде всего с этим механизмом преобразования внутриспсихических конфликтов, детских комплексов, невротических симптомов в художественное творчество. Сублимация рассматривается в психоанализе как одно из наилучших средств разрешения психических конфликтов, которые в противном случае привели бы к неврозу.

³¹ *Ананке* (Ананка) — в греческой мифологии богиня необходимости, мать сестер Мойр. Мировая ось проходит по оси веретена, вращающегося на коленях Ананки. Мифологический образ был использован Платоном для объяснения мирового устройства в «Государстве» (см.: Платон. Соч., т. 3 (I), с. 449—450).

³² *Логос* (др.-греч. — «слово», «разум», «смысл», «речь») — термин, введенный в философию Гераклитом для обозначения космического разума, закона, ритма мировых изменений. В стоицизме мировой логос становится эфирно-огненной душой космоса.

В христианстве отождествляется с Иисусом Христом: «В начале было слово, и слово было у бога, и слово было бог» (Ин. 1:1). Фрейд, говоря об Ананке и Логосе, имеет в виду не тот смысл, который вкладывает в них греческая мифология или христианская религия, а тот, в каком они употреблялись древнегреческими философами. Иначе говоря, речь идет о природной необходимости (Ананке), направляющей действия внешней для человека реальности, и о человеческом разуме (Логосе), познающем независимые от человека законы природы. В этом смысле Логос является «богом» для ученого.

³³ *Мультатули* — нидерландский писатель (наст. имя и фамилия Эдуард Дауэс Деккер, 1820—1887).

АЛЬБЕР КАМЮ

МИФ О СИЗИФЕ

ЭССЕ ОБ АБСУРДЕ

Паскалю Пиа¹
Абсурдное рассуждение

Душа, не стремись к вечной жизни,
Но постарайся исчерпать то, что возможно.
*Пиндар. Пифийские песни (111, 62—63)*²

На нижеследующих страницах речь пойдет о чувстве абсурда, обнаруживаемом в наш век повсюду, — о чувстве, а не о философии абсурда, собственно говоря, нашему времени неизвестной. Элементарная честность требует с самого начала признать, чём эти страницы обязаны некоторым современным мыслителям. Нет смысла скрывать, что я буду их цитировать и обсуждать на протяжении всей этой работы.

Стоит в то же время отметить, что абсурд, который до сих пор принимали за вывод, берется здесь в качестве исходного пункта. В этом смысле мои размышления предварительны: нельзя сказать, к какой позиции они приведут. Здесь вы найдете только чистое описание болезни духа, к которому пока не примешаны ни метафизика, ни вера. Таковы пределы книги, такова ее единственная предвзятость.

Абсурд и самоубийство

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный

вопрос философии. Все остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно. Таковы условия игры: прежде всего нужно дать ответ. И если верно, как того хотел Ницше, что заслуживающий уважения философ должен служить примером, то понятна и значимость ответа — за ним последуют определенные действия. Эту очевидность чувствует сердце, но в нее необходимо вникнуть, чтобы сделать ясной для ума.

Как определить большую неотложность одного вопроса в сравнении с другим? Судить должно по действиям, которые следуют за решением. Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент. Галилей³ отдавал должное научной истине, но с необычайной легкостью от нее отсекся, как только она стала опасной для его жизни. В каком-то смысле он был прав. Такая истина не стоила костра. Земля ли вертится вокруг Солнца, Солнце ли вокруг Земли — не все ли равно? Словом, вопрос это пустой. И в то же время я вижу, как умирает множество людей, ибо, по их мнению, жизнь не стоит того, чтобы ее прожить. Мне известны и те, кто, как ни странно, готовы покончить с собой ради идей или иллюзий, служащих основанием их жизни (то, что называется причиной жизни, оказывается одновременно и превосходной причиной смерти). Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов. Как на него ответить? По-видимому, имеются всего два метода осмысления всех существенных проблем — а таковыми я считаю лишь те, которые грозят смертью или удесятерят страстное желание жить, — это методы Ла Палисса⁴ и Дон Кихота. Только в том случае, когда очевидность и восторг уравновешивают друг друга, мы получаем доступ и к эмоциям, и к ясности. При рассмотрении столь скромного и в то же время столь заряженного патетикой предмета классическая диалектическая ученость должна уступить место более непритязательной установке ума, опирающейся как на здравый смысл, так и на симпатию.

Самоубийство всегда рассматривалось исключительно в качестве социального феномена. Мы же, напротив, с самого начала ставим вопрос о связи самоубийства с мышлением индивида. Самоубийство подготавливается в безмолвии сердца, подобно Великому Деянию алхимиков⁵. Сам человек ничего о нем не знает, но в один

прекрасный день стреляется или топится. Об одном самоубийце-домоправителе мне говорили, что он сильно изменился, потеряв пять лет назад дочь, что эта история его «подточила». Трудно найти более точное слово. Стоит мышлению начаться, и оно уже подтачивает. Поначалу роль общества здесь невелика. Червь сидит в сердце человека, там его и нужно искать. Необходимо понять ту смертельную игру, которая ведет от ясности в отношении собственного существования к бегству с этого света.

Причин для самоубийства много, и самые очевидные из них, как правило, не самые действенные. Самоубийство редко бывает результатом рефлексии (такая гипотеза, впрочем, не исключается). Развязка наступает почти всегда безотчетно. Газеты сообщают об «интимных горестях» или о «неизлечимой болезни». Такие объяснения вполне приемлемы. Но стоило бы выяснить, не был ли в тот день равнодушен друг отчаявшегося — тогда виновен именно он. Ибо и этой малости могло быть достаточно, чтобы горечь и скука, скопившиеся в сердце самоубийцы, вырвались наружу.

Но если трудно с точностью зафиксировать мгновение, неуловимое движение, в котором избирается смертный жребий, то намного легче сделать выводы из самого деяния. В известном смысле, совсем как в мелодраме, самоубийство равносильно признанию. Покончить с собой — значит признаться, что жизнь кончена, что она сделалась непонятной. Не будем, однако, проводить далеких аналогий, вернемся к обыденному языку. Признается попросту, что «жить не стоит». Естественно, жить всегда нелегко. Мы продолжаем совершать требуемые от нас действия по самым разным причинам, прежде всего в силу привычки. Добровольная смерть предполагает, пусть инстинктивное, признание ничтожности этой привычки, осознание отсутствия какой бы то ни было причины для продолжения жизни, понимание бессмысленности повседневной суеты, бесполезности страдания.

Каково же это смутное чувство, лишаящее ум необходимых для жизни грез? Мир, который поддается объяснению, пусть самому дурному, — этот мир нам знаком. Но если Вселенная внезапно лишается как иллюзий, так и познаний, человек становится в ней посторонним. Человек изгнан навек, ибо лишен и памяти об утраченном отечестве, и надежды на землю обетованную. Собственно

говоря, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями. Все когда-либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством и тягой к небытию.

Предметом моего эссе является как раз эта связь между абсурдом и самоубийством, выяснение того, в какой мере самоубийство есть исход абсурда. В принципе для человека, который не жульничает с самим собой, действия регулируются тем, что он считает истинным. В таком случае вера в абсурдность существования должна быть руководством к действию. Правомерен вопрос, поставленный ясно и без ложного пафоса: не следует ли за подобным заключением быстрейший выход из этого смутного состояния? Разумеется, речь идет о людях, способных жить в согласии с собой.

В такой ясной постановке проблема кажется простой и вместе с тем неразрешимой. Ошибочно было бы полагать, будто простые вопросы вызывают столь же простые ответы, а одна очевидность с легкостью влечет за собой другую. Если подойти к проблеме с другой стороны, независимо от того, совершают люди самоубийство или нет, кажется априорно ясным, что может быть всего лишь два философских решения: «да» и «нет». Но это слишком уж просто. Есть еще и те, кто непрестанно вопрошает, не приходя к однозначному решению. Я далек от иронии: речь идет о большинстве. Понятно также, что многие, отвечающие «нет», действуют так, словно сказали «да». Если принять ницшеанский критерий, они так или иначе говорят «да». И наоборот, самоубийцы часто уверены в том, что жизнь имеет смысл. Мы постоянно сталкиваемся с подобными противоречиями. Можно даже сказать, что противоречия особенно остры как раз в тот момент, когда столь желанна логика. Часто сравнивают философские теории с поведением тех, кто их исповедует. Но среди мыслителей, отказывавших жизни в смысле, никто, кроме рожденного литературой Кириллова, возникшего из легенды Перергина⁶ и проверявшего гипотезу Жюлья Лекье⁷, не находился в таком согласии с собственной логикой, чтобы отказаться и от самой жизни. Шутя, часто ссылаются на Шопенгауэра, прославлявшего самоубийство за пышной трапезой. Но здесь не до шуток. Не так уж важно, что трагедия не принимается всерьез; подобная несерьезность в конце концов выносит приговор самому человеку.

Итак, стоит ли полагать, столкнувшись с этими противоречиями и этой темнотой, будто нет никакой связи между возможным мнением о жизни и деянием, совершаемым, чтобы ее покинуть? Не будем преувеличивать. В привязанности человека к миру есть нечто более сильное, чем все беды мира. Тело принимает участие в решении ничуть не меньше ума, и оно отступает перед небытием. Мы привыкаем жить задолго до того, как привыкаем мыслить. Тело сохраняет это опережение в беге дней, понемногу приближающем наш смертный час. Наконец, суть противоречия заключается в том, что я назвал бы «уклонением», которое одновременно и больше, и меньше «развлечения» Паскаля⁸. Уклонение от смерти — третья тема моего эссе — это надежда. Надежда на жизнь иную, которую требуется «заслужить», либо уловки тех, кто живет не для самой жизни, а ради какой-нибудь великой идеи, превосходящей и возвышающей жизнь, наделяющей ее смыслом и предающей ее.

Все здесь путает нам карты. Исполдволь утверждалось, будто взгляд на жизнь как на бессмыслицу равен утверждению, что она не стоит того, чтобы ее прожить. На деле между этими суждениями нет никакой необходимой связи. Просто должно не поддаваться замешательству, разладу и непоследовательности, а прямо идти к подлинным проблемам. Самоубийство совершают потому, что жить не стоит, — конечно, это истина, но истина бесплодная, трюизм. Разве это проклятие существования, это изобличение жизни во лжи суть следствия того, что у жизни нет смысла? Разве абсурдность жизни требует того, чтобы от нее бежали — к надежде или к самоубийству? Вот что нам необходимо выяснить, проследить, понять, отбросив все остальное. Ведет ли абсурд к смерти? Эта проблема первая среди всех других, будь то методы мышления или бесстрастные игрища духа. Нюансы, противоречия, всеобъясняющая психология, умело привнесенная «духом объективности», — все это не имеет ничего общего с этим страстным исканием. Ему потребно неправильное, то есть логичное, мышление. Это нелегко дается. Всегда просто быть логичным, но почти невозможно быть логичным до самого конца. Столь же логичным, как самоубийцы, идущие до конца по пути своего чувства. Размышление по поводу самоубийства позволяет мне поставить единственную проблему, которая меня интересует: существует ли логика, приемлемая вплоть до

самой смерти? Узнать это я смогу только с помощью рассуждения, свободного от хаоса страстей и исполненного светом очевидности. Так намечается начало рассуждения, которое я называю абсурдным. Многие начинали его, но я пока не знаю, шли ли они до конца.

Когда Карл Ясперс, показав невозможность мысленно конституировать единство мира, восклицает: «Этот предел ведет меня к самому себе, туда, где я уже не прячусь за объективной точкой зрения, сводящейся к совокупности моих представлений; туда, где ни я сам, ни экзистенция другого не могут стать для меня объектами», — он вслед за многими другими напоминает о тех безводных пустынях, где мышление приближается к своим границам. Конечно, он говорит вслед за другими, но сколь поспешно стремится покинуть эти пределы! К этому последнему повороту, колеблющему основания мышления, приходят многие люди, в том числе и самые незаметные. Они отрекаются от всего, что им дорого, что было их жизнью. Другие, аристократы духа, тоже отрекаются, но идут к самоубийству мышления, откровенно бунтуют против мысли. Усилий требует как раз противоположное: сохранять, насколько возможно, ясность мысли, пытаться рассмотреть вблизи образовавшиеся на окраинах мышления причудливые формы. Упорство и пронизательность — таковы привилегированные зрители этой абсурдной и бесчеловечной драмы, где репликами обмениваются надежда и смерть. Ум может теперь приступить к анализу фигур этого элементарного и вместе изощренного танца, прежде чем оживить их своей собственной жизнью.

Абсурдные стены

Подобно великим произведениям искусства, глубокие чувства значат всегда больше того, что вкладывает в них сознание. В привычных действиях и мыслях обнаруживаются неизменные симпатии или антипатии души, они прослеживаются в выводах, о которых сама душа ничего не знает. Большие чувства таят в себе целую вселенную, которая может быть величественной или жалкой; они высвечивают некий мир, наделенный своей собственной аффективной атмосферой. Есть целые вселенные ревности, честолюбия, эгоизма или щедрости. Вселенная предполагает наличие

метафизической системы или установки сознания. То, что верно в отношении отдельных чувств, тем более верно для лежащих в их основании эмоций. Они неопределенны и смутны, но в то же время «достоверны»; столь же отдаленны, сколь и «наличны» — подобно эмоциям, дающим нам переживание прекрасного или пробуждающим чувство абсурда.

Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу. Это чувство неуловимо в своей скорбной наготе, в тусклом свете своей атмосферы. Заслуживает внимания сама эта неуловимость. Судя по всему, другой человек всегда остается для нас непознанным, в нем всегда есть нечто не сводимое к нашему познанию, ускользающее от него. Но *практически* я знаю людей и признаю их таковыми по поведению, совокупности их действий, по тем следствиям, которые порождаются в жизни их поступками. Все недоступные анализу иррациональные чувства также могут *практически* определяться, *практически* оцениваться, объединяться по своим следствиям в порядке умопостижения. Я могу уловить и пометить все их лики, дать очертания вселенной каждого чувства. Даже в сотый раз увидев одного актера, я не стану утверждать, будто знаю его лично. И все же, когда я говорю, что знаю его несколько лучше, увидев в сотый раз и попытавшись суммировать все им сыгранное, в моих словах есть доля истины. Это парадокс, а вместе с тем и притча. Мораль ее в том, что человек определяется разыгрываемыми им комедиями ничуть не меньше, чем искренними порывами души. Речь идет о чувствах, которые нам недоступны во всей своей глубине; но они частично отражаются в поступках, в установках сознания, необходимых для того или иного чувства. Понятно, что тем самым я задаю метод. Но это — метод анализа, а не познания. Метод познания предполагает метафизическую доктрину, которая заранее определяет выводы, вопреки всем заверениям в беспредпосылочности метода. С первых страниц книги нам известно содержание последних, причем связь их является неизбежной. Определяемый здесь метод передает чувство невозможности какого бы то ни было истинного познания. Он дает возможность перечислить видимости, прочувствовать душевный климат.

Быть может, нам удастся раскрыть неуловимое чувство абсурдности в различных, но все же родственных мирах умопостижения,

искусства жизни и искусства как такового. Мы начинаем с атмосферы абсурда. Конечной же целью является постижение вселенной абсурда и той установки сознания, которая высвечивает в мире этот неумолимый лик.

Начало всех великих действий и мыслей ничтожно. Великие деяния часто рождаются на уличном перекрестке или у входа в ресторан. Так и с абсурдом. Родословная абсурдного мира восходит к нищенскому рождению. Ответ «ни о чем» на вопрос, о чем мы думаем, в некоторых ситуациях есть притворство. Это хорошо знакомо влюбленным. Но если ответ искренен, если он передает то состояние души, когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий и сердце впустую ищет утраченное звено, то здесь как будто проступает первый знак абсурдности.

Бывает, что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?». Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки. «Начинается» — вот что важно. Скука является результатом машинальной жизни, но она же приводит в движение сознание. Скука пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни. Скука сама по себе омерзительна, но здесь я должен признать, что она приносит благо. Ибо все начинается с сознания, и ничто помимо него не имеет значения. Наблюдение не слишком оригинальное, но речь как раз и идет о самоочевидном. Этого пока что достаточно для беглого обзора истоков абсурда. В самом начале лежит просто «забота»⁹.

Изо дня в день нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: «завтра», «позже», «когда у тебя будет положение», «с возрастом ты поймешь». Восхитительна эта непоследовательность — ведь в конце концов наступает смерть. Приходит день, и человек замечает, что ему тридцать лет. Тем самым

он заявляет о своей молодости. Но одновременно он соотносит себя со временем, занимает в нем место, признает, что находится в определенной точке графика. Он принадлежит времени и с ужасом осознает, что время — его злейший враг. Он мечтал о завтрашнем дне, а теперь знает, что от него следовало бы отречься. Этот бунт плоти и есть абсурд.

Стоит спуститься на одну ступень ниже — и мы попадаем в чуждый нам мир. Мы замечаем его «плотность», видим, насколько чуждым в своей независимости от нас является камень, с какой интенсивностью нас отрицает природа, самый обыкновенный пейзаж. Основанием любой красоты является нечто нечеловеческое. Стоит понять это, и окрестные холмы, мирное небо, кроны деревьев тут же теряют иллюзорный смысл, который мы им придавали. Отныне они будут удаляться, превращаясь в некое подобие потерянного рая. Сквозь тысячелетия восходит к нам первобытная враждебность мира. Он становится непостижимым, поскольку на протяжении веков мы понимали в нем лишь те фигуры и образы, которые сами же в него и вкладывали, а теперь у нас больше нет сил на эти ухищрения. Становясь самим собой, мир ускользает от нас. Расцвеченные привычкой, декорации становятся тем, чем они были всегда. Они удаляются от нас. Подобно тому, как за обычным женским лицом мы неожиданно открываем незнакомку, которую любили месяцы и годы, возможно, настанет пора, когда мы станем стремиться к тому, что неожиданно делает нас столь одинокими. Но время еще не пришло, и пока что у нас есть только эта плотность и эта чуждость мира — этот абсурд.

Люди также являются источником нечеловеческого. В немногие часы ясности ума механические действия людей, их лишенная смысла пантомима явственны во всей своей глупости. Человек говорит по телефону за стеклянной перегородкой; его не слышно, но видна бессмысленная мимика. Возникает вопрос: зачем же он живет? Отвращение, вызванное бесчеловечностью самого человека, пропасть, в которую мы низвергаемся, взглянув на самих себя, эта «тошнота», как говорит один современный автор, — это тоже абсурд. Точно так же нас тревожит знакомый незнакомец, отразившийся на мгновение в зеркале или обнаруженный на нашей собственной фотографии, — это тоже абсурд...

Наконец, я подхожу к смерти и тем чувствам, которые возникают у нас по ее поводу. О смерти все уже сказано, и приличия требуют сохранять здесь патетический тон. Но что удивительно: все живет так, словно «ничего не знают». Дело в том, что у нас нет опыта смерти. Испытанным, в полном смысле слова, является лишь то, что пережито, осознано. У нас есть опыт смерти других, но это всего лишь суррогат, он поверхностен и не слишком нас убеждает. Меланхолические условности неубедительны. Ужасает математика происходящего. Время страшит нас своей доказательностью, неумолимостью своих расчетов. На все прекрасные рассуждения о душе мы получали от него убедительные доказательства противоположного. В неподвижном теле, которое не отзывается даже на пощечину, души нет. Элементарность и определенность происходящего составляют содержание абсурдного чувства. В мертвенном свете рока становится очевидной бесполезность любых усилий. Перед лицом кровавой математики, задающей условия нашего существования, никакая мораль, никакие старания не оправданы а priori.

Обо всем этом уже не раз говорилось. Я ограничусь самой простой классификацией и укажу лишь на темы, которые само собой разумеются. Они проходят сквозь всю литературу и философию, наполняют повседневные разговоры. Нет нужды изобретать что-либо заново. Но необходимо удостовериться в их очевидности, чтобы суметь поставить основополагающий вопрос. Повторю еще раз, меня интересуют не столько проявления абсурда, сколько следствия. Если мы удостоверились в фактах, то какими должны быть следствия, куда нам идти? Добровольно умереть или же, несмотря ни на что, надеяться? Но прежде всего необходимо хотя бы вкратце рассмотреть, как осмыслялась эта ситуация в прошлом.

Первое дело разума — отличать истинное от ложного. Однако стоит мышлению заняться рефлексией, как сразу же обнаруживается противоречие. Здесь не помогут никакие убеждения. В ясности и элегантности доказательств никто на протяжении стольких веков не превзошел Аристотеля: «В итоге со всеми подобными взглядами необходимо происходит то, что всем известно, — они сами себя опровергают. Действительно, тот, кто утверждает, что все истинно, делает истинным и утверждение, противоположное его собствен-

ному, и тем самым делает свое утверждение неистинным (ибо противоположное утверждение отрицает его истинность); а тот, кто утверждает, что все ложно, делает и это свое утверждение ложным. Если же они будут делать исключение — в первом случае для противоположного утверждения, заявляя, что только оно одно не истинно, а во втором — для собственного утверждения, заявляя, что только оно одно не ложно, — то приходится предполагать бесчисленное множество истинных и ложных утверждений, ибо утверждение о том, что истинное утверждение истинно, само истинно, и это может быть продолжено до бесконечности»¹⁰.

Этот порочный круг является лишь первым в том ряду, который приводит погрузившийся в самого себя разум к головокружительному водовороту. Сама простота этих парадоксов делает их неизбежными. Каким бы словесным играм и логической акробатике мы ни предавались, понять — значит прежде всего унифицировать. Даже в своих наиболее развитых формах разум соединяется с бессознательным чувством, желанием ясности. Чтобы понять мир, человек должен свести его к человеческому, наложить на него свою печать. Вселенная кошки отличается от вселенной муравья. Трюизм «всякая мысль антропоморфна» не имеет иного смысла. В стремлении понять реальность разум удовлетворен лишь в том случае, когда ему удастся свести ее к мышлению. Если бы человек мог признать, что и вселенная способна любить его и страдать, он бы смирился. Если бы мышление открыло в изменчивых контурах феноменов вечные отношения, к которым сводились бы сами феномены, а сами отношения резюмировались каким-то единственным принципом, то разум был бы счастлив. В сравнении с таким счастьем миф о блаженстве показался бы жалкой подделкой. Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы. Но из фактического присутствия этой ностальгии еще не следует, что жажда будет утолена. Стоит нам перебраться через пропасть, отделяющую желание от цели, и утверждать вместе с Парменидом реальность Единого (каким бы оно ни было), как мы впадаем в нелепые противоречия. Разум утверждает всеединство, но этим утверждением доказывает существование различия и многообразия, которые пытался преодолеть. Так возникает второй порочный круг. Его вполне достаточно для того, чтобы погасить наши надежды.

Речь снова идет об очевидных вещах. Повторю еще раз, что они интересуют меня не сами по себе, а с точки зрения тех последствий, которые из них выводятся. Мне известна и другая очевидность: человек смертен. Но можно пересчитать по пальцам тех мыслителей, которые сделали из этого все выводы. Точкой отсчета данного эссе можно считать этот разрыв между нашим воображаемым знанием и знанием реальным, между практическим согласием и симулируемым незнанием, из-за которого мы спокойно уживаемся с идеями, которые перевернули бы всю нашу жизнь, если бы мы их пережили во всей их истинности. В безысходной противоречивости разума мы улавливаем раскол, отделяющий нас от собственных наших творений. Пока разум молчит, погружившись в недвижимый мир надежд, все отражается и упорядочивается в единстве его ностальгии. Но при первом же движении этот мир дает трещину и распадается: познание остается перед бесконечным множеством блестящих осколков. Можно прийти в отчаяние, пытаясь собрать их заново, восстанавливая первоначальное единство, приносившее покой нашим сердцам. Столько веков исследований, столько самоотречения мыслителей, а в итоге все наше познание оказывается тщетным. Кроме профессиональных рационалистов, все знают сегодня о том, что истинное познание безнадежно утрачено. Единственной осмысленной историей человеческого мышления является история следовавших друг за другом покаяний и признаний в собственном бессилии.

Действительно, о чем, по какому поводу я мог бы сказать: «Я это знаю!» О моем сердце — ведь я ощущаю его биение и утверждаю, что оно существует. Об этом мире — ведь я могу к нему прикоснуться и опять-таки полагать его существующим. На этом заканчивается вся моя наука, все остальное — мыслительные конструкции. Стоит мне попытаться уловить это «Я», существование которого для меня несомненно, определить его и резюмировать, как оно ускользает, подобно воде между пальцами. Я могу обрисовать один за другим образы, в которых оно выступает, прибавить те, что даны извне: образование, происхождение, пылкость или молчаливость, величие или низость и т. д. Но образы эти не складываются в единое целое. Вне всех определений всегда остается само сердце. Ничем не заполнить рва между достоверностью

моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать. Я навсегда отчужден от самого себя. В психологии, как и в логике, имеются многочисленные истины, но нет Истины. «Познай самого себя» Сократа¹¹ ничем не лучше «будь добродетелен» наших проповедников: в обоих случаях обнаруживаются лишь наши тоска и неведение. Это — бесплодные игры с великими предметами, оправданными ровно настолько, насколько приблизительны наши о них представления.

Шероховатость деревьев, вкус воды — все это тоже мне знакомо. Запах травы и звезды, иные ночи и вечера, от которых замирает сердце, — могу ли я отрицать этот мир, всемогущество коего я постоянно ощущаю? Но всем земным наукам не убедить меня в том, что это — мой мир. Вы можете дать его детальное описание, можете научить меня его классифицировать. Вы перечисляете его законы, и в жажде знания я соглашаюсь, что все они истинны. Вы разбираете механизм мира — и мои надежды крепнут. Наконец, вы учите меня, как свести всю эту чудесную и многокрасочную вселенную к атому, *a* затем и к электрону. Все это прекрасно, я весь в ожидании. Но вы толкуете о невидимой планетной системе, где электроны вращаются вокруг ядра, вы хотите объяснить мир с помощью одного-единственного образа. Я готов признать, что это — недоступная для моего ума поэзия. Но стоит ли негодовать по поводу собственной глупости? Ведь вы уже успели заменить одну теорию на другую. Так наука, которая должна была наделить меня всезнанием, оборачивается гипотезой, ясность затемняется метафорами, недостоверность разрешается произведением искусства. К чему тогда мои старания? Мягкие линии холмов, вечерний покой научат меня куда большему. Итак, я возвращаюсь к самому началу, понимая, что с помощью науки можно улавливать и перечислять феномены, нисколько не приближаясь тем самым к пониманию мира. Мое знание мира не умножится, даже если мне удастся прощупать все его потаенные извилины. А вы предлагаете выбор между описанием, которое достоверно, но ничему не учит, и гипотезой, которая претендует на всезнание, однако недостоверна. Отчужденный от самого себя и от мира, вооруженный на любой случай мышлением, которое отрицает себя в самый миг собственного утверждения, — что же это за удел, если я могу примириться

с ним, лишь отказавшись от знания и жизни, если мое желание всегда наталкивается на непреодолимую стену? Желать — значит вызывать к жизни парадоксы. Все устроено так, чтобы рождалось это отравленное умиротворение, дающее нам беспечность, сон сердца или отречение смерти.

По-своему интеллект также говорит мне об абсурдности мира. Его оппонент, каковым является слепой разум, может сколько угодно претендовать на полную ясность — я жду доказательств и был бы рад получить их. Но, несмотря на вековые претензии, несмотря на такое множество людей, красноречивых и готовых убедить меня в чем угодно, я знаю, что все доказательства ложны. Для меня нет счастья, если я о нем не знаю. Этот универсальный разум, практический или моральный, этот детерминизм, эти всеобъясняющие категории — тут есть над чем посмеяться честному человеку. Все это не имеет ничего общего с умом, отрицает его глубочайшую суть, состоящую в том, что он поработан миром. Судьба человека отныне обретает смысл в этой непостижимой и ограниченной вселенной. Над ним возвышается, его окружает иррациональное — и так до конца его дней. Но когда к нему возвращается ясность видения, чувство абсурда высвечивается и уточняется.

Я говорил, что мир абсурден, но это сказано чересчур поспешно. Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и иступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд равно зависит и от человека, и от мира. Пока он — единственная связь между ними. Абсурд скрепляет их так прочно, как умеет приковывать одно живое существо к другому только ненависть. Это все, что я могу различить в той безмерной вселенной, где мне выпал жребий жить. Остановимся на этом подробнее. Если верно, что мои отношения с жизнью регулируются абсурдом, если я проникаюсь этим чувством, когда взираю на мировой спектакль, если я утверждаюсь в мысли, возлагающей на меня обязанность искать знание, то я должен пожертвовать всем, кроме достоверности. И, чтобы удержать ее, я должен все время иметь ее перед глазами. Прежде всего я должен подчинить достоверности свое поведение и следовать ей во всем. Я говорю здесь о честности. Но прежде я хотел бы знать: может ли мысль жить в этой пустыне?

Мне уже известно, что мысль иногда навещала эту пустыню. Там она нашла хлеб свой, признав, что ранее питалась призраками. Так возник повод для нескольких насыщенных тем человеческой рефлексии.

Абсурдность становится болезненной страстью с того момента, как осознается. Но можно ли жить такими страстями, можно ли принять основополагающий закон, гласящий, что сердце сгорает в тот самый миг, как эти страсти пробуждаются в нем? Мы не ставим пока этого вопроса, хотя он занимает в нашем эссе центральное место. Мы еще вернемся к нему.

Познакомимся сначала с темами и порывами, родившимися в пустыне. Достаточно их перечислить, сегодня они хорошо известны. Всегда имелись защитники прав иррационального. Традиция так называемого «униженного мышления» никогда не прерывалась. Критика рационализма проводилась столько раз, что к ней, кажется, уже нечего добавить. Однако наша эпоха свидетельствует о возрождении парадоксальных систем, вся изобретательность которых направлена на то, чтобы расставить разуму ловушки. Тем самым как бы признается первенство разума. Но это не столько доказательство эффективности разума, сколько свидетельство жизненности его надежд. В историческом плане постоянство этих двух установок показывает, что человек разрывается двумя стремлениями: с одной стороны, он стремится к единству, а с другой — ясно видит те стены, за которые не способен выйти.

Атаки на разум, пожалуй, никогда не были столь яростными, как в настоящее время. После великого крика Заратустры: «Случай — это старейшая знать мира, которую возвратил я всем вещам... когда учил, что ни над ними, ни через них никакая вечная воля — не хочет»¹²; после болезни и смерти Кьеркегора, «той болезни, у которой последнее есть смерть и смерть в которой есть последнее»¹³, последовали другие, знаменательные и мучительные, темы абсурдной мысли. Или, по крайней мере, — этот нюанс немаловажен — темы иррациональной и религиозной мысли. От Ясперса к Хайдеггеру, от Кьеркегора к Шестову¹⁴, от феноменологов к Шелеру¹⁵, в логическом и в моральном плане целое семейство родственных в своей ностальгии умов, противостоящих друг другу по целям и методам, яростно преграждает царственный

путь разума и пытается отыскать некий подлинный путь истины. Я исхожу здесь из того, что основные мысли этого круга известны и пережиты. Какими бы ни были или не могли быть их притязания, все они отталкивались от неизреченной вселенной, где царствуют противоречие, антиномия, тревога или бессилие. Общими для них являются и вышперечисленные темы. Стоит отметить, что и для них важны прежде всего следствия из открытых ими истин. Это настолько важно, что заслуживает особого внимания. Но пока что речь пойдет только об их открытиях и первоначальном опыте. Мы рассмотрим только те положения, по которым они полностью друг с другом согласны. Было бы самонадеянно разбирать их философские учения, но вполне возможно, да и достаточно, дать почувствовать общую для них атмосферу.

Хайдеггер хладнокровно рассматривает удел человеческий и объявляет, что существование ничтожно. Единственной реальностью на всех ступенях сущего становится «забота». Для потерявшегося в мире и его развлечениях человека забота выступает как краткий, миг страха. Но стоит этому страху дойти до самосознания, как он становится тревогой, той постоянной атмосферой ясно мыслящего человека, «в которой обнаруживает себя экзистенция». Этот профессор философии пишет без всяких колебаний и наиболее абстрактнейшим в мире языком: «Конечный и ограниченный характер человеческой экзистенции первичнее самого человека». Он проявляет интерес к Канту, но лишь с тем, чтобы показать ограниченность «чистого разума». Вывод, в терминах хайдеггеровского анализа: «миру больше нечего предложить пребывающему в тревоге человеку». Как ему кажется, забота настолько превосходит в отношении истинности все категории рассудка, что только о ней он и помышляет, только о ней ведет речь. Он перечисляет все ее обличья: скука, когда банальный человек ищет, как бы ему обезличиться и забыться; ужас, когда ум предается созерцанию смерти. Хайдеггер не отделяет сознания от абсурда. Сознание смерти является зовом заботы, и «экзистенция обращена тогда к самой себе в своем собственном зове посредством сознания». Это голос самой тревоги, заклинающий экзистенцию «вернуться к самой себе из потерянности в анонимном существовании». Хайдеггер полагает также, что нужно не спать, а бодрствовать до самого конца.

Он держится этого абсурдного мира, клянет его за бренность и ищет путь среди развалин.

Ясперс отрекается от любой онтологии: ему хочется, чтобы мы перестали быть «наивными». Он знает, что выход за пределы смертной игры явлений нам недоступен. Ему известно, что в конце концов разум терпит поражение, и он подолгу останавливается на перипетиях истории духа, чтобы безжалостно разоблачить банкротство любой системы, любой всеспасительной иллюзии, любой проповеди. В этом опустошенном мире, где доказана невозможность познания, где единственной реальностью кажется ничто, а единственно возможной установкой — безысходное отчаяние, Ясперс занят поисками нити Ариадны, ведущей к божественным тайнам.

В свою очередь Шестов на всем протяжении своего изумительного монотонного труда, неотрывно обращенного к одним и тем же истинам, без конца доказывает, что даже самая замкнутая система, самый универсальный рационализм всегда спотыкаются об иррациональность человеческого мышления. От него не ускользают все те иронические очевидности и ничтожнейшие противоречия, которые обесценивают разум. И в истории человеческого сердца, и в истории духа его интересует один-единственный, исключительный предмет. В опыте приговоренного к смерти Достоевского, в ожесточенных авантюрах нищестанства, проклятиях Гамлета или горьком аристократизме Ибсена¹⁶ он выслеживает, высвечивает и возвеличивает бунт человека против неизбежности. Он отказывает разуму в основаниях, он не сдвинется с места, пока не окажется посреди блеклой пустыни с окаменевшими достоверностями.

Самый, быть может, привлекательный из всех этих мыслителей — Кьеркегор на протяжении по крайней мере части своего существования не только искал абсурд, но и жил им. Человек, который восклицает: «Подлинная немота не в молчании, а в разговоре», — с самого начала утверждает в том, что ни одна истина не абсолютна и не может сделать существование удовлетворительным. Дон Жуан от познания, он умножал псевдонимы и противоречия, писал одновременно «Назидательные речи» и «Дневник соблазителя», учебник циничного спиритуализма. Он отвергает утешения, мораль, любые принципы успокоения. Он выставляет

на всеобщее обозрение терзания и неусыпную боль своего сердца в безнадежной радости распятого, довольного своим крестом, созидающего себя в ясности ума, отрицании, комедианстве, своего рода демонизме. Этот лик, нежный и насмешливый одновременно, эти пируэты, за которыми следует крик из глубины души, — таков сам дух абсурда в борьбе с превосмогающей его реальностью. Авантюра духа, ведущая Кьеркегора к милым его сердцу скандалам, также начинается в хаосе лишённого декораций опыта, передаваемого им во всей его первоизданной бессвязности.

В совершенно ином плане, а именно с точки зрения метода, со всеми крайностями такой позиции, Гуссерль ¹⁷ и феноменологи восстановили мир в его многообразии и отвергли трансцендентное могущество разума. Вселенная духа тем самым неслыханно обогатилась. Лепесток розы, межевой столб или человеческая рука приобрели такую же значимость, как любовь, желание или законы тяготения. Теперь мыслить — не значит унифицировать, сводить явления к какому-то великому принципу. Мыслить — значит научиться заново видеть, стать внимательным; это значит управлять собственным сознанием, придавать, на манер Пруста, привилегированное положение каждой идее и каждому образу. Парадоксальным образом все привилегировано. Любая мысль оправдана предельной осознанностью. Будучи более позитивным, чем у Кьеркегора и Шестова, гуссерлианский подход тем не менее с самого начала отрицает классический метод рационализма, кладет конец несбыточным надеждам, открывает интуиции и сердцу все поле феноменов, в богатстве которых есть что-то нечеловеческое. Это путь, ведущий ко всем наукам и в то же время ни к одной. Иначе говоря, средство здесь оказывается важнее цели. Речь идет просто о «познавательной установке», а не об утешении. По крайней мере поначалу.

Как не почувствовать глубокое родство всех этих умов? Как не увидеть, что их притягивает одно и то же не всем доступное и горькое место, где больше нет надежды? Я хочу, чтобы мне либо объяснили все, либо ничего не объясняли. Разум бессилен перед криком сердца. Поиски пробужденного этим требованием ума ни к чему, кроме противоречий и неразумия, не приводят. То, что я не в силах понять, неразумно. Мир населен такими иррациональностями.

Я не понимаю уникального смысла мира, а потому он для меня безмерно иррационален. Если бы можно было хоть единожды сказать: «это ясно», то все было бы спасено. Но эти мыслители с завидным упорством провозглашают, что нет ничего ясного, повсюду хаос, что человек способен видеть и познавать лишь окружающие его стены.

Здесь все эти точки зрения сходятся и пересекаются. Дойдя до своих пределов, ум должен вынести приговор и выбрать последствия. Таковыми могут быть самоубийство и возражение. Но я предлагаю перевернуть порядок исследования и начать со злоключений интеллекта, чтобы затем вернуться к повседневным действиям. Для этого нам нет нужды покидать пустыню, в которой рождается данный опыт. Мы должны знать, к чему он ведет. Человек сталкивается с иррациональностью мира. Он чувствует, что желает счастья и разумности. Абсурд рождается в этом столкновении между призванием человека и неразумным молчанием мира. Это мы должны все время удерживать в памяти, не упускать из виду, поскольку с этим связаны важные для жизни выводы. Иррациональность, человеческая ностальгия и порожденный их встречей абсурд — вот три персонажа драмы, которую необходимо проследить от начала до конца со всей логикой, на какую способна экзистенция.

Философское самоубийство

Чувство абсурда не равнозначно понятию абсурда. Чувство лежит в основании, это точка опоры. Оно не сводится к понятию, исключая то краткое мгновение, когда чувство выносит приговор вселенной. Затем чувство либо умирает, либо сохраняется. Мы объединили все эти темы. Но и здесь мне интересны не труды, не создавшие их мыслители — критика потребовала бы другой формы и другого места, — но то общее, что содержится в их выводах. Возможно, между ними существует бездна различий, но у нас есть все основания считать, что созданный ими духовный пейзаж одинаков. Одинаково звучит и тот крик, которым завершаются все эти столь непохожие друг на друга научные изыскания. У вышеупомянутых мыслителей ощутим общий духовный климат. Вряд ли

будет преувеличением сказать, что это — убийственная атмосфера. Жить под этим удушающим небом — значит либо уйти, либо остаться. Необходимо знать, как уходят и почему остаются. Так определяется мною проблема самоубийства, и с этим связан мой интерес к выводам экзистенциальной философии.

Но я хотел бы ненадолго свернуть с прямого пути. До сих пор абсурд описывался нами извне. Однако мы можем задать вопрос о том, насколько ясно это понятие, провести анализ его значения, с одной стороны, и его следствий — с другой.

Если я обвиню невинного в кошмарном преступлении, если заявлю добропорядочному человеку, что он вожделеет к собственной сестре, то мне ответят, что это абсурд. В этом возмущении есть что-то комическое, но для него имеется и глубокое основание. Добропорядочный человек указывает на антиномию между тем актом, который я ему приписываю, и принципами всей его жизни. «Это — абсурд» означает «это невозможно», а кроме того, «это противоречиво». Если вооруженный ножом человек атакует группу автоматчиков, я считаю его действие абсурдным. Но оно является таковым только из-за диспропорции между намерением и реальностью, из-за противоречия между реальными силами и поставленной целью. Равным образом мы расценим как абсурдный приговор, противопоставив ему другой, хотя бы внешне соответствующий фактам. Доказательство от абсурда также осуществляется путем сравнения следствий данного рассуждения с логической реальностью, которую стремятся установить. Во всех случаях, от самых простых до самых сложных, абсурдность тем больше, чем сильнее разрыв между терминами сравнения. Есть абсурдные браки, вызовы судьбе, злопамятства, молчания, абсурдные войны и абсурдные перемирия. В каждом случае абсурдность порождается сравнением. Поэтому у меня есть все основания сказать, что чувство абсурдности рождается не из простого исследования факта или впечатления, но врывается вместе со сравнением фактического положения дел с какой-то реальностью, сравнением действия с лежащим за пределами этого действия миром. По существу, абсурд есть раскол. Его нет ни в одном из сравниваемых элементов. Он рождается в их столкновении.

Следовательно, с точки зрения интеллекта я могу сказать, что абсурд не в человеке (если подобная метафора вообще имеет смысл) и не в мире, но в их совместном присутствии. Пока это единственная связь между ними. Если держаться очевидного, то я знаю, чего хочет человек, знаю, что ему предлагает мир, а теперь еще могу сказать, что их объединяет. Нет нужды вести дальнейшие раскопки. Тому, кто ищет, достаточно одной-единственной достоверности. Дело за тем, чтобы вывести из нее все следствия.

Непосредственное следствие есть одновременно и правило метода. Появление этой своеобразной триады не представляет собой неожиданного открытия Америки. Но у нее то общее с данными опыта, что она одновременно бесконечно проста и бесконечно сложна. Первой в этом отношении характеристикой является неделимость: уничтожить один из терминов триады — значит уничтожить всю ее целиком. Помимо человеческого ума нет абсурда. Следовательно, вместе со смертью исчезает и абсурд, как и все остальное. Но абсурда нет и вне мира. На основании данного элементарного критерия я могу считать понятие абсурда существенно важным и полагать его в качестве первой истины. Так возникает первое правило вышеупомянутого метода: если я считаю нечто истинным, я должен его сохранить. Если я намерен решить какую-то проблему, то мое решение не должно уничтожать одну из ее сторон. Абсурд для меня единственная данность. Проблема в том, как выйти из него, а также в том, выводится ли с необходимостью из абсурда самоубийство. Первым, и по сути дела единственным, условием моего исследования является сохранение того, что меня уничтожает, последовательное соблюдение всего того, что я считаю сущностью абсурда. Я определил бы ее как противостояние и непрерывную борьбу.

Проводя до конца абсурдную логику, я должен признать, что эта борьба предполагает полное отсутствие надежды (что не имеет ничего общего с отчаянием), неизменный отказ (его не нужно путать с отречением) и осознанную неудовлетворенность (которую не стоит уподоблять юношескому беспокойству). Все, что уничтожает, скрывает эти требования или идет вразрез с ними (прежде всего это уничтожающее раскол согласие), разрушает абсурд

и обесценивает предлагаемую установку сознания. Абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются.

Очевидным фактом морального порядка является то, что человек — извечная жертва своих же истин. Раз признав их, он уже не в состоянии от них отделаться. За все нужно как-то платить. Осознавший абсурд человек отныне привязан к нему навсегда. Человек без надежды, осознав себя таковым, более не принадлежит будущему. Это в порядке вещей. Но в равной мере ему принадлежат и попытки вырваться из той вселенной, творцом которой он является. Все предшествующее обретает смысл только в свете данного парадокса. Поучительно посмотреть и на тот способ выведения следствий, к которому, исходя из критики рационализма, прибегали мыслители, признавшие атмосферу абсурда.

Если взять философов-экзистенциалистов, то я вижу, что все они предлагают бегство. Их аргументы довольно своеобразны; обнаружив абсурд среди руин разума, находясь в замкнутой, ограниченной вселенной человека, они обожествляют то, что их сокрушает, находя основание для надежд в том, что лишает всякой надежды. Эта принудительная надежда имеет для них религиозный смысл. На этом необходимо остановиться.

В качестве примера я проанализирую здесь несколько тем, характерных для Шестова и Кьеркегора. Ясперс дает нам типичный пример той же установки, но превращенной в карикатуру. В дальнейшем я это поясню. Мы видели, что Ясперс бессилен осуществить трансценденцию, не способен прозондировать глубины опыта, — он осознал, что вселенная потрясена до самых оснований. Идет ли он дальше, выводит ли по крайней мере все следствия из этого потрясения основ? Он не говорит ничего нового. В опыте он не нашел ничего, кроме признания собственного бессилия. В нем отсутствует малейший предлог для привнесения какого-либо приемлемого первоначала. И все же, не приводя никаких доводов (о чем он сам говорит), Ясперс разом утверждает трансцендентное бытие опыта и сверхчеловеческий смысл жизни, когда пишет: «Не показывает ли нам это крушение, что по ту сторону всякого объяснения и любого возможного истолкования стоит не ничто, но бытие трансценденции». Неожиданно, одним слепым актом человеческой веры, все находит свое объяснение в этом бытии. Оно определяется Ясперсом как

«непостижимое единство общего и частного». Так абсурд становится богом (в самом широком смысле слова), а неспособность понять превращается во всеосвещающее бытие. Это рассуждение совершенно нелогично. Его можно назвать скачком. Как все это ни парадоксально, вполне можно понять, почему столь настойчиво, с таким беспредельным терпением Ясперс делает опыт трансцендентного неосуществимым. Ибо чем дальше он от этого опыта, чем более опустошен, тем реальнее трансцендентное, поскольку та страстность, с какой оно утверждается, прямо пропорциональна пропасти, которая разверзается между его способностью объяснять и иррациональностью мира. Кажется даже, что Ясперс тем яростнее обрушивается на предрассудки разума, чем радикальнее разум объясняет мир. Этот апостол униженной мысли ищет средства возрождения всей полноты бытия в самом крайнем самоуничижении.

Такого рода приемы знакомы нам из мистики. Они не менее законны, чем любые другие установки сознания. Но сейчас я поступаю так, словно принял некую проблему всерьез. У меня нет предрассудков по поводу значимости данной установки или ее поучительности. Мне хотелось бы только проверить, насколько она отвечает поставленным мною условиям, достойна ли она интересующего меня конфликта. Поэтому я возвращаюсь к Шестову. Один комментатор передает заслуживающее внимания высказывание этого 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». Если у Шестова есть философия, то она резюмируется этими словами. Потому что, обнаружив под конец своих страстных исканий фундаментальную абсурдность всякого существования, он не говорит: «Вот абсурд», но заявляет: «Вот бог, к нему следует обратиться, даже если он не соответствует ни одной из наших категорий». Во избежание недомолвок, русский философ даже добавляет, что этот бог может быть злобным и ненавистным, непостижимым и противоречивым. Но чем безобразнее его лик, тем сильнее его всемогущество. Величие бога в его непоследовательности. Его бесчеловечность оказывается доказательством его существования. Необходимо броситься в бога, и этим скачком избавиться от рациональных иллюзий. Поэтому для Шестова принятие абсурда и сам абсурд единовременны.

Констатировать абсурд — значит принять его, и вся логика Шестова направлена на то, чтобы выявить абсурд, освободить дорогу безмерной надежде, которая из него следует. Еще раз отмечу, что такой подход правомерен. Но я упрямо обращаюсь здесь лишь к одной проблеме, со всеми ее последствиями. В мои задачи не входит исследование патетического мышления или акта веры. Этому я могу посвятить всю оставшуюся жизнь. Я знаю, что рационалиста будет раздражать подход Шестова, чувствую также, что у Шестова свои основания восставать против рационализма. Но я хочу знать лишь одно: верен ли Шестов заповедям абсурда.

Итак, если признать, что абсурд противоположен надежде, то мы видим, что для Шестова экзистенциальное мышление хотя и предполагает абсурд, но демонстрирует его лишь с тем, чтобы тут же его развеять. Вся утонченность мысли оказывается здесь, патетическим фокусничеством. С другой стороны, когда Шестов противопоставляет абсурд обыденной морали и разуму, он называет его истиной и искуплением. Фундаментом такого определения абсурда является, таким образом, выраженное Шестовым одобрение. Если признать, что все могущество понятия абсурда коренится в его способности разбивать наши изначальные надежды, если мы чувствуем, что для своего сохранения абсурд требует несогласия, то ясно, что в данном случае абсурд потерял свое настоящее лицо, свой по-человечески относительный характер, чтобы слиться с непостижимой, но в то же время приносящей покой вечностью. Если абсурд и существует, то лишь во вселенной человека. В тот миг, когда понятие абсурда становится трамплином в вечность, оно теряет связь с ясностью человеческого ума. Абсурд перестает быть той очевидностью, которую человек констатирует, не соглашаясь с нею. Борьба прекращается. Абсурд интегрирован человеком, и в этом единении утеряна его сущность: противостояние, разрыв, раскол. Этот скачок является уверткой. Шестов цитирует Гамлета: *The time is out of joint*¹⁸, страстно надеясь, что слова эти были произнесены специально для него. Но Гамлет говорил их, а Шекспир писал совсем по другому поводу. Иррациональное опьянение и экстатическое призвание лишают абсурд ясности видения. Для Шестова разум — тщета, но есть и нечто сверх разума. Для абсурдного ума разум тоже тщетен но нет ничего сверх разума.

Этот скачок, впрочем, позволяет нам лучше понять подлинную природу абсурда. Нам известно, что абсурд предполагает равновесие, что он в самом сравнении, а не в одном из терминов сравнения. Переноса всю тяжесть на один из терминов, Шестов нарушает равновесие. Наше желание понять, наша ностальгия по абсолюту объяснимы ровно настолько, насколько мы способны понимать и объяснять все многообразие вещей. Тщетны абсолютные отрицания разума. У разума свой порядок, в нем он вполне эффективен. Это порядок человеческого опыта. Вот почему мы хотим полной ясности. Если мы не в состоянии сделать все ясным, если отсюда рождается абсурд, то это происходит как раз при встрече эффективного, но ограниченного разума с постоянно возрождающимся иррациональным. Негодуя по поводу гегелевских утверждений типа «движение Солнечной системы совершается согласно неизменным законам, законам разума», яростно ополчаясь на спинозовский рационализм, Шестов делает правомерный вывод о тщете разума. Отсюда следует естественный, хотя и неоправданный поворот к утверждению превосходства иррационального. Но переход не очевиден, поскольку к данному случаю применимы понятия предела и плана. Законы природы значимы в известных пределах, за которыми они оборачиваются против самих себя и порождают абсурд. В дескриптивном плане, независимо от оценки их истинности в качестве объяснений, они также вполне законны. Шестов приносит все это в жертву иррациональному. Исключение требования ясности ведет к исчезновению абсурда — вместе с одним из терминов сравнения. Абсурдный человек, напротив, не прибегает к такого рода уравниваниям. Он признает борьбу, не испытывает ни малейшего презрения к разуму и допускает иррациональное. Его взгляд охватывает все данные опыта, и он не предрасположен совершать скачок, не зная заранее его направления. Он знает одно: в его сознании нет более места надежде.

То, что ощутимо у Льва Шестова, еще в большей мере характерно для Кьеркегора. Конечно, у такого писателя нелегко найти ясные определения. Но несмотря на внешнюю противоречивость его писаний, за псевдонимами, игрой, насмешкой сквозь все его труды проходит некое предчувствие (а одновременно и боязнь) той истины, что заканчивается взрывом в последних его

произведениях: Кьеркегор тоже совершает скачок. Христианство, которым он был так запуган в детстве, возвращается под конец в самом суровом виде. И для Кьеркегора антиномия и парадокс оказываются критериями религии. То, что когда-то приводило в отчаяние, придает теперь жизни истинность и ясность. Христианство — это скандал; Кьеркегор попросту требует третьей жертвы Игнатия Лойолы¹⁹, той, что наиболее любезна богу: «жертвоприношение интеллекта». Результаты скачка своеобразны, но это не должно нас удивлять. Кьеркегор делает из абсурда критерий; мира иного, тогда как он — просто остаток опыта этого мира. «В своем падении, — говорит Кьеркегор, — верующий обрящет триумф».

Я не задаюсь вопросом о волнительных проповедях, связанных с данной установкой. Мне достаточно спросить: дают ли зрелище абсурда и присущий ему характер основания для подобной установки? Я знаю, что не дают. Если вновь обратиться к абсурду, становится более понятным вдохновляющий Кьеркегора метод. Он не сохраняет равновесия между иррациональностью мира и бунтующей ностальгией абсурда. Не соблюдается то соотношение, без которого, собственно говоря, нет смысла говорить о чувстве абсурдности. Уверившись в неизбежности иррационального, Кьеркегор пытается, таким образом, спастись хотя бы от отчаянной ностальгии, кажущейся ему бесплодной и недоступной пониманию. Возможно, его рассуждения по этому поводу не лишены оснований. Но нет никаких оснований для отрицания абсурда. Заменяв крик бунта неистовством согласия, он приходит к забвению абсурда, который ранее освещал его путь, к обожествлению отныне единственной достоверности — иррационального. Важно, как говорил аббат Галиани госпоже д'Эпине²⁰, не исцелиться, но научиться жить со своими болезнями. Кьеркегор хочет исцелиться — это неистовое желание пронизывает весь его дневник. Все усилия ума направлены на то, чтобы избежать антиномии человеческого удела. Усилие тем более отчаянное, что временами он понимает всю его суетность: например, когда говорит о себе так, словно ни страх господень, ни набожность не могут дать покоя его душе. Вот почему потребовались мучительные уловки, чтобы придать иррациональному обличье, а богу — атрибуты абсурда. Бог несправедлив,

непоследователен, непостижим. Интеллекту не погасить пламенных притязаний человеческого сердца. Поскольку ничто не доказано, можно доказать все, что угодно.

Кьеркегор сам указывает путь, по которому шел. Я не хочу здесь пускаться в догадки, но как удержаться от того, чтобы не усмотреть в его произведениях знаки почти добровольного калечения души, наряду с согласиём на абсурд? Таков лейтмотив «Дневника». «Мне недостает животного, также составляющего часть предопределенного человеку... Но дайте мне тогда тело». И далее: «Чего бы я только не отдал, особенно в юности, чтобы быть настоящим мужчиной, хотя бы на полгода... мне так не хватает тела и физических условий существования». И тот же человек подхватывает великий крик надежды, идущий сквозь века и воодушевлявший столько сердец — кроме сердца абсурдного человека. «Но для христианина смерть ничуть не есть конец всего, в ней бесконечно больше надежды, чем в какой бы то ни было жизни, даже исполненной здоровья и силы». Примирение путем скандала все же остается примирением.

Возможно, примирение это позволяет вывести надежду из ее противоположности, из смерти. Но даже если подобная установка может вызвать симпатию, ее чрезмерность ничего не подтверждает. Скажут, что она несоизмерима с человеком и, следовательно, должна быть сверхчеловеческой. Но о каком «следовательно» может идти речь, если здесь нет никакой логической достоверности. Невероятным является и опытное подтверждение. Все, что я могу сказать, сводится к несоизмеримости со мною. Даже если я не могу вывести отсюда отрицания, нет никакой возможности брать непостижимое в качестве основания. Я хочу знать, могу ли я жить с постижимым, и только с ним. Мне могут еще сказать, что интеллект должен принести в жертву свою гордыню, разум должен преклониться. Но из моего признания пределов разума не следует его отрицание. Его относительное могущество я признаю. Я хочу держаться того срединного пути, на котором сохраняется ясность интеллекта. Если в этом его гордыня, то я не вижу достаточных оснований, чтобы от нее отречься. Как глубокомысленно замечание Кьеркегора, что отчаяние не факт, а состояние: пусть даже состояние греха, ибо грех есть то, что удаляет от бога. Абсурд,

будучи метафизическим состоянием сознательного человека, не ведет к богу. Быть может, понятие абсурда станет яснее, если я решусь на такую чрезмерность: абсурд — это грех без бога.

В этом состоянии абсурда нужно жить. Я знаю, каково его основание: ум и мир, подпирающие друг друга, но не способные соединиться. Я вопрошаю о правилах жизни в таком состоянии, а то, что мне предлагается в ответ, оставляет без внимания его фундамент, является отрицанием одного из терминов болезненного противостояния, требует от меня отставки. Я спрашиваю, каковы следствия состояния, которое признаю своим собственным; я знаю, что оно предполагает темноту и неведение, а меня уверяют, что этим неведением все объясняется, что эта ночь и есть свет. Но это не ответ, и экзальтированная лирика не может скрыть от меня парадокса. Следовательно, необходим иной путь.

Кьеркегор может восклицать и предупреждать: «Если бы у человека не было вечного сознания, если бы в основании всех вещей не было ничего, кроме кипения диких сил, производящих в круговороте темных страстей все вещи, будь они великими или малыми; если бы за всем скрывалась только бездонная, незаполнимая пустота, то чем бы тогда была жизнь, как не отчаянием?» Этот вопль не остановит абсурдного человека. Поиск истины не есть поиск желательного. Если для того, чтобы избежать вызывающего тревогу вопроса: «Чем тогда будет жизнь?» — следует не только смириться с обманом, но и уподобиться ослу, жующему розы иллюзий, то абсурдный ум бестрепетно принимает ответ Кьеркегора: «отчаяние». Смелому духом довольно и этого.

Я решусь назвать экзистенциальный подход философским самоубийством. Это не окончательный приговор, а просто удобный способ для обозначения того движения мысли, которым она отрицает самое себя и стремится преодолеть себя с помощью того, что ее отрицает. Отрицание и есть бог экзистенциалиста. Точнее, единственной опорой этого бога является отрицание человеческого разума. Но, как и виды самоубийства, боги меняются вместе с людьми. Имеется немало разновидностей скачка — главное, что он совершается. Искупительные отрицания, финальные противоречия, снимающие все препятствия (хотя они еще не преодолены), — все это может быть результатом как религиозного вдохновения,

так и — как ни парадоксально — рациональности. Все дело в приятизаниях на вечность, отсюда и скачок.

Еще раз заметим, что предпринятое в данном эссе рассуждение совершенно чуждо наиболее распространенной в наш просвещенный век установке духа: той, что опирается на принцип всеобщей разумности и нацелена на объяснение мира. Нетрудно объяснять мир, если заранее известно, что он объясним. Эта установка сама по себе законна, но не представляет интереса для нашего рассуждения. Мы рассматриваем логику сознания, исходящего из философии, полагающей мир бессмысленным, но в конце концов обнаруживающего в мире и смысл, и основание. Пафоса больше в том случае, когда мы имеем дело с религиозным подходом: это видно хотя бы по значимости для последнего темы иррационального. Но самым парадоксальным и знаменательным является подход, который придает разумные основания миру, вначале считавшемуся лишенным руководящего принципа. Прежде чем обратиться к интересующим нас следствиям, нельзя не упомянуть об этом новейшем приобретении духа ностальгии.

Я задержу внимание только на пущенной в оборот Гуссерлем и феноменологами теме «интенциональности», о которой уже упоминал. Первоначально гуссерлевский метод отвергает классический рационализм. Повторим: мыслить — не значит унифицировать, не значит объяснять явление, сводя его к высшему принципу. Мыслить — значит научиться заново смотреть, направлять свое сознание, не упуская из виду самоценности каждого образа. Другими словами, феноменология отказывается объяснять мир, она желает быть только описанием переживаний. Феноменология примыкает к абсурдному мышлению в своем изначальном утверждении: нет Истины, есть только истины. Вечерний ветерок, эта рука на моем плече — у каждой вещи своя истина. Она освещена направленным на нее вниманием сознания. Сознание не формирует познаваемый объект, оно лишь фиксирует его, будучи актом внимания. Если воспользоваться бергсоновским образом, то сознание подобно проекционному аппарату, который неожиданно фиксирует образ. Отличие от Бергсона²¹ в том, что на самом деле нет никакого сценария, сознание последовательно высвечивает то, что лишено внутренней последовательности. В этом волшебном фонаре все

образы самоценны. Сознание заключает в скобки объекты, на которые оно направлено, и они чудесным образом обособляются, оказываясь за пределами всех суждений. Именно эта «интенциональность» характеризует сознание. Но данное слово не содержит в себе какой-либо идеи о конечной цели. Оно понимается в смысле «направленности», у него лишь топографическое значение.

На первый взгляд здесь ничто не противоречит абсурдному уму. Кажущаяся скромность мысли, ограничивающейся описанием, отказ от объяснения, добровольно принятая дисциплина, парадоксальным образом ведущая к обогащению опыта и возрождению всей многоцветности мира, — в этом сущность и абсурдного подхода. По крайней мере на первый взгляд, поскольку метод мышления, как в данном случае, так и во всех других, всегда имеет два аспекта: один психологический, другой метафизический. Тем самым метод содержит в себе две истины. Если тема интенциональности нужна только для пояснения психологической установки, исчерпывающей реальное вместо того, чтобы его объяснять, тогда тема эта действительно совпадает с абсурдным умом. Он нацелен на перечисление того, что не в состоянии трансцендировать, и единственное его утверждение сводится к тому, что за отсутствием какого-либо объяснительного принципа мышление находит радость в описании и понимании каждого данного в опыте образа. В таком случае истина любого из этих образов имеет психологический характер, она свидетельствует лишь о том «интересе», который может представлять для нас реальность. Истина оказывается способом пробуждения дремлющего мира, он оживает для ума. Но если данное понятие истины распространяется за свои пределы, если для него изыскивается рациональное основание, если таким образом желают найти «сущность» каждого познаваемого объекта, то за опытом вновь обнаруживается некая «глубинность». Для абсурдного ума это нечто непостижимое. В феноменологической установке ощутимы колебания между скромностью и самоуверенностью, и эти взаимоотражения феноменологического мышления — лучшие иллюстрации абсурдного рассуждения.

Так как Гуссерль говорит об интенционально выявляемых «вневременных сущностях», нам начинает казаться, что мы слушаем Платона. Все объясняется не чем-то одним, но все объясняется

всем. Я не вижу разницы. Конечно, идеи или сущности, которые «осуществляются» сознанием после каждой дескрипции, не являются совершенными моделями. Но ведь утверждается, будто они даны непосредственно в восприятии. Нет единственной идеи, которая объясняла бы все, есть бесконечное число сущностей, придающих смысл бесконечности объектов. Мир становится неподвижным, но зато он высвечивается. Платоновский реализм становится интуитивистским, но это по-прежнему реализм. Кьеркегор погружается в своего бога, Парменид низвергает мысль в Единое. Феноменологическое мышление впадает в абстрактный политеизм. Более того, даже галлюцинации и фикции делаются «вневременными сущностями». В новом мире идей категория «кентавр» соседствует с более скромной категорией «метрополитен».

Для абсурдного человека в чисто психологическом подходе, при котором все образы самоценны, есть и истина, и горечь. Если все самоценно, то все равнозначно. Однако метафизический аспект этой истины заводит так далеко, что абсурдный человек сразу чувствует, что его тянут к Платону. Действительно, ему говорят, что у каждого образа предполагается самоценная сущность. В этом идеальном мире, лишенном иерархии, в этой армии форм служат одни генералы. Да, трансценденция была ликвидирована. Но неожиданным поворотом мышления привносится некая фрагментарная имманентность, восстанавливающая глубинное измерение вселенной.

Не зашел ли я слишком далеко в истолковании феноменологии — ведь создатели ее куда более осторожны? Приведу в ответ только одно утверждение Гуссерля, внешне парадоксальное, но строго логичное, если учесть все предпосылки: «Что истинно, то абсолютно истинно само по себе; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги». Тут неоспоримо провозглашается торжество Разума. Но что может означать подобное утверждение в мире абсурда? Восприятия ангела или бога лишены для меня всякого смысла. Для меня навсегда останется непостижимым то геометрическое пространство, в котором божественный разум устанавливает законы моего разума. Здесь я обнаруживаю все тот же скачок. Пусть он совершается при помощи абстракций, все равно он означает для меня забвение именно того, что я не хочу предавать забвению. Далее Гуссерль

воскликает: «Даже если бы все подвластные притяжению массы исчезли, закон притяжения тем самым не уничтожился бы, но просто остался за пределами возможного применения». И мне становится ясно, что я имею дело с метафизикой утешения. Если же мне вздумается найти тот поворотный пункт, где мышление покидает путь очевидности, то достаточно перечитать параллельное рассуждение, приводимое Гуссерлем относительно сознания: «Если бы мы могли ясно созерцать точные законы психических явлений, они показались бы нам столь же вечными и неизменными, как и фундаментальные законы теоретического естествознания. Следовательно, они были бы значимы, даже если бы не существовало никаких психических явлений». Даже если сознания нет, его законы существуют! Теперь я понимаю, что Гуссерль хочет превратить психологическую истину в рациональное правило: отвергнув интегрирующую силу человеческого разума, он окольным путем совершает скачок область божественного Разума.

Поэтому меня несколько не удивляет появление Гуссерля темы «конкретного универсума». Разговоры том, что не все сущности формальны, что среди них есть материальные, что первые являются объектом логики, вторые — объектом конкретных наук, — для меня все это не более чем дефиниции. Меня уверяют, что сами абстракции являются лишь несубстанциальной частью конкретного универсума. Но уже по этим колебаниям видно, что произошла подмена терминов. С одной стороны, это может быть утверждением того, что мое внимание направлено на конкретный объект, на небо или на каплю дождя, упавшую на мой плащ. За ними сохраняется реальность, различимая в акте моего внимания. Это неоспоримо. Но то же самое утверждение может означать, что сам плащ есть некая универсалия, принадлежащая вместе со своей неповторимой и самодостаточной сущностью миру форм. Тут я начинаю понимать, что изменился не только порядок следования. Мир перестал быть отражением высшего универсума, но в населяющих эту землю образах все же отображается исполненное форм небо. Тогда мне все равно, и это не имеет ни малейшего отношения к поискам смысла человеческого удела, ибо здесь отсутствует интерес к конкретному. Это интеллектуализм, причем вполне откровенно стремящийся превратить конкретное в абстракции.

В этом явном парадоксе, оказывается, нет ничего удивительно-го: мышление может идти к самоотрицанию разными путями — путем как униженного, так и торжествующего разума. Дистанция между абстрактным богом Гуссерля и богом-громовержцем Кьеркегора не столь уж велика. И разум, и иррациональное ведут к той же проповеди. Не так уж важно, какой путь избран: было бы желание дойти до цели, это главное. Абстрактная философия и религиозная философия равным образом исходят из состояния смятения и живут одной и той же тревогой. Но суть дела в объяснении: ностальгия здесь сильнее науки. Знаменательно, что мышление современной эпохи пронизано одновременно и философией, отказывающей миру в значимости, и философией, исполненной самых душераздирающих выводов. Мышление непрестанно колеблется между предельной рационализацией реального, которая разбивает реальность на рационализированные фрагменты, и предельной иррационализацией, которая ведет к ее обожествлению. Но это лишь видимость раскола. Для примирения достаточно скачка. Понятие «разум» ошибочно наделяли единственным смыслом. В действительности, несмотря на все притязания на строгость, оно не менее изменчиво, чем все остальные понятия. Разум то предстает во вполне человеческом облике, то умело оборачивается божественным ликом. Со времен Плотина ²², приучившего разум к духу вечности, разум научился отворачиваться даже от самого дорогого из своих принципов — непротиворечия, чтобы включить в себя самый чуждый ему, совершенно магический принцип партиципации. Разум является инструментом мышления, а не самим мышлением. Мышление человека — это прежде всего его ностальгия.

Разум сумел утолить меланхолию Плотина; он служит успокоительным средством и для современной тревоги, воздвигая все те же декорации вечности. Абсурдный ум не требует столь многого. Для него мир и не слишком рационален, и не так уж иррационален. Он просто неразумен. У Гуссерля разум в конце концов становится безграничным. Абсурд, напротив, четко устанавливает свои пределы, поскольку разум бессилен унять его тревогу. Кьеркегор со своей стороны утверждает, что достаточно одного-единственного предела, чтобы отринуть разум. Абсурд не заходит так далеко: для него пределы умеряют только незаконные притязания разума.

Иррациональное, в представлении экзистенциалистов, есть разум в раздоре с самим собой. Он освобождается от раздора, сам себя отрицая. Абсурд — это ясный разум, осознающий свои пределы.

Под конец этого нелегкого пути абсурдный человек находит свои подлинные основания. Сравнивая свои глубинные требования с тем, что ему до сих пор предлагалось, он неожиданно ощущает, что смысл его требований был искажен. Во вселенной Гуссерля мир прояснился настолько, что сделалось бесполезным присущее человеку стремление понять его. В апокалипсисе Кьеркегора удовлетворение этого стремления требует самоотречения. Грех не столько в знании (по этому счету весь мир невинен), сколько в желании знать. Таков единственный грех, относительно которого абсурдный человек чувствует себя виновным и невинным в одно и то же время. Ему предлагается разрешение всех былых противоречий, которые объявляются просто полемическими играми. Но абсурдный человек чувствует нечто совсем иное, ему необходимо сохранить истину этих противоречий. А она такова, что сохраняются и противоречия. Абсурдному человеку не нужны проповеди.

Предпринятое мною рассуждение хранит верность той очевидности, которая пробудила его к жизни. Этой очевидностью является абсурд, раскол между полным желанием умом и обманчивым миром, между моей ностальгией по единству и рассыпавшимся на бесчисленные осколки универсумом — противоречие, которое их объединяет. Кьеркегор упраздняет мою ностальгию, Гуссерль заново созидает универсум. Я ожидал вовсе не этого. Речь шла о том, чтобы жить и мыслить, несмотря на все терзания, чтобы решить вопрос: принять их или отказаться. Тут не замаскируешь очевидность, не упразднишь абсурд, отрицая один из составляющих его терминов. Необходимо знать, можно ли жить абсурдом или эта логика требует смерти. Меня интересует не философское самоубийство, а самоубийство как таковое. Я намерен очистить этот акт от его эмоционального содержания, оценить его искренность и логику. Любая другая позиция предстает для абсурдного ума как фокусничество, отступление ума перед тем, что он сам выявил. Гуссерль намеревался избежать «закоренелой привычки жить и мыслить в соответствии с условиями существования, которые нам хорошо известны и для нас удобны». Но заключительный

скачок вернул нас вечности — со всеми ее удобствами. В скачке нет никакой крайней опасности, как казалось Кьеркегору. Напротив, опасность таится в том неуловимом мгновении, которое предшествует скачку. Суметь удержаться на этом головокружительном гребне волны — вот в чем состоит честность, а все остальное — лишь уловки. Я знаю и то, что бессилие ни у кого не исторгало столь пронзительных аккордов, какие встречаются у Кьеркегора. В равнодушных исторических описаниях найдется место и бессилию, но оно неуместно в рассуждении, настоятельная необходимость которого чувствуется сегодня.

Абсурдная свобода

Главное сделано. Налицо несколько очевидных истин, от которых я не могу отрешиться. В расчет принимается то, что я знаю, в чем уверен, чего не могу отрицать, не могу отбросить. Я могу отторгнуть от живущей неопределенной тоской части моего «Я» все, кроме желания единства, влечения к решимости, требования ясности и связности. В мире, который окружает, задевает, подталкивает меня, я могу отрицать все, кроме этого хаоса, этого царственного случая, этого божественного равновесия, рождающегося из анархии. Не знаю, есть ли у этого мира превосходящий его смысл. Знаю только, что он мне неизвестен, что в данный момент он для меня непостижим. Что может значить для меня значение, лежащее за пределами моего удела? Я способен к пониманию только в человеческих терминах. Мне понятно то, к чему я притрагиваюсь, что оказывает мне сопротивление. Понимаю я также две достоверности — мое желание абсолюта и единства, с одной стороны, и несводимость этого мира к рациональному и разумному принципу — с другой. И я знаю, что не могу примирить эти две противоположные достоверности. Какую еще истину я мог бы признать, не впадая в обман, не примешивая надежду, каковой у меня нет и которая бессмысленна в границах моего удела?

Будь я деревом или животным, жизнь обрела бы для меня смысл. Вернее, проблема смысла исчезла бы вовсе, так как я сделался бы частью этого мира. Я был бы этим миром, которому ныне противостою всем моим сознанием, моим требованием вольности.

Ничтожный разум противопоставил меня всему сотворенному, и я не могу отвергнуть его росчерком пера. Я должен удержать то, что считаю истинным, что кажется мне очевидным, даже вопреки собственному желанию. Что иное лежит в основе этого конфликта, этого разлада между миром и сознанием, как не само сознание конфликта? Следовательно, чтобы сохранить конфликт, мне необходимо непрестанное, вечно обновляющееся и всегда напряженное сознание. В нем мне необходимо удерживать себя. Вместе с ним в человеческую жизнь вторгается абсурд — столь очевидный и в то же время столь труднодостижимый — и находит в ней отечество. Но в тот же миг ум может сбиться с этого иссушающего и бесплодного пути ясности, чтобы вернуться в повседневную жизнь, в мир анонимной безличности. Но отныне человек вступает в этот мир вместе со своим бунтом, своей ясностью видения. Он разучился надеяться. Ад настоящего сделался наконец его царством. Все проблемы вновь предстают перед ним во всей остроте. На смену абстрактной очевидности приходит поэзия форм и красок. Духовные конфликты воплощаются и находят свое прибежище — величественное или жалкое — в сердце человека. Ни один из них не разрешен, но все они преобразились. Умереть ли, ускользнуть ли от конфликта с помощью скачка, либо перестроить на свой лад здание идей и форм? Или же, напротив, держать мучительное и чудесное пари абсурда? Еще одно усилие в этом направлении — и мы сможем вывести все следствия. Голос плоти, нежность, творчество, деятельность, человеческое благородство вновь займут свои места в этом безумном мире. Человек отыщет в нем вино абсурда и хлеб безразличия, которые питают его величие.

Я настаиваю на том, что это метод упорства. На каком-то этапе своего пути абсурдный человек должен проявить настойчивость. В истории предостаточно религий и пророчеств, даже безбожных. А от абсурдного человека требуют совершить нечто совсем иное — скачок. В ответ он может только сказать, что не слишком хорошо понимает требование, что оно неочевидно. Он желает делать лишь то, что хорошо понимает. Его уверяют, что это грех гордыни, а ему неясно само понятие «греха»; быть может, в конце концов, его ждет ад, но ему неостанет воображения, чтобы представить себе столь странное будущее. Пусть он потеряет бессмертную жизнь,

невелика потеря. Его заставляют признать свою виновность, но он чувствует себя невиновным. По правде говоря, он чувствует себя неисправимо невинным. Именно в силу невинности ему все позволено. От самого же себя он требует лишь одного: жить исключительно тем, что он знает, обходиться тем, что есть, и не допускать ничего недостоверного. Ему отвечают, что ничего достоверного не существует. Но это уже достоверность. С нею он и имеет дело: он хочет знать, можно ли жить не подлежащей обжалованию жизнью. Теперь снова пришла пора обратиться к понятию самоубийства, рассматривая его с другой стороны. Ранее речь шла о знании; должна ли жизнь иметь смысл, чтобы ее стоило прожить. Сейчас же, напротив, кажется, что чем меньше в ней смысла, тем больше оснований, чтобы ее прожить. Пережить испытание судьбой — значит полностью принять жизнь. Следовательно, зная об абсурдности судьбы, можно жить ею только в том случае, если абсурд все время перед глазами, очевиден для сознания. Отвергнуть один из терминов противоречия, которым живет абсурд, значит избавиться от него. Упразднить сознательный бунт — значит обойти проблему. Тема перманентной революции переносится, таким образом, в индивидуальный опыт. Жить — значит пробуждать к жизни абсурд. Пробуждать его к жизни — значит не отрывать от него взора. В отличие от Эвридики²³, абсурд умирает, когда от него отворачиваются. Одной из немногих последовательных философских позиций является бунт, непрерывная конфронтация человека с таящимся в нем мраком. Бунт есть требование прозрачности, в одно мгновение он ставит весь мир под вопрос. Подобно тому, как опасность дает человеку незаменимый случай постичь самого себя, метафизический бунт предоставляет сознанию все поле опыта. Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно ее сопровождающего.

Мы видим теперь, насколько опыт абсурда далек от самоубийства. Ошибочно мнение, будто самоубийство следует за бунтом, является его логическим завершением. Самоубийство есть полная противоположность бунта, так как предполагает согласие. Подобно скачку, самоубийство — это согласие с собственными пределами. Все закончено, человек отдается предписанной ему истории;

видя впереди ужасное будущее, он низвергается в него. На свой лад самоубийство тоже разрешение абсурда, оно делает абсурдной даже саму смерть. Но я знаю, что условием существования абсурда является его неразрешимость. Будучи одновременно сознанием смерти и отказом от нее, абсурд ускользает от самоубийства. Абсурдна та веревка, которую воспринимает приговоренный к смерти перед своим головокружительным падением. Несмотря ни на что, она здесь, в двух шагах от него. Приговоренный к смертной казни — прямая противоположность самоубийцы.

Этот бунт придает жизни цену. Становясь равным по длительности всему существованию, бунт восстанавливает его величие. Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью. Ни с чем не сравнимо зрелище человеческой гордыни, тут ничего не могут поделать все самоуничужения. Есть нечто неповторимо могущественное в дисциплине, которую продиктовал себе ум, в крепко выкованной воле, в этом противостоянии. Обеднить реальность, которая своей бесчеловечностью подчеркивает величие человека, — значит обеднить самого человека. Понятно, почему всеобъясняющие доктрины ослабляют меня. Они снимают с меня груз моей собственной жизни; но я должен нести его в полном одиночестве. И я уже не могу представить, как может скептическая метафизика вступить в союз с моралью отречения.

Сознание и бунт — обе эти формы отказа — противоположны отречению. Напротив, их переполняют все страсти человеческого сердца. Речь идет о смерти без отречения, а не о добровольном уходе из жизни. Самоубийство — ошибка. Абсурдный человек исчерпывает все и исчерпывается сам; абсурд есть предельное напряжение, поддерживаемое всеми его силами в полном одиночестве. Абсурдный человек знает, что сознание и каждодневный бунт — свидетельства той единственной истины, которой является брошенный им вызов. Таково первое следствие.

Придерживаясь занятой ранее позиции, а именно выводить все следствия (и ничего кроме них) из установленного понятия, я сталкиваюсь со вторым парадоксом. Чтобы хранить верность методу, мне нет нужды обращаться к метафизической проблеме свободы. Меня не интересует, свободен ли человек вообще, я могу ощутить

лишь свою собственную свободу. У меня нет общих представлений о свободе, но есть лишь несколько отчетливых идей. Проблема «свободы вообще» не имеет смысла, ибо так или иначе связана с проблемой бога. Чтобы знать, свободен ли человек, достаточно знать, есть ли у него господин. Эту проблему делает особенно абсурдной то, что одно и то же понятие и ставит проблему свободы, и одновременно лишает ее всякого смысла, так как в присутствии бога это уже не столько проблема свободы, сколько проблема зла. Альтернатива известна: либо мы несвободны и ответ за зло лежит на всемогущем боге, либо мы свободны и ответственны, а бог не всемогущ. Все тонкости различных школ ничего не прибавили к остроте этого парадокса. Вот почему мне чужда экзальтация, и я не теряю времени на определение понятия, которое ускользает от меня и теряет смысл, выходя за рамки индивидуального опыта. Я не в состоянии понять, чем могла бы быть свобода, данная мне свыше. Я утратил чувство иерархии. По поводу свободы у меня нет иных понятий, кроме тех, которыми располагает узник или современный индивид в лоне государства. Единственно доступная моему познанию свобода есть свобода ума и действия. Так что если абсурд и уничтожает шансы на вечную свободу, то он предоставляет мне свободу действия и даже увеличивает ее. Отсутствие свободы и будущего равнозначно росту наличных сил человека.

До встречи с абсурдом обычный человек живет своими целями, заботой о будущем или об оправдании (все равно, перед кем или перед чем). Он оценивает шансы, рассчитывает на дальнейшее, на пенсию или на своих сыновей, верит, что в его жизни многое еще наладится. Он действует, по сути, так, словно свободен, даже если фактические обстоятельства опровергают эту свободу. Все это поколеблено абсурдом. Идея «Я емь», мой способ действовать так, словно все исполнено смысла (даже если иногда я говорю, что смысла нет), — все это самым головокружительным образом опровергается абсурдностью смерти. Думать о завтрашнем дне, ставить перед собой цель, иметь предпочтения — все это предполагает веру в свободу, даже если зачастую слышатся уверения, будто ее не ощущают. Но отныне я знаю, что нет высшей свободы, свободы *быть*, которая только и могла бы служить основанием истины. Смерть становится единственной реальностью, это конец всем

играм. У меня нет свободы продлить бытие, я раб, причем рабство мое не скрашивается ни надеждой на грядущую где-то в вечности революцию, ни даже презрением. Но кто может оставаться рабом, если нет ни революции, ни презрения? Какая свобода в полном смысле слова может быть без вечности?

Но абсурдный человек понимает, что к этому постулату о свободе его привязывали иллюзии, которыми он жил. В известном смысле это ему мешало. Пока он грезил о цели жизни, он сообразовывался с требованиями, предполагаемыми поставленной целью, и был рабом собственной свободы. По сути дела, я не могу действовать иначе, как в роли отца семейства (или инженера, вождя народов, внештатного сотрудника железной дороги), каковым я намерен стать. Я полагаю, что могу выбрать скорее одно, чем другое. Правда, моя вера в это бессознательна. Но этот постулат подкрепляется и верованиями моего окружения, и предрассудками среды (ведь другие так уверены в своей свободе, их оптимизм так заразителен!). Как бы мы ни отгораживались от всех моральных и социальных предрассудков, частично мы все же находимся под их влиянием и даже сообразуем свою жизнь с лучшими из них (есть хорошие и дурные предрассудки). Таким образом, абсурдный человек приходит к пониманию, что реально он не свободен. Пока я надеюсь, пока я проявляю беспокойство о принадлежащих мне истинах или о том, как мне жить и творить, пока, наконец, я упорядочиваю жизнь и признаю тем самым, что у нее есть смысл, я создаю препятствующие моей жизни барьеры, уподобляясь всем тем функционерам ума и сердца, которые внушают мне только отвращение, ибо они, как я теперь хорошо понимаю, всю жизнь принимают всерьез пресловутую человеческую свободу.

Абсурд развеял мои иллюзии: завтрашнего дня нет. И отныне это стало основанием моей свободы. Я приведу здесь два сравнения. Мистики начинают с того, что обнаруживают свободу в самоотвержении. Погрузившись в своего бога, подчинившись его правилам, они получают в обмен некую таинственную свободу. Глубокая независимость обнаруживается в этом добровольном соглашении на рабство. Но что означает подобная свобода? Можно сказать, что мистики *чувствуют* себя свободными, и даже не столько

свободными, сколько освобожденными. Но ведь человек абсурда лицом к лицу со смертью (взятой как наиболее очевидная абсурдность) тоже чувствует себя освобожденным от всего, кроме того страстного внимания, которое кристаллизуется в нем. По отношению ко всем общим правилам он совершенно свободен. Так что исходная тема экзистенциальной философии сохраняет всю свою значимость. Пробуждение сознания, бегство от сновидений повседневности — таковы первые ступени абсурдной свободы. Но там целью является экзистенциальная *проповедь*, а за нею и тот духовный скачок, который по самой сути своей непостижим для сознания. Точно так же (это мое второе сравнение) античные рабы не принадлежали себе. Им была знакома свобода, заключающаяся в отсутствии чувства ответственности. Рука смерти подобна руке патриция, разящей, но и дарующей освобождение.

Погрузиться в эту бездонную достоверность, почувствовать себя достаточно чуждым собственной жизни — чтобы возвеличить ее и идти по ней, избавившись от близорукости влюбленного, — таков принцип освобождения. Как и любая свобода действия, эта новая независимость конечна, у нее нет гарантии вечности. Но тогда свобода действия приходит на смену иллюзорной *свободе*, а иллюзии исчезают перед лицом смерти. Принципами единственно разумной свободы становятся здесь божественная отрешенность приговоренного к смерти, перед которым в одно прекрасное утро откроются двери тюрьмы, невероятное равнодушие ко всему, кроме чистого пламени жизни, смерть и абсурд. Это принципы, которые доступны человеческому сердцу. Таково второе следствие. Вселенная абсурдного человека — это вселенная льда и пламени, столь же прозрачная, сколь и ограниченная, где нет ничего возможного, но все дано. В конце его ждет крушение и небытие. Он может решиться жить в такой вселенной. Из этой решимости он черпает силы, отсюда его отказ от надежды и упрямство в жизни без утешения.

Но что значит жить в такой вселенной? Ничего, кроме безразличия к будущему и желания исчерпать все, что дано. Вера в смысл жизни всегда предполагает шкалу ценностей, выбор, предпочтение. Вера в абсурд, по определению, учит нас прямо противоположному. Но это заслуживает специального рассмотрения.

Все, что меня интересует, сводится к вопросу: возможна ли не подлежащая обжалованию жизнь? Я не хочу покидать эту почву. Мне дан такой образ жизни — могу ли я к нему приспособиться? Вера в абсурд отвечает на эту заботу, заменяя качество переживаний их количеством. Если я убежден, что жизнь абсурдна, что жизненное равновесие есть результат непрерывного бунта моего сознания против окружающей его тьмы; если я принимаю, что моя свобода имеет смысл только в положенных судьбой границах, то вынужден сказать: в счет идет не лучшая, а долгая жизнь. И мне безразлично, вульгарна эта жизнь или отвратительна, изящна или достойна сожаления. Такого рода ценностные суждения раз и навсегда устраняются, уступая место суждениям фактическим. Я должен вывести следствия из того, что вижу, и не рискую выдвигать какие бы то ни было гипотезы. Такую жизнь считают несовместимой с правилами чести, но подлинная честность требует от меня бесчестия.

Жить как можно дольше — в широком смысле это правило совершенно незначимо. Оно нуждается в уточнении. Поначалу кажется, что понятие количества в нем недостаточно раскрыто. Ведь с его помощью можно выразить значительную часть человеческого опыта. Мораль и шкала ценностей имеют смысл только в связи с количеством и разнообразием накопленного опыта. Современная жизнь навязывает большинству людей одно и то же количество опыта, являющегося к тому же, по существу, одним и тем же. Разумеется, необходимо принимать во внимание и спонтанный вклад индивида, все то, что он сам «свершил». Но об этом не мне судить, да и правило моего метода гласит: сообразовываться с непосредственно данной очевидностью. Поэтому я полагаю, что общественная мораль связана не столько с идеальной значимостью вдохновляющих ее принципов, сколько с доступной измерению нормой опыта. С небольшой натяжкой можно сказать, что у греков была мораль досуга, точно так же, как у нас имеется мораль восьмичасового рабочего дня. Но многие личности, в том числе наиболее трагические, уже вызывают у нас предчувствие близящейся смены иерархии ценностей вместе с изменением опыта. Они становятся чем-то вроде конкистадоров повседневности, которые уже количеством опыта побивают все рекорды (я умышленно употребляю

спортивную терминологию) и выигрывают свою собственную мораль. Спросим себя без всякой романтики: что может означать эта установка для человека, решившего держать пари, строго соблюдая установленные им самим правила игры?

Побивать все рекорды — значит как можно чаще сталкиваться лицом к лицу с миром. Возможно ли это без противоречий и оговорок? С одной стороны, абсурд учит, что совершенно неважно, каков этот опыт, а с другой стороны, он побуждает к максимальному количеству опыта. Разве я не уподобляюсь здесь всем тем, кого подвергал критике, коль скоро речь заходит о выборе формы жизни, которая принесет возможно больше этого человеческого материала, а он снова приведет к той самой шкале ценностей, которую мы хотели отвергнуть?

Абсурд и его полное противоречий существование вновь дают нам урок. Ибо ошибочно думать, будто количество опыта зависит от обстоятельств жизни. Оно зависит только от нас самих. Здесь необходимо рассуждать попросту. Двум людям, прожившим равное число лет, мир предоставляет всегда одну и ту же сумму опыта. Необходимо просто осознать его. Переживать свою жизнь, свой бунт, свою свободу как можно полнее — значит жить, и в полную меру. Там, где царствует ясность, шкала ценностей бесполезна. Будем опять-таки простецами. Скажем, что единственное «непобедимое» препятствие состоит в преждевременной смерти. Вселенная абсурда существует только благодаря своей противопоставленности такому постоянному исключению, каким является смерть. Поэтому никакое глубокомыслие, никакие эмоции, страсти и жертвы не могут уравнивать в глазах абсурдного человека (даже если бы ему того захотелось) сорокалетнюю сознательную жизнь и ясность, растянувшуюся на шестьдесят лет. Безумие и смерть непоправимы. У человека нет выбора. Абсурд и приносимое им приращение жизни *зависят, таким образом, не от воли человека, а от ее противоположности, от смерти.* Хорошенько взвесив слова, мы можем сказать, что это дело случая. Следует понять это и согласиться. Двадцать лет жизни и опыта не заменишь ничем.

По странной для столь искушенного народа непоследовательности греки полагали, что умершие молодыми становятся любимцами богов. Это верно в том случае, если признать, что вступление в обманчивый мир богов означает лишение радости

в наиболее чистой форме наших чувств, наших земных чувств. Настоящее — таков идеал абсурдного человека: последовательное прохождение моментов настоящего перед взором неустанно сознательной души. Слово «идеал», однако, звучит фальшиво. Ведь это даже не человеческое призвание, а просто третье следствие рассуждений абсурдного человека. Размышления об абсурде начинаются с тревожного осознания бесчеловечности и возвращаются под конец к страстному пламени человеческого бунта.

Итак, я вывожу из абсурда три следствия, каковыми являются мой бунт, моя свобода и моя страсть. Одной лишь игрой сознания я превращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти, и отвергаю самоубийство. Конечно, я понимаю, каким будет глухой отзвук этого решения на протяжении всех последующих дней моей жизни. Но мне остается сказать лишь одно: это неизбежно. Когда Ницше пишет: «Становится ясно, что самое важное на земле и на небесах — это долгое и однонаправленное подчинение: его результатом является нечто, ради чего стоит жить на этой земле, а именно мужество, искусство, музыка, танец, разум, дух — нечто преобразующее, нечто утонченное, безумное или божественное», — то он иллюстрирует правило великой морали. Но он указывает тем самым и на путь абсурдного человека. Подчиниться пламени — и всего проще, и всего труднее. И все же хорошо, что человек, соизмеряя свои силы с трудностями, иногда выносит приговор самому себе. Он один вправе это сделать. «Мольба, — говорит Алэн 25, — подобна ночи, нисходящей на мысль». «Но уму должно встретиться с ночью», — отвечают мистики и экзистенциалисты. Конечно. Но не с той ночью, что порождена смеженными по собственной воле веками, — не с мрачной и глубокой ночью, которую ум создает лишь для того, чтобы в ней потеряться. Если уму суждено встретить ночь, она будет скорее ночью отчаяния, но ясной, полярной ночью. Это ночь бодрствующего ума, она порождает то безусловно белое сияние, в котором каждый объект предстает в свете сознания. Безразличие сопрягается здесь со страстным постижением, и тогда отпадают все вопросы об экзистенциальном скачке.

Он занимает свое место среди других установок на вековой фреске человеческого сознания. Для наделенного разумом наблюдателя этот скачок также является родом, абсурда. Насколько

совершающий скачок верит в разрешение этого парадокса, настолько он восстанавливает этот парадокс во всей его полноте. Оттого-то скачок этот такой волнующий. Оттого-то все становится на свои места и абсурдный мир возрождается во всем блеске и многообразии. Но нельзя останавливаться только на этом, ибо трудно удовлетвориться одним способом видения, лишив себя противоречия, вероятно, тончайшей формы духа. Пока что нами определен только способ мышления. Теперь речь пойдет о жизни.

Абсурдный человек

Ставрогин если верует, то не верует,
что он верует. Если же не верует, то
не верует, что он не верует.

«Бесы»

«Поле моей деятельности, — говорил Гете,- это время». Вот вполне абсурдное речение. Что представляет собой абсурдный человек? Он ничего не предпринимает ради вечности и не отрицает этого. Не то чтобы ему вообще была чужда ностальгия. Но он отдает предпочтение своему мужеству и своей способности суждения. Первое учит его вести не подлежащую обжалованию жизнь, довольствоваться тем, что есть; вторая дает ему представление о его пределах. Уверившись в конечности своей свободы, отсутствии будущности у его бунта и в бренности сознания, он готов продолжить свои деяния в том времени, которое ему отпущено жизнью. Здесь его поле, место его действий, освобожденное от любого суда, кроме его собственного. Более продолжительная жизнь не означает для него иной жизни. Это было бы нечестно. А что говорить о той иллюзорной вечности, именуемой судом потомков, на который полагалась г-жа Ролан²⁶; эта «опротечивость наказана по заслугам». Потомство охотно цитирует ее слова, но забывает судить по ним о ней самой. Ведь г-жа Ролан безразлична потомству.

Нам не до ученых рассуждений о морали. Дурные человеческие поступки сопровождаются избытком моральных оправданий, и я каждый день замечаю, что честность не нуждается в правилах. Абсурдный человек готов признать, что есть лишь одна мораль,

которая не отделяет от бога: это навязанная ему свыше мораль. Но абсурдный человек живет как раз без этого бога. Что до других моральных учений (включая и имморализм), то в них он видит только оправдания, тогда как ему самому не в чем оправдываться. Я исхожу здесь из принципа его невиновности.

Невиновность опасна. «Все дозволено», — восклицает Иван Карамазов. И эти слова пронизаны абсурдом, если не истолковывать их вульгарно. Обращалось ли внимание на то, что «все дозволено» — не крик освобождения и радости, а горькая констатация? Достоверность бога, придающего смысл жизни, куда более приятательна, чем достоверность безнаказанной власти злодеяния. Нетрудно сделать выбор между ними. Но выбора нет, и поэтому приходит горечь. Абсурд не освобождает, он привязывает. Абсурд не есть дозволение каких угодно действий. «Все дозволено» не означает, что ничто не запрещено. Абсурд показывает лишь равноценность последствий всех действий. Он не рекомендует совершать преступления (это было бы ребячеством), но выявляет бесполезность угрызений совести. Если все виды опыта равноценны, то опыт долга не более законен, чем любой другой. Можно быть добродетельным из каприза.

Все моральные учения основываются на той идее, что действие оправдывается или перечеркивается своими последствиями. Для абсурдного ума эти следствия заслуживают лишь спокойного рассмотрения. Он готов к расплате. Иначе говоря, для него существует ответственность, но не существует вины. Более того, он согласен, что прошлый опыт может быть основой для будущих действий. Время воодушевляет другое время, жизнь служит другой жизни. Но в самой жизни, в этом одновременно ограниченном и усеянном возможностями поле, все выходящее за пределы ясного видения кажется непредвиденным. Какое правило можно вывести из этого неразумного порядка? Единственная истина, которая могла бы показаться поучительной, не имеет формального характера: она воплощается и раскрывается в конкретных людях. Итогом поисков абсурдного ума оказываются не правила этики, а живые примеры, доносящие до нас дыхание человеческих жизней. Таковы приводимые нами далее образы—они придадут абсурдному рассуждению конкретность и теплоту.

Нет нужды говорить, что пример не обязательно является образцом для подражания (если таковой вообще возможен в мире абсурда), что эти иллюстрации — вовсе не модели. Кроме того, что я не склонен выдвигать образцовые модели, выдвигать их было бы столь же смешно, как сделать из книг Руссо тот вывод, что нам нужно встать на четвереньки ²⁷, или вывести из Ницше, что мы должны грубить собственной матери. «Быть абсурдным необходимо, — пишет один современный автор, — но нет нужды быть глупцом». Установки, о которых пойдет речь, становятся вполне осмысленными, только если мы рассмотрим и противоположные установки. Внештатный разносчик писем равен завоевателю при условии одинаковой ясности их сознания. Так что безразлично, о каком опыте идет речь. Главное, служит он человеку или вредит ему. Опыт служит человеку, когда осознается. Иначе он просто лишен смысла: по недостаткам человека мы судим о нем самом, а не об обстоятельствах его жизни.

Многую выбраны только те герои, которые ставили своей целью исчерпание жизни (или те, кого я считаю таковыми). Я не иду дальше этого. Я говорю о мире, в котором и мысли, и жизни лишены будущего. За всем, что побуждает человека к труду и движению, стоит надежда. Так оказывается бесплодной единственная нелживая мысль. В абсурдном мире ценность понятия или жизни измеряется неплодотворностью.

Донжуанство

Как все было бы просто, если бы было достаточно любить. Чем больше любят, тем более прочным становится абсурд. Дон Жуан торопится от одной женщины к другой не потому, что ему не хватает любви. Смешно представлять его и фанатиком, стремящимся найти какую-то возвышенную полноту любви. Именно потому, что он любит женщин одинаково пылко, каждый раз всею душой, ему приходится повторяться, отдавая себя целиком. Поэтому и каждая из них надеется одарить его тем, чем до сих пор не удавалось его одарить ни одной женщине. Всякий раз они глубоко ошибаются, преуспевая лишь в том, что он чувствует потребность в повторении. «В конце концов, — восклицает одна из них, — я отдала тебе

свою любовь!» И разве удивительно, что Дон Жуан смеется: «В конце концов, — говорит он, — нет, в очередной раз». Разве для того, чтобы любить сильно, необходимо любить редко?

Печален ли Дон Жуан? Нет, это невозможно себе представить. Вряд ли стоит вспоминать хронику. Смех и победоносная дерзость, прыжки из окон и любовь к театру — все это ясно и радостно. Всякое здоровое существо стремится к приумножению. Таков и Дон Жуан. Кроме того, печальными бывают по двум причинам: либо по незнанию, либо из-за несбыточности надежд. Дон Жуан все знает и ни на что не надеется. Он напоминает тех художников, которые, зная пределы своего дарования, никогда их не преступают, зато наделены чудесной непринужденностью в том, что им отпущено. Гений — это ум, знающий свои пределы. Вплоть до границы, полагаемой физической смертью, Дон Жуан не знает печали. А в тот момент, когда он узнает о границе, раздается его смех, за который все ему прощается. Он был бы печален, если бы надеялся. В очередной миг губы очередной женщины дают ему ощутить горький и утешительный привкус неповторимого знания. Да и горек ли он? Едва ли: без несовершенства неощутимо и счастье!

Величайшая глупость — видеть в Дон Жуане человека, вскормленного Экклесиастом²⁸. Что для него суeta суeta, как не надежда на будущую жизнь? Доказательством тому является игра, которую он ведет против небес. Ему незнакомы раскаяния по поводу растраты самого себя в наслаждениях (общее место всякого бессилия). Раскаяния эти скорее подошли бы Фаусту, который достаточно верил в бога, чтобы предаться дьяволу. Для Дон Жуана все намного проще. «Озорнику» Молины²⁹ грозит ад, а он все отшучивается: «Час кончины? До нее еще далеко». То, что будет после смерти, не имеет значения, а сколько еще долгих дней у того, кто умеет жить! Фауст просил богатств этого мира: несчастному достаточно было протянуть руку. Тот, кто не умеет радоваться, уже запродавал душу. Дон Жуан, напротив, стоит за пресыщение. Он покидает женщину вовсе не потому, что больше ее не желает. Прекрасная женщина всегда желанна. Но он желает другую, а это не то же самое.

Его переполняет жизнь, и нет ничего хуже, чем потерять ее. Этот безумец в сущности великий мудрец. Живущие надеждами

плохо приспособлены ко вселенной, где доброта уступает место щедрости, нежность — мужественному молчанию, а сопричастность — одинокой храбрости. Все говорят: «Вот слабый человек, идеалист или святой». Нужно уметь избавляться от столь оскорбительного величия.

Сколько возмущения (или натянутого смеха, принижающего то, чем восхищаются) вызывает речь Дон Жуана, когда одной и той же фразой он соблазняет всех женщин. Но тот, кто ищет количество удовольствия, принимает в расчет только эффективность. Стоит ли усложнять уже неоднократно испытанный пароль? Никто — ни женщины, ни мужчины — не прислушивается к содержанию слов. Важен произносящий их голос. Слова нужны для соблюдения правил, условностей, приличий. Их проговаривают, после чего остается приступить к самому важному. К этому и готовится Дон Жуан. Зачем ему моральные проблемы? Он проклят не потому, что хотел стать святым, как Маньяра у Милоша ³⁰. Ад для него есть нечто, заслуживающее вызова. На гнев божий у него готов ответ человека чести: «Речь идет о моей чести, — говорит он Командору, — и я исполню обещанное, как положено дворянину». Но столь же ошибочно делать из него имморалиста. Он в этом смысле «как все»: мораль для него — это его симпатии и антипатии. Дон Жуан понятен только в том случае, если все время иметь в виду то, вульгарным символом чего он является: заурядный соблазнитель, бабник. Да, он заурядный соблазнитель, с тем единственным отличием, что осознает это, а потому абсурден. Но от того, что соблазнитель ясно мыслит, он не перестает быть соблазнителем. Соблазн — таково его положение. Только в романах можно изменить свое положение или стать лучше, чем ты был. Здесь же ничего не меняется, но все трансформируется. Дон Жуан исповедует этику количества, в противоположность святому, устремленному к качеству. Абсурдному человеку свойственно неверие в глубокий смысл вещей. Он пробегает по ним, собирает урожай жарких и восхитительных образов, а потом его сжигает. Время — его спутник, абсурдный человек не отделяет себя от времени. Дон Жуан вовсе не «коллекционер» женщин. Он лишь исчерпывает их число, а вместе с тем — свои жизненные возможности. Коллекционировать — значит уметь жить прошлым. Но он не жалеет о прошлом.

Сожаление есть род надежды, а он не умеет вглядываться в портреты прошлого.

Но тем самым не эгоист ли он? На свой манер, конечно, эгоист. Но и в данном случае все зависит от того, что считать эгоизмом. Есть люди, созданные для жизни, есть — созданные для любви. По крайней мере, так сказал бы Дон Жуан, с избранной им самим точки зрения. Потому что о любви обычно говорят, приукрашивая ее иллюзиями вечности. Все знатоки страстей учат нас, что не бывает вечной любви без стоящих у нее на пути преград. Без борьбы нет и страсти. Но последним противоречием любви является смерть. Нужно быть Вертером или вообще не быть. Здесь также возможны различные виды самоубийства: один из них полная самоотдача и забвение собственной личности. Дон Жуан не хуже других знает, что это очень трогательно, но он относится к тем немногим, кто понимает, что это не столь уж важно, и что те, кого большая любовь лишила всякой личной жизни, возможно, и обогащаются сами, но наверняка обедняют существование их избранников. Мать или страстно любящая женщина по необходимости черствы сердцем, поскольку отвернулись от мира. Одно чувство, одно существо, одно лицо поглотило все остальное. Дон Жуан живет иной любовью, той, которая освобождает. Она таит в себе все лики мира, она трепетна в своей бренности. Дон Жуан избрал ничто.

Видеть ясно — вот его цель. Любовью мы называем то, что связывает нас с другими, в свете социально обусловленного способа видения, порожденного книгами и легендами. Но я не знаю иной любви, кроме той смеси желанья, нежности и интеллекта, что привязывает меня к данному конкретному существу. Для иного существа другим будет и состав смеси. Я не вправе употреблять одно и то же слово для всех случаев, что позволяло бы мне и действовать всегда одинаково. Абсурдный человек и здесь приумножает то, что не в силах унифицировать. Он открывает для себя новый способ существования, освобождающий его по крайней мере настолько, насколько он освобождает всех тех, кто к нему приходит. Щедра любовь, осознающая одновременно свою неповторимость и бренность. Все эти смерти и возрождения составляют букет жизни Дон Жуана, таков его способ отдавать себя жизни. Рассудите сами, можно ли тут говорить об эгоизме.

Я думаю сейчас обо всех, кто желал безусловной кары для Дон Жуана. Не только в иной жизни, но и в этой. Я думаю обо всех сказках и легендах, всех анекдотах о Дон Жуане в старости. Но ведь Дон Жуан уже готов к ней. Для сознательного человека старость и все ею предвещаемое не являются неожиданностью. Человек сознателен ровно настолько, насколько не скрывает от себя своего страха. В Афинах был храм старости. Туда водили детей. Чем больше смеются над Дон Жуаном, тем четче вырисовываются его черты. Он отказывается от облика, уготованного ему романтиками. Никто не станет смеяться над измученным и жалким Дон Жуаном. Раз его жалеют люди, быть может, и само небо простит ему грехи? Но нет, Дон Жуан предусмотрел для себя вселенную, в которой есть место и *насмешке*. Он готов понести наказание, таковы правила игры. Щедрость Дон Жуана в том, что он принимает все правила игры. Он знает, что прав и что ему не уйти от наказания. Судьба не является карой.

Таково преступление Дон Жуана, и неудивительно, что люди взывают к вечности, чтобы та покарала его. Он, достиг знания без иллюзий, он отрицает все, что они исповедуют. Любить и обладать, завоевывать и растрачивать — таков его метод познания. (Есть же смысл в речении писания, согласно которому «познанием» называется любовный акт.) Дон Жуан — злейший враг иллюзий именно потому, что он их игнорирует. Некий летописец уверяет, будто подлинный «Озорник» был убит францисканцами, которые желали «положить конец бесчинствам и безбожию Дона Жуана, коему его высокое рождение обеспечило безнаказанность». Столь странная кара никем не засвидетельствована, хотя никто не доказал и противоположного. Но даже не спрашивая, насколько это достоверно, я мог бы сказать, что это логично. Мне хочется задержаться на слове «рождение» (*naissance*) из этой летописи и обыграть его: жизнь удостоверила невинность (*innocence*) Дон Жуана, свою ныне легендарную виновность он получил от смерти.

А что представляет собой каменный командор, эта холодная статуя, приведенная в действие, дабы покарать осмелившуюся мыслить живую кровь и человеческое мужество? Командор — это совокупность всех сил вечного Разума, порядка, универсальной морали, преисполненного гнева божественного величия, столь чуждого

человеку. Гигантский камень — вот символ тех сил, которые всегда отрицал Дон Жуан. К этой символической роли сводится вся миссия командора. Гром и молния могут вернуться на то вымышленное небо, откуда их призвали. Подлинная трагедия разыгрывается без их участия. Нет, Дон Жуан не умирает от каменной руки. Мне нетрудно поверить в ставшую легендарной браваду, в безрассудный смех здравомыслящего человека, бросающего вызов несуществующему богу. Но мне кажется, что в тот вечер, когда Дон Жуан ожидал его у Анны, командор не явился, и после полуночи безбожник должен был почувствовать нестерпимую горечь своей правоты. Еще охотнее я принимаю жизнеописание Дон Жуана, согласно которому под конец жизни он заточил себя в монастырь. Нравоучительная сторона этой истории не слишком правдоподобна: какое спасение мог он вымолить у бога? Скорее здесь вырисовывается логичное завершение жизни, до конца проникнутой абсурдом, суровая развязка существования, полностью преданного радостям без расчета на завтрашний день. Наслаждение завершается аскезой. Необходимо уяснить себе, что это две стороны одной медали. Трудно найти более устрашающий образ: человек, которого предало собственное тело, который, не умерев вовремя, в ожидании смерти завершает комедию, обратив лицо к богу, которому не поклоняется и служит ему так, как ранее служил жизни. Он стоит на коленях перед пустотой, с руками, протянутыми к молчащим небесам, за которыми, как это ему известно, ничего нет.

Я вижу Дон Жуана в келье одного из затерянных среди холмов испанских монастырей. Если он вообще смотрит на что бы то ни было, то перед его глазами не призраки ушедшей любви. Сквозь обожженную солнцем бойницу он видит молчаливую равнину Испании, величественную и бездушную землю. В ней он узнает самого себя. Да, остановимся на этом меланхолическом и лучезарном образе. Смерть неизбежная, но навеки ненавистная, заслуживает презрения.

Театр

«Зрелище — петля, чтоб заарканить совесть короля», — говорит Гамлет. Хорошо сказано — «заарканить», ибо схватить совесть

нужно на лету, в то неуловимое мгновение, когда она бросает беглый взгляд на самое себя. Повседневный человек не любит задерживаться, он в вечной гонке. Но в то же время он ничем, кроме себя самого, не интересуется, в особенности когда речь идет о том, кем бы он мог стать. Отсюда его склонность к театру, к зрелищам, предлагающим на выбор столько судеб. Он может ознакомиться с ними без сострадания и горечи. В этом легко узнать бессознательного человека, торопливо стремящегося к неведомо каким надеждам. Абсурдный человек появляется, когда с надеждами покончено, когда ум уже не восхищается игрой, а вступает в нее. Проникнуть во все жизни, пережить их во всем их многообразии — вот что значит играть. Я не хочу тем самым сказать, будто все актеры следуют этому зову, что все они люди абсурда. Но их судьба — это абсурдная судьба, она полна соблазна, она влечет к себе сердце ясно видящего человека. Эта оговорка необходима, чтобы не было недоразумений по поводу того, о чем пойдет речь.

Актер царит в преходящем. Известно, что его слава — одна из самых эфемерных. Так, по крайней мере, говорят о ней. Но эфемерна любая слава. С точки зрения обитателя Сириуса ³¹, десять тысячелетий превратят в пыль произведения Гёте, предадут его имя забвению. Всего несколько археологов, быть может, станут разыскивать «свидетельства» нашей эпохи. В этой идее всегда было что-то поучительное. Если продумать все ее следствия, то вся наша суета исчезнет, уступив место полному благородства безразличию. Оно направляет наши заботы по самому верному пути, то есть к непосредственно данному. Наименее обманчива слава, которой живут каждый день.

Так что актер избирает несметную славу: ту, что освящает и оправдывает самое себя. Из того, что все когда-нибудь должны умереть, он сделал наилучшие выводы. Актер либо состоялся, либо нет. Даже никому не известный писатель сохраняет надежду, полагая, что о нем будут свидетельствовать оставленные им произведения. От актера нам в лучшем случае останется фотография. Каким он был, со своими жестами и паузами, спертым дыханием и любовными вздохами, — это до нас не дойдет. Не знать его — значит не видеть его игры, не умирать сотни раз вместе с его героями, которых он наделял своей душой и воскрешал на сцене.

Удивительно ли, что слава, воздвигнутая на фундаменте из столь эфемерного материала, оказывается преходящей? У актера всего три часа, чтобы быть Яго или Альцестом, Федрой или Глостером. В короткий промежуток времени, на пятидесяти квадратных метрах подмостков все эти герои рождаются и умирают по его воле. Трудно найти другую столь же полную и исчерпывающую иллюстрацию абсурда. Эти чудесные жизни, эти уникальные и совершенные судьбы, пересекающиеся и завершающиеся в стенах театра на протяжении нескольких часов, — найдется ли еще более ясный вид на абсурд? Сойдя со сцены, Сигизмунд³² превращается в ничто. Через два часа он сидит в кафе. Возможно, тогда-то жизнь и есть сон. Но вслед за Сигизмундом приходит другая роль. Страдающий от неуверенности персонаж сменяет неистового мстителя. Пробегая, таким образом, по векам и жизням, подражая людям, таким, как они есть, или таким, какими они могли бы быть, актер сливается с другим абсурдным персонажем — путешественником. Подобно путешественнику, он исчерпывает что-то и спешит дальше. Актеры — путешественники во времени и, если брать лучших среди них, они путешествуют, выслеживая души. Если мораль количества вообще имеет питательную почву, то ею является эта единственная в своем роде сцена. Трудно сказать, что за польза актеру в его персонажах. Это неважно. Единственно, что необходимо знать: в какой степени он отождествляет себя с этими неповторимыми жизнями? Да, бывает так, что актер проносит их по своей жизни, и они слегка выступают за пределы того времени и пространства, в котором родились. Они сопровождают актера, ему уже нелегко отделаться от тех, кем ему довелось побывать. Случается, что он берет стакан, воспроизводя жест Гамлета, поднимающего чашу. Нет, дистанция между ним и сыгранными персонажами не так уж велика. Ежемесячно и ежедневно он иллюстрирует ту плодотворную истину, что нет границы между тем, чем хочет быть человек, и тем, чем он является. Своим повседневным лицедейством он показывает, насколько видимость может создавать бытие. Ибо таково его искусство — доведенное до совершенства притворство, максимальное проникновение в чужие жизни. В итоге его призвание ясно: всеми силами души он стремится быть ничем, то есть быть многими. Чем уже границы, заданные ему при создании

образа, тем больше нужен талант. Через три часа он умрет под маской, которая на сегодня стала его лицом. За три часа он должен пережить и воплотить судьбу во всей ее неповторимости. Это и называется: потерять себя, чтобы найти. За эти три часа он дойдет до конца того безысходного пути, прохождение которого требует от зрителя в партере всей его жизни.

Мим преходящего, актер лишь внешне упражняется и совершенствуется. Театральные условности таковы, что выразить и постичь муки сердца можно либо с помощью жеста, во плоти, либо посредством равно принадлежащего душе и телу голоса. Закон этого искусства гласит, что все должно уплотниться, перейти во плоть. Если бы на сцене стали любить так, как любят в жизни, вслушиваясь в неизъяснимый голос сердца, смотреть так, как созерцают друг друга влюбленные, то язык театра превратился бы в никому не понятный шифр. В театре должно говорить даже молчание. О любви свидетельствует повышенный тон голоса, даже неподвижность должна сделаться зрелищной. В театре царит тело. Ставшее по недоразумению предосудительным слово «театральность» полностью охватывает всю эстетику и всю мораль театра. Полжизни человек проводит молча, отвернувшись ото всех, говоря нечто само собой разумеющееся. Актер вторгается в его душу, снимает с нее чары, и раскованные чувства затопляют сцену. Страсти говорят в каждом жесте, да что там говорят — кричат. Чтобы представить их на сцене, актер словно бы заново сочиняет своих героев. Он изображает их, лепит, он перетекает в созданные его воображением формы и отдает призракам свою живую кровь. Само собой разумеется, я говорю о настоящем театре, дающем актеру возможность физически реализовать свое призвание. Посмотрите Шекспира. С первого же явления мы видим в этом театре неистовый танец тел. Ими все объясняется, без них все рухнет. Король Лир не начнет своего пути к безумию без того брутального жеста, которым он изгоняет Корделию и осуждает Эдгара. Именно поэтому трагедия разворачивается под знаком сумасшествия. Души преданы пляске демонов. В итоге — не меньше четырех безумцев (один по ремеслу, другой по своей воле, еще двое из-за мучений): четыре необузданных тела, четыре невыразимых лика одного и того же удела.

Недостаточны даже масштабы человеческого тела. Маски и куртаны, подчеркивающий черты лица грим, костюм, который преувеличивает или упрощает, — в этом универсуме все принесено в жертву видимости, все создано для глаз. Чудом абсурда является телесное познание. Мне никогда по-настоящему не понять Яго, пока я не сыграв его. Сколько бы раз я его ни слышал, но постичь смогу, только увидев. С абсурдным персонажем актера роднит монотонность: один и тот же силуэт, чуждый и в то же время знакомый, упрямо сквозит во всех его героях. Отличительной чертой великого произведения театрального искусства является то, что в нем мы находим это единство тона. Вот почему актер противоречив: он один и тот же, и он многообразен — столько душ живет в его теле. Но именно такова противоречивость абсурда: противоречив индивид, желающий всего достичь и все пережить; противоречивы его суетные усилия, его бессмысленное упрямство. Но то, что обычно находится в противоречии, находит свое разрешение в актере. Он там, где тело сходится с умом, где они теснят друг друга, где ум, утомившись от крушений, возвращается к своему самому верному союзнику. «Блажен, — говорит Гамлет, — в ком кровь и ум такого же состава. Он не рожден под пальцами судьбы, чтоб петь, что та захочет».

Удивительно, что церковь не запретила актеру подобную практику. Церковь осуждает в этом искусстве еретическую множественность душ, разгул страстей, скандальное притязание ума, отказывающегося жить лишь одной судьбой и склонного к невоздержанности. Она налагает запрет на этот вкус к настоящему, на этот триумф Протея³³ — ведь это отрицание всего того, чему учит церковь. Вечность — *это не игра*. Ум, настолько безумный, чтобы предпочесть вечности комедию, теряет право на спасение. Между «повсюду» и «всегда» нет компромисса. Поэтому столь низкое ремесло может привести к безмерным духовным конфликтам. «Важна не вечная жизнь, — говорит Ницше, — но вечная жизненность». Вся драма, действительно, в выборе между ними.

Адриена Лекуврёр³⁴ на смертном ложе хотела было исповедаться и причаститься, но отказалась отречься от своей профессии и тем самым утратила право на исповедь. Разве это не противопоставление богу всей силы чувства? В агонии эта женщина со слезами на глазах не желает отречься от своего искусства — вот пример

величия, которого она никогда не достигала при свете рампы. Такова ее самая прекрасная и самая трудная роль. Выбрать небеса или смехотворную верность преходящему, предпочесть вечность или низвергнуться в глазах бога — вот исконная трагедия, в которой каждому необходимо занять свое место.

Комедианты той эпохи знали, что отлучены от церкви. Избрать эту профессию означало избрать муки ада. Церковь видела в актерах своих злейших врагов. Какие-то литераторы негодовали: «Как, ради Мольера лишиться вечного спасения!» Но именно так стоял вопрос, особенно для того, кто, умирая на сцене под румянами, завершал жизнь, целиком отданную распылению самого себя. В связи с этим следуют ссылки на гениальность, которой все извинительно. Но гениальность ничего не извиняет именно потому, что отказывается от извинений.

Актер знал об уготованных ему карах. Но какой смысл имели столь смутные угрозы в сравнении с последней карой, уготованной для него самой жизнью? Он заранее предчувствовал ее и полностью принимал. Как и для абсурдного человека, преждевременная смерть непоправима для актера. Ничем не возместишь те лица и века, которые он не успел воплотить на сцене. Но, как бы то ни было, от смерти не уйти. Конечно, актер повсюду, пока жив, но он находится и в своем времени, которое оставляет на нем отпечаток.

Достаточно немного воображения, чтобы ощутить, что означает судьба лицедея. Во времени он создает одного за другим своих героев. Во времени учится господствовать над ними. И чем больше различных жизней он прожил, тем легче он отделяет от них свою собственную жизнь. Но вот настанет время, когда ему нужно умирать и на сцене, и в мире. Все прожитое стоит перед его глазами. Взор его ясен. В своей судьбе он чувствует нечто мучительное и неповторимое. И с этим знанием он готов теперь умереть. Для престарелых комедиантов есть пансионаты.

Завоевание

«Нет, не верьте, что из-за любви к действию мне пришлось разучиться мыслить, — говорит завоеватель. — Напротив, я вполне могу дать определение своему символу веры, поскольку верую»

всеми силами души, вижу определенно и ясно. Не доверяйте тем, кто говорит: «Мы слишком хорошо это знаем, а потому неспособны выразить». Если неспособны, то либо потому, что не знаете, либо потому, что по лености не идете дальше видимости.

У меня не так уж много мнений. К концу жизни человек понимает, что провел столько лет лишь для того, чтобы удостовериться в одной-единственной истине. Если она очевидна, для жизни достаточно ее одной. Что касается меня, то мне есть что сказать об индивиде со всей определенностью. О нем должно говорить без прикрас, а если необходимо, то и с известным презрением.

Человека делает человеком в большей мере то, о чем он умалчивает, нежели то, что он говорит. Мне придется умалчивать о многом. Но я непоколебимо убежден в том, что все судившие об индивиде имели намного меньше опыта, чем есть у нас для обоснования приговора. Возможно, интеллект со всей присущей ему тонкостью предчувствовал то, что надлежит констатировать. Но своими руинами и кровью наша эпоха предоставляет нам более чем достаточно очевидностей. Для древних народов и даже вплоть до самого недавнего времени, до прихода нашей машинной эры, можно было сохранять равновесие между общественной и индивидуальной добродетелями. Можно было предаваться изысканиям: какая из них служит другой. Это было возможно благодаря упрямому заблуждению человеческого сердца, согласно которому люди приходят в мир, чтобы прислуживать или же пользоваться чьими-то услугами. Это было возможно еще и потому, что ни общество, ни индивид еще не показали, на что они способны.

Мне знакомы эти добрые души, исполненные восхищения по поводу шедевров голландских художников, которых породили кровавые войны во Фландрии, взволнованные молитвами силезских монахов, которые возносились к небесам из недр ужасающей Тридцатилетней войны. Они изумляются тому, что вечные ценности уцелели в волнениях века. Но времена меняются. Сегодняшние художники лишены былой безмятежности. Даже если у них сердце творца, то есть черствое сердце, ему суждено остаться без применения в наше время, когда весь мир мобилизован и даже святые не избежали общей участи. Быть может, таково мое самое глубокое чувство. С каждой недоношенной в траншеях прекрасной формой,

с каждой раздробленной железом линией, метафорой, молитвой утрачивается какая-то частица вечного. Понимая, что мне не уйти от моего времени, я решил стать плотью его плоти. Вот почему я не придаю значения индивиду. Он кажется мне униженным и ничтожным. Зная, что нет дел, ради которых стоило бы стремиться к победе, я развил вкус к заведомо проигранным предприятиям. Они требуют всех сил души, которая остается той же самой и в поражениях, и в преходящих победах. Солидарность с судьбами мира заставляет тревожиться по поводу столкновения цивилизаций. Я вобрал в себя эту тревогу, когда решил сыграть свою роль. Выбор между историей и вечностью завершился в пользу истории, поскольку я люблю достоверность. Существование истории по крайней мере не вызывает сомнений, да и как я могу отрицать силу, готовую меня сокрушить?

Рано или поздно наступает время, когда нужно выбирать между созерцанием и действием. Это и называется: стать человеком. Мучения при этом ужасны, но для гордого сердцем нет середины. Либо бог, либо время, или крест, или меч. Либо мир наделен величайшим смыслом, бесконечно превосходящим все треволения, либо в нем нет ничего, кроме треволений. Нужно жить своим временем и умирать вместе с ним или же уклоняться от него во имя высшей жизни. Я знаю о возможности сделки: можно жить в свое время и верить в вечное. Это называется «принимать». Но я питаю отвращение к сделкам, я требую: все или ничего. Если я выбираю действие, не подумайте, что мне неведомо созерцание. Но оно не даст мне всего, а потому, не имея вечности, я заключаю союз со временем. Мне чужды тоска и горечь; я хочу только ясности видения. Я говорю вам: завтра мобилизация. И для вас, и для меня она будет освобождением. Индивид ничего не может, и тем не менее он способен на все. В свете этой удивительной свободы вам станет понятно, почему я одновременно возвеличиваю и уничтожаю индивида. Мир сминает его, я даю ему свободу. Я предоставляю ему все права.

Завоеватели знают, что само по себе действие бесполезно. Имеется лишь одно полезное действие, оно связывает человека с землей. Я никогда и ни с чем его не связываю. Но приходится действовать «как если бы», поскольку на пути борьбы происходит встреча

с живой плотью. Даже в низости своей плоть является моей единственной достоверностью. Я могу жить лишь ею, моим отечеством является тварное. Вот почему я выбрал абсурдное усилие, вот почему я на стороне борьбы. Как я уже говорил, эпоха к ней готова. До сих пор величие завоевателя было географическим, измерялось протяженностью захваченных территорий. Смысл этого слова не зря изменился³⁵ — оно более не означает победоносного генерала. Величие перешло в другой лагерь, сделалось протестом и жертвенностью, лишенными всякого будущего. Дело не в любви к поражениям, победа была бы желательна. Но есть лишь одна победа, которая относится к разряду вечных, а мне ее никогда не одержать. Вот мой камень преткновения. Революции всегда совершались против богов, начиная с Прометея³⁶, родоначальника современных завоевателей. Это протест человека против своей судьбы: требования бедняков являются только поводом. Но дух протеста уловим лишь в его историческом воплощении, и только там я могу воссоединиться с этим духом. Не подумайте, будто я нахожу в этом удовольствии: моя человеческая противоречивость сохраняется и в противоречиях самой сущности вещей. Я помещаю ясность моего ума посреди того, что ее отрицает. Я возвышаю человека над тем, что его подавляет; моя свобода, мой бунт, моя страсть сливаются воедино в этом напряжении, в этой ясности видения, в этой непомерности повторения.

Да, человек есть цель в себе. И он является своей единственной целью. Если он и желает быть кем-то, то в этой жизни. Но тогда мне известно и все остальное. Завоеватели говорят иногда о победах и преодолениях. Но они всегда имеют в виду «преодоление себя». Вам хорошо известно, что это значит. Есть мгновения, когда любой человек чувствует себя равным богу. По крайней мере, так говорят. Но богоравность приходит, когда, словно при вспышке молнии, становится осязательным поразительное величие человеческого ума. Завоеватели — лишь те, кто чувствует силы для постоянной жизни на этих вершинах, с полным сознанием собственного величия. Вопрос арифметики — больше или меньше. Завоеватели способны на самое большее. Но не больше самого человека, когда он этого захочет. Поэтому они никогда не покидают горнило жизни, погружаются в самое пекло революций.

Там они находят искаленную тварь, но там же обнаруживают и единственные ценности, заслуживающие их любви и восхищения, — человека и его молчание. Здесь их нищета и их богатство. Единственной роскошью для завоевателей остаются человеческие отношения. Разве непонятно, что в этой уязвимой вселенной все человеческое обретает самый жгучий смысл? Суровые лица, поставленное под угрозу братство, сильная и целомудренная дружба — вот подлинные богатства. Они подлинны, так как преходящи, в них могущество и пределы ума, то есть его эффективность. Иные говорят о гениальности. Но я предпочитаю ей интеллект, он тоже может быть величественным. Он освещает эту пустыню и властвует над ней. Он знает свое рабство и не скрывает этого. Он умирает вместе с телом. Но знание — вот его свобода.

Все церкви против нас, мы понимаем это. Нашим сердцам недоступно вечное, и мы сторонимся церквей, претендующих на вечность, будь они божественными или политическими. Счастье и мужество, заработок или справедливость второстепенны для церкви. Она провозглашает учение, которое все обязаны принимать. Но что мне до идей и вечности — соразмерные мне истины я должен добыть собственноручно. Это истины, от которых я не могу отделаться. Поэтому вам никогда не сделать меня основанием чего бы то ни было: от завоевателя не остается ничего, и уж тем более каких-то учений.

Все завершается смертью. Мы знаем это, а также то, что она кладет предел всему. Вот почему так отвратительны покрывающие Европу кладбища, тень которых неотступно преследует некоторых из нас. Украшений заслуживает лишь то, что мы любим, а смерть отталкивает и утомляет. Ее также приходится завоевывать. Последний герцог Каррары, плененный в опустошенной чумой, осажденной венецианцами Падуе, с диким воем метался по залам своего опустевшего дворца: он призывал дьявола и требовал смерти. Это один из способов преодоления смерти. Такова одна из черт соприродного Западу мужества: для него отвратительны те места, где полагается почитать смерть. Во вселенной бунта смерть возвеличивает несправедливость. Она является высшим злодейством.

Другие противники сделки выбирают вечное и разоблачают иллюзорность этого мира. Их кладбища украшены цветами и птицами. Они подходят завоевателю, как ясный образ им отвергнутого. Им избраны почерневшая сталь или безымянный окоп. Лучшие из выбравших вечность чувствуют иногда исполненный почтительности и сострадания страх по отношению к живущим с подобным образом собственной смерти. Но как раз этот образ дает завоевателям силу и оправдание. Перед нами наша судьба, и нам надлежит пройти через это искушение. Не столько из гордыни, сколько из сознания нашего бессмысленного удела. Иногда мы испытываем жалость к самим себе. Таково единственное сочувствие, которое кажется нам приемлемым. Вы вряд ли сумеете понять это чувство, оно покажется вам не слишком мужественным. На него способны лишь самые смелые. Но мы призываем в свои ряды мужественных и светлых разумом людей, и мы не нуждаемся в силе, которая лишила бы нас ясности».

Приведенные выше образы не содержат моральных поучений и не влекут за собой суждений. Это наброски, в них намечен стиль жизни. Любовник, комедиант или авантюрист ведут абсурдную игру. Но на это способны, при желании, и девственник, и функционер, и президент республики. Достаточно знать и ничего от себя не скрывать. В итальянских музеях встречаются маленькие разрисованные ширмы. Священник держал такую перед глазами приговоренного к смертной казни, скрывая от него эшафот. Скачок во всех его формах, будь то низвержение в божественное или вечное, потеря себя в повседневных иллюзиях или в «идее», — это ширма, прикрывающая абсурд. Но без ширмы могут жить и функционеры, вот что я имел в виду.

Я выбрал крайние случаи, когда абсурд наделяют поистине царской властью. Правда, это власть принцев, лишенных царства. Но их преимущество перед другими в том, что они знают об иллюзорности всех царств. Они знают, в этом их величие, и напрасно было бы говорить о каком-то скрываемом ими несчастье или пепле разочарования. Лишиться надежды еще не значит отчаяться. Дым земных очагов стоит райских благовоний. Ни я, ни кто-либо другой не могут быть здесь судьями. Они не стремятся стать лучше, но хотят последовательности. Если слово «мудрец» применимо

по отношению к живущим тем, что есть, без спекуляций о том, чего нет, то эти люди и являются мудрецами. Любой из них — победитель, но в царстве духа; Дон Жуан, но от познания; комедиант, но на подмостках интеллекта — знает это лучше, чем кто бы то ни было: «Не заслужить привилегий ни на земле, ни на небесах тому, кто довел почти до совершенства овечью кротость: даже если признать, что он не лопается от тщеславия и не напрашивается на скандал своими судейскими замашками, он остается все же милой смешной овечкой, у которой нет ничего, кроме рожек».

Как бы то ни было, абсурдному рассуждению необходимо было вернуть всю яркость красок. Воображение может добавить немало других его обличий — изгнанников, прикованных к своему времени; людей, которые, не зная слабости, умеют жить соразмерно вселенной без будущего. Этот абсурдный и безбожный мир населен утратившими надежду и ясно мыслящими людьми. Но я не говорил еще о самом абсурдном из всех персонажей — о творце.

Абсурдное творчество Философия и роман

В разреженном воздухе абсурда все эти жизни могут длиться лишь благодаря нескольким глубоким мыслям, сила которых позволяет им дышать. В данном случае речь пойдет об особом чувстве верности. Мы видели людей, которые сознательно выполняли свой долг во время глупейших войн и не считали при этом, что вступают в противоречие с самими собой. Главное для них — ни от чего не уклоняться. Утверждение абсурдности мира есть своего рода метафизическое счастье. Завоевание или игра, неисчислимость любви, абсурдный бунт — таковы свидетельства человеческого достоинства в той войне, где человек обречен на поражение.

Речь идет исключительно о верности правилам сражения. Этой мысли достаточно: она поддерживала и поддерживает целые цивилизации. Войну невозможно отрицать. В ней либо умирают, либо ею живут. Так и с абсурдом: нужно дышать им, усваивать его уроки и воплощать его. В этом смысле творчество есть по преимуществу абсурдная радость. «Искусство, и ничего кроме искусства, — говорит Ницше, — искусство нам дано, чтобы не умереть от истины».

В опыте, который я пытаюсь здесь описать и дать почувствовать в нескольких его модусах, страдание появляется вместе со смертью другого. Детские поиски забвения и удовольствия отныне оставлены. На их место приходят лихорадочное напряжение, с которым человек противостоит миру, и упорядоченный бред, заставляющий его все принимать в этом мире. В этой вселенной единственным шансом укрепиться в сознании, зафиксировать в нем свои дерзания является творчество. Творить — значит жить вдвойне. Неуверенный и тревожный поиск Пруста, его кропотливое коллекционирование цветов, вышивок и тревог не означают ничего иного. Но в этих поисках все же не больше смысла, чем в непрерывном творчестве, которому каждодневно предаются комедиант, завоеватель и все люди абсурда. Все они хотят сыграть, повторить, воссоздать свою реальность. В конечном счете мы получаем образ наших собственных истин. Для отвернувшегося от вечности человека все сущее есть лишь нескончаемая пантомима под маской абсурда. Творчество — великая пантомима.

Об этом заранее известно людям абсурда, а потому все их усилия направлены на изучение, освоение и обогащение того острова без будущности, на который они высадились. Но сначала требуется знать. Ибо обнаружение абсурда совпадает по времени с остановкой; тогда вырабатываются и вступают в свои права все последующие страсти. Даже у людей, лишенных Евангелия, есть своя гора Елеонская³⁷. На ней тоже нельзя дремать. Абсурдному человеку уже нет дела до объяснений, он должен испытать и описать испытанное. Все начинается с беспристрастной ясности видения.

Описание — таково последнее притязание абсурдного мышления. Столкнувшись с неразрешимыми парадоксами, наука также оставляет свои предположения и останавливается на созерцании и изображении вечно девственного пейзажа явлений. Взирая на мирские образы, мы понимаем сердцем, что охватывающее нас при этом чувство — не от предполагаемых глубин мира, но от его многоликости. Тщетно было бы их объяснять; у нас остаются лишь ощущения, а вместе с ними и непрерывный зов, идущий от количественно неисчерпаемой вселенной. Так становится понятным место произведения искусства.

Оно является знаком смерти и в то же время приумножением опыта. Произведение искусства монотонно и страстно повторяет темы, которые уже оркестрованы миром: темы тела (неисчерпаемый образ на фронтонах храмов), темы форм или красок, чисел или бедствий. Поэтому мы и завершаем разбор главных тем данного эссе, обратившись к исполненной великолепия и в то же время ребячества вселенной творца. Ошибочно считать ее символической, полагать, будто произведение искусства может рассматриваться как убежище от абсурда. Оно само абсурдный феномен, и речь идет только об описании произведения искусства, которое не может предложить выхода мукам нашего сознания. Напротив, это один из знаков такой муки, которая отображается с его помощью в каждой человеческой мысли. Но произведение искусства впервые выводит наш ум за его пределы и ставит лицом к лицу с другим. Не для того, чтобы утратить себя в другом, но чтобы со всей точностью указать на безысходность пути, на который мы вместе вступили. В абсурдном рассуждении творчество следует за беспристрастностью и раскрывает ее. Творчество отражает тот момент, когда рассуждение прекращается и на поверхность вырываются абсурдные страсти. Этим оправдывается место творчества в моем эссе.

Достаточно найти несколько общих для творца и мыслителя тем, чтобы обнаружить в произведении искусства все противоречия абсурдного мышления. Родство их сознаний проистекает не столько из тождественности сделанных выводов, сколько из общности противоречий. Они одинаковы и для мышления, и для творчества. Вряд ли даже нужно пояснять, что одно и то же терзание толкает человека к этим двум установкам сознания. Они совпадают лишь в исходном пункте. Весьма немногие из порожденных абсурдом мыслей сохранили ему верность, но по этим отклонениям и предательствам нам легче установить, что же принадлежит одному лишь абсурду. Параллельно возникает вопрос: возможно ли абсурдное произведение искусства?

Старое противопоставление искусства и философии достаточно произвольно. Если понимать его в узком смысле, то оно просто ложно. Если же тем самым хотят сказать, что у каждой из этих двух дисциплин имеются свои особенности, то это, несомненно, верно,

хотя и весьма неопределенно. Единственный приемлемый аргумент сводится здесь к установлению противоречия между философом, заключенным в *сердцевину* своей системы, и художником, стоящим *перед* своим произведением. Но этот аргумент относится к формам искусства и философии, которые мы считаем вторичными. Идея искусства, отделившегося от его создателя, не только вышла из моды, но и ложна. Отмечают, что, в противоположность художнику, философ никогда не создает несколько систем. Но это не более истинно, чем то, что ни один художник никогда не выражал в различных образах более одного предмета. Мгновенное совершенствование искусства, необходимость его постоянного обновления — все это верно только как предрассудок. Произведение искусства также является конструкцией, и каждому известно, сколь однообразными бывают великие творцы. Подобно мыслителю, художник вовлекается в свою работу и в ней становится самим собой. Это взаимовлияние творца и произведения образует важнейшую проблему эстетики. Впрочем, нет ничего более суетного, чем все эти дистинкции по методам и объектам, для которых подыскивается единство цели. Между дисциплинами, которые создаются человеком для понимания и любви, нет границ. Они проникают друг в друга, сливаясь в одной тревоге.

Об этом нужно сказать с самого начала. Чтобы абсурдное произведение стало возможным, к нему должна быть примешана мысль в самой ясной из своих форм. Но и мысль должна проявляться не иначе как в заданном ей интеллектом порядке. Этот парадокс объясняется самим абсурдом. Произведение искусства порождается отказом ума объяснять конкретное. Произведение знаменует триумф плоти. Ясная мысль вызывает произведение искусства, но тем самым себя же и отрицает. Мысль не поддается искушению прибавлять к описанию некий глубинный смысл. Она знает о его незаконности. В произведении искусства воплощается драма сознания, но она никогда не дается искусством непосредственно. Абсурдное произведение требует художника, который ясно сознает свои пределы, и искусства, в котором конкретное ничего не обозначает, кроме самого себя. Произведение искусства не может быть ни целью, ни смыслом, ни утешением для жизни. Творить или не творить — это ничего не меняет. Абсурдный творец может

отказаться от творчества, иногда он так и делает. Ему достаточно своей Абиссинии³⁸.

В этом заключается и одно из правил эстетики. Подлинное произведение искусства всегда соразмерно человеку, и по самой своей сущности оно всегда что-то «недоговаривает». Имеется своеобразная связь между глобальным жизненным опытом художника и произведением, которое его отображает, связь «Вильгельма Мейстера» со зрелостью Гёте. Это соотношение ложно, если опыт передается с помощью бумажной мишуры объяснений. Оно истинно, когда произведение остается выкроенным из опыта отрывком, гранью, передающей все внутреннее сияние алмаза. В первом случае произведение перегружено претензиями на вечность. Во втором — оно плодотворно именно потому, что опыт подразумевается, и о богатстве его мы догадываемся. Наконец, великий художник — это прежде всего великий жизнелюбец, понятно, что под жизнью здесь имеется в виду не только рефлексия, но и переживание. Таким образом, в произведении воплощена интеллектуальная драма. Абсурдное произведение иллюстрирует отказ мышления от престижа, смиренное согласие быть сознанием, творящим лишь видимость, набрасывающим покрывало образов на то, что лишено разумного основания. Будь мир прозрачен, не было бы и искусства.

Я говорю здесь не об искусствах формы и цвета — в них описание царит во всем великолепии своей скромности. Экспрессия начинается там, где заканчивается мышление. Чем, как не экспрессивными жестами, выражают свою философию те подростки с пустыми глазами, что заполняют храмы и музеи. Для абсурдного человека экспрессия поучительней всех библиотек. Она становится даже своеобразной музыкой. Если и есть искусство без поучений, то это музыка. Она слишком похожа на математику, чтобы не позаимствовать у нее всю свою произвольность. Игра духа с самим собой — по условным и равномерным законам — развертывается в пространстве нашего слуха, за пределами которого вибрации встречаются с нечеловеческой вселенной. Чистого ощущения просто не существует — легко привести тому примеры. Абсурдный человек готов признать своими эту гармонию и эти формы.

Но я намереваюсь вести речь о произведениях, где особенно велико искушение объяснять, где сама собой возникает иллюзия

объяснимости, а выводы такого рода почти неминуемы. Я имею в виду роман и задаюсь вопросом: может ли в нем содержаться абсурд?

Мыслить — значит испытывать желание создавать мир (или, что то же самое, задавать границы собственному миру). Это значит, что, только исходя из фундаментального разлада между человеком и его опытом, можно найти почву для их согласия. Она должна соответствовать ностальгии человека. Нужно найти универсум, препоясанный разумными основаниями, просветленный аналогиями. Всякий философ, даже Кант, является творцом. У него свои персонажи, свои символы, свое тайнодействие — и свои развязки. В свою очередь, роман, несмотря на его внешние особенности, представляет собой попытку максимальной интеллектуализации искусства, более всего в сравнении с поэзией или с эссе. Конечно, речь идет прежде всего о великих романах. Слишком часто судят о плодотворности и величии жанра по отбросам. Масса плохих романов, однако, не должна заслонять величия лучших образцов этого жанра, каждый из которых действительно содержит в себе целую вселенную. У романа есть своя логика, свои способы рассуждения, интуиция и постулаты. У романа также и свои требования ясности.

Вышеупомянутое классическое противопоставление еще менее оправдано в этом случае. Оно родилось в те времена, когда философское учение с легкостью отделялось от своего автора. Сегодня, когда мысль оставила притязания на универсальность, когда наилучшей историей мысли была бы история ее покаяний, мы знаем, что система неотделима от своего автора, если хоть сколько-нибудь значима. Уже «Этика»³⁹ была в каком-то смысле лишь долгим и строго логичным откровением. Абстрактное мышление нашло, наконец, опору в телесности. К тому же игры тел и страстей в романах все в большей мере упорядочиваются в соответствии с требованиями мировоззрения. В противоположность записным романистам, великие писатели — это романисты-философы. Таковы Бальзак, Сад, Мелвилл, Стендаль, Достоевский, Пруст, Мальро, Кафка, если упомянуть лишь некоторых из них.

Но именно сделанный ими выбор — писать, прибегая к образам, а не к рассуждениям, — показателен для понимания общности их мышления. Они убеждены в бесполезности любого объяснительного

принципа, в том, что учиться нужно у самой чувственной видимости. Произведение для них начало и конец всего, результат зачастую невыразимой философии, ее иллюстрация и венец. Но завершенность произведения обеспечивается только подразумеваемыми философскими тезисами. Роман есть подтверждение того старого высказывания, согласно которому мысль удаляет от жизни, когда ее мало, и приближает к ней, когда ее много. Не умея облагораживать действительность, мышление ограничивается ее изображением. Роман представляет собой инструмент столь похожего на любовь познания, относительного и неисчерпаемого. Сочинительство романов роднит с любовью изначальное восхищение и плодотворное размышление.

Так что с самого начала я готов признать авторитет романа. Но я признателен и тем владыкам униженной мысли, философское самоубийство которых доступно созерцанию. Подлинный интерес представляют здесь для меня познание и описание силы, влекущей их по пути иллюзий. Ныне мне послужит тот же метод. Поскольку я им уже пользовался, то рассуждение можно сократить, сведя к одному точному примеру. Хотелось бы знать, можно ли, приняв не подлежащую обжалованию жизнь, согласиться на труд и на творчество, которые также не подлежат обжалованию; мне нужно знать, кроме того, каков путь, ведущий к свободе. Я хочу очистить мою вселенную от призраков и заселить ее исключительно воплощенными истинами, присутствие которых невозможно отрицать. Я могу создать абсурдное произведение, выбрать ту или иную творческую установку. Но абсурдная установка, дабы остаться самой собой, должна пребывать в сознании во всей своей произвольности. Точно так же и с произведением искусства: если заповеди абсурда не соблюдаются, если произведение не есть иллюстрация раскола и бунта, которыми оно жертвует ради иллюзий, если произведение пробуждает надежды, то оно уже не произвольно. Я не могу от него отрешиться, моя жизнь может найти в нем смысл. А это обман. Творчество перестает быть упражнением в страстной отрешенности, в котором находит завершение человеческая жизнь во всем ее блеске и во, всей ее бесполезности.

Можно ли преодолеть искушение объяснять в творчестве, которое особенно сильно ему подвержено? Могу ли я сохранить верность абсурду в мире фикций, наделенном максимальным

сознанием реальности, не жертвуя тем самым своим стремлением к последовательности? Столько еще вопросов ждут своего решения — нам остается сделать для этого последнее усилие. Но их значение нам уже понятно: таково последнее сомнение сознания, которое колеблется между полученным с таким трудом знанием и последней иллюзией. Творчество представляет собой лишь *одну* из множества возможных установок человека, осознанного абсурд. Но сказанное относится и к другим способам жизни. Завоеватель или актер, художник или Дон Жуан могут забывать, что их способ жизни невозможен без осознания ее бессмысленности. Жизнь слишком быстро входит в привычку. Хочешь заработать деньги, чтобы жить счастливо, и в итоге все силы, весь цвет жизни уходят на их добывание. Счастье забыто, средство принято за цель. Точно так же завоеватель делается слугой собственного честолюбия, которое поначалу было лишь средством. Дон Жуан примиряется с судьбой, находит удовлетворение в том существовании, которое имело смысл только в качестве бунта. С исчезновением осознанности и бунта улечивается и абсурд. В человеческом сердце так много упрямой надежды. Даже те, кто, казалось бы, полностью ее лишены, часто приходят к тому, что соглашаются на иллюзии. Согласие с судьбой, порожденное тягой к умиротворению, является двойником экзистенциалистского согласия. На то и существуют пресветлые боги и деревянные идолы. Но к искомому нами человеческому образу ведет срединный путь.

До сих пор мы знакомимся с абсурдом, разбирая отклонения от его требований. Таким же образом мы сумеем постичь двусмысленность романа — ничуть не меньшую, чем двусмысленность иных философских учений. Поэтому в качестве иллюстрации мне нужно выбрать художественное произведение, стоящее целиком под знаком абсурда, изначально ясное и развертывающееся в атмосфере прозрачности. Для нас поучительны его следствия: если требования абсурда в нем не соблюдены, то мы увидим, каким образом, с помощью какого обходного пути в него проникла иллюзия. Нам достаточно знать, насколько точно выбраны пример и тема, верен ли себе создатель романа. Речь идет, таким образом, об анализе того же типа, какой уже проводился нами ранее.

Предметом моего исследования станет излюбленная тема творчества Достоевского. Я вполне мог бы обратиться к другим произведениям. Но у Достоевского проблема рассматривается непосредственно, с ясным пониманием и ее величия, и сопутствующих эмоций, как у тех мыслителей-экзистенциалистов, о которых уже шла речь. Этот параллелизм и станет для меня объектом.

Кириллов

Все герои Достоевского задаются вопросом о смысле жизни. В этом отношении они наши современники: они не боятся выглядеть смешными. Современное мироощущение отличается от классического тем, что живет моральными проблемами, а не метафизикой. В романах Достоевского вопросы ставятся с такой силой, что допустимыми оказываются только крайние решения. Существование либо обманчиво, либо вечно. Если бы Достоевский довольствовался исследованием этого вопроса, он был бы философом. Но он показывает следствия этих умственных игр для человеческой жизни, на то он и художник. Из этих следствий он выбирает самое радикальное, которое в «Дневнике писателя» названо логическим самоубийством. В выпуске за декабрь 1876 года приведено рассуждение «логического самоубийцы»⁴⁰. Убедившись в том, что человеческое существование абсурдно, что вера в бессмертие невозможна, отчаявшийся человек приходит к следующим выводам:

«Так как на вопросы мои о счастье я через мое же сознание получаю от природы лишь ответ, что могу быть счастлив не иначе, как в гармонии целого, которой я не понимаю, и очевидно для меня, и понять никогда не в силах...»

«Так как, наконец, при таком порядке я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупую, а переносить эту комедию с моей стороны считаю даже унижительным...

То в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдания, вместе со мною к уничтожению».

В этой позиции есть нечто юмористическое. Этот самоубийца покончил с собой потому, что метафизически *обижен*. В каком-то смысле он мстит, доказывая, что «его не проведешь». Известно, что та же тема, но с куда большим размахом получила воплощение в Кириллове, герое «Бесов», — также стороннике логического самоубийства. Инженер Кириллов заявляет где-то, что хочет лишиться себя жизни, поскольку «такова его идея». Это нужно понимать буквально: ради идеи мышление готовит себя к смерти. Это высшее самоубийство. От сцены к сцене последовательно высвечивается маска Кириллова, и перед нами возникает вдохновляющая его смертельная мысль. Инженер принимает приведенное в «Дневнике» рассуждение. Он чувствует, что бог необходим, а потому должен быть. Но он знает, что его нет и быть не может. «Неужели ты не понимаешь, — восклицает он, — что из-за этого только одного можно застрелить себя?» Такая установка влечет за собой несколько абсурдных следствий. Он с безразличием принимает, что его самоубийство будет использовано в целях, которые он презирает. «Я определил в эту ночь, что мне все равно». Он готовится к своему жесту со смешанным чувством бунта и свободы. «Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою». Теперь речь идет не о мщении, а о бунте. Кириллов является, таким образом, абсурдным героем — с той оговоркой, что он все-таки совершает самоубийство. Но он сам объясняет это противоречие, попутно раскрывая тайну абсурда во всей ее наготе. К смертельной логике им прибавляется необычайное притязание, которое придает этому персонажу ясность перспективы: он хочет убить себя, чтобы стать богом.

Рассуждение его классически ясное. Если бога нет, Кириллов — бог. Если бога нет, Кириллов должен убить себя. Следовательно, Кириллов должен убить себя, чтобы стать богом. Это абсурдная логика, но она-то здесь и необходима. Небезынтересно, однако, в чем смысл этого низведенного на землю божества. Тем самым прояснится предпосылка: «Если нет бога, то я бог», остающаяся пока достаточно темной. Важно, прежде всего, отметить, что человек, выступающий со столь безумными притязаниями, вполне от мира сего. Каждое утро он занимается гимнастикой, поддерживая здоровье. Он радуется, что к Шатову вернулась жена. На листке,

который найдут после его смерти, ему хочется нарисовать «рожу с высунутым языком». Он ребячлив и гневлив, страстен, методичен и чувствителен. От сверхчеловека у него только логика, только навязчивая идея; от человека — весь остальной набор чувств. Однако он спокойно говорит о своей божественности. Он не безумен — в противном случае сам Достоевский был бы безумным. Кирилловым движет не иллюзорная мегаломания. В данном случае смешно понимать его слова буквально.

Сам Кириллов помогает лучше его понять. На вопрос Ставрогина он уточняет, что говорит не о богочеловеке. Можно даже подумать, будто он озабочен тем, чтобы провести различие между собою и Христом. Но на деле речь идет о присвоении роли Христа. Кириллов вообразил, что после смерти Иисус *не обрел* рая. Он знает, что муки на кресте оказались бесполезными. «Законы природы, — говорит инженер, — заставили и его жить среди лжи и умереть за ложь». Только в этом смысле в Иисусе воплощена вся человеческая драма. Он есть всесовершенный человек, реализовавший самый абсурдный удел. Он не богочеловек, а человекобог. Подобно Христу, каждый человек может быть распят и обманут — в какой-то мере это происходит с каждым.

Божество, о котором здесь идет речь, является, таким образом, вполне земным. «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего— Своеволие!» Отныне внятны и смысл предпосылки Кириллова: «Если бога нет, то я бог». Стать богом — значит стать свободным на этой земле, не служить никакому бессмертному существу. Это значит сделать все выводы из мучительного своеволия. Если бог есть, от него все зависит, и мы бессильны против его воли. Если его нет, то все зависит от нас самих. Для Кириллова, как и для Ницше, убить бога значит самому стать богом, реализовать на этой земле ту жизнь вечную, о которой говорит евангелие.

Но если такого метафизического преступления достаточно для самореализации человека, то зачем тогда самоубийство? Зачем убивать себя, зачем покидать этот мир, едва успев завоевать свободу? Это противоречиво. Кириллов понимает это и добавляет: «Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе». Но люди не осознают, не чувствуют

этого «если». Как и во времена Прометея, они питаются слепыми надеждами. Им нужно показать путь, им не обойтись без проповеди. Так что Кириллов должен убить себя из любви к человечеству. Он должен показать своим братьям царственный и трудный путь, на который он вступил первым. Это педагогическое самоубийство. Поэтому Кириллов приносит себя в жертву. Но если он и распят, то не одурочен. Он остается человекобогом; он убежден, что нет посмертного будущего; он проникся евангельской тоской. «Я несчастен, — говорит он, — ибо *обязан* заявить своеволие». Но с его смертью земля будет населена царями и осветится человеческой славой. Выстрел из пистолета станет сигналом для последней революции. Так что не отчаяние, а любовь к ближнему, как к самому себе, толкает его на смерть. Перед тем как завершить кровью неслыханное деяние духа, Кириллов произносит слова, столь же древние, как и людские страдания: «Все хорошо».

Тема самоубийства, таким образом, является для Достоевского темой абсурда. Перед тем как идти дальше, отметим, что Кириллов отображается в других персонажах, вместе с которыми на сцену выходят новые абсурдные темы. Ставрогин и Иван Карамазов реализуют абсурдные истины в практической жизни. Это они были освобождены смертью Кириллова, они пытаются стать царями. Ставрогин ведет «ироническую жизнь», хорошо известно какую. Вокруг него клубится ненависть. И все же ключом к образу является его прощальное письмо: «Ничего не мог возненавидеть». Он царь равнодушия. Царствует и Иван, отказавшийся отречься от царственной власти ума. Тем, кто, подобно его брату, доказывает, что нужно смириться, дабы уверовать, он мог бы ответить, что это условие постыдно. Его ключевые слова: «Все дозволено», — произносятся с оттенком печали. Разумеется, подобно Ницше, самому знаменитому богоубийце, он впадает в безумие. Но такова цена риска. Перед лицом трагического конца абсурдный ум вправе спросить: «А что это доказывает?»

Итак, в романах, как и в «Дневнике», ставится абсурдный вопрос. Ими утверждается логика, идущая вплоть до смерти, экзальтация, «страшная» свобода, сделавшаяся человеческой царская слава. Все хорошо, все дозволено, и нет ничего ненавидимого: таковы постулаты абсурда. Но сколь удивительно творчество, сделавшее столь понятными для нас эти существа из льда и пламени!

Мир страстей и безразличия, бушующий у них в сердцах, совсем не кажется нам чудовищным. Мы находим в этом мире повседневную тревогу. Несомненно, что никому, кроме Достоевского, не удавалось передать всю близость и всю пытку абсурдного мира.

Но к какому выводу он приходит? Две цитаты могут проиллюстрировать полный метафизический переворот, приводящий писателя к совершенно иным откровениям. Так как рассуждения логического самоубийцы вызвали протесты критиков, в следующих выпусках «Дневника» он развивает мысль и заключает: «Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого (ибо без него следует самоубийство), то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно»⁴¹. С другой стороны, на заключительных страницах своего последнего романа, под занавес титанической борьбы с богом, дети спрашивают у Алеши: «Карамазов, неужели и взаправду религия говорит, что все мы встанем из мертвых и оживем и увидим опять друг друга?» И Алеша отвечает: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было». Итак, Кириллов, Ставрогин и Иван побеждены. «Братья Карамазовы» дают ответ «Бесам». И речь идет об окончательном выводе. В случае Алеши нет двусмысленности, как это было с князем Мышкиным. Князь болен, он постоянно живет в настоящем (воспринимаемом с безразличной улыбкой), и это блаженное состояние могло бы сойти за ту жизнь вечную, о которой он сам говорит. Алеша, напротив, говорит вполне определенно: «Непременно увидим друг друга». Вопросы о самоубийстве и безумии исчезают. С какой стати им появляться у того, кто уверен в бессмертии и его радостях? Человек обменял божественность на счастье: «Радостно расскажем друг другу все, что было». Итак, хотя пистолет Кириллова и щелкнул где-то на Руси, мир продолжал жить обманом, слепыми надеждами. Люди «этого» не поняли.

Следовательно, с нами ведет разговор не абсурдный писатель, а писатель-экзистенциалист. И здесь скачок волнует душу, придает величие вдохновленному им искусству. Итогом ошеломляющих сомнений, неопределенности, пламенных страстей является трогательное согласие. По поводу «Братьев Карамазовых» Достоевский писал: «Главный вопрос, проходящий сквозь все части книги,

тот же, что был мною сознательно или бессознательно выстрадан: вопрос о существовании бога». Трудно поверить, что ему хватило романа для того, чтобы превратить страдание всей жизни в радостную уверенность. Один исследователь справедливо отметил, что сам Достоевский частично воплотился в Иване, — положительные главы «Братьев Карамазовых» потребовали трехмесячных усилий, в то время как главы, называемые им самим «богохульными», были написаны в экзальтации за три недели. У всех героев Достоевского словно какая-то заноза в теле; все они ею ранены и ищут лекарство либо в чувственности, либо в бессмертии. Во всяком случае, нельзя пройти мимо этих сомнений. Таково произведение, где в сумерках, более захватывающих нас, чем дневной свет, мы улавливаем борьбу человека с собственными надеждами. Под конец автор выступает против своих героев. Это противоречие позволяет разглядеть, что перед нами не абсурдное произведение, а произведение, в котором ставится проблема абсурда.

Ответ Достоевского — смирение, или, по Ставрогину, «низость». Абсурдное произведение, напротив, не дает ответа. В этом все отличие. Чтобы подвести итог, скажем так: абсурду в этом произведении противоречит не христианство, а благовестование о будущей жизни. Можно быть христианином и в то же время человеком абсурда. Есть примеры неверия в жизнь грядущую и среди христиан. В связи с нашим рассмотрением художественного произведения мы можем теперь уточнить одно из направлений абсурдного анализа, которое выше уже предугадывалось. Оно ведет нас к постановке вопроса об «абсурдности евангелия». На этом пути проясняется плодотворная в своих следствиях идея, что убеждения не помеха для неверия. Мы видели, что хорошо знакомый с этими тропами автор «Бесов» ступил, однако же, на совсем иную стезю. Удивителен ответ творца своим персонажам, ответ Достоевского Кириллову: жизнь есть ложь, и она является вечной.

Творчество без расчета на будущее

Итак, я чувствую, что невозможно раз и навсегда исключить надежду: она может завладеть и теми, кто хотел бы от нее освободиться. Этим и интересны рассматривавшиеся произведения.

Я мог бы, говоря о художественном творчестве, перечислить несколько действительно абсурдных произведений. Но всему свое время; предметом же этого моего исследования является своеобразная верность. Церковь была сурова к еретикам только потому, что видела своего наизлейшего врага в блудном сыне. Но история дерзости гностиков и стойкости манихейства дала больше для создания ортодоксальных догматов, чем все молитвы. Примерно это же можно сказать об абсурде. Путь к нему мы искали, глядя на дороги, которые от него уводят. Дойдя до конца абсурдного рассуждения, находясь в одной из продиктованных его логикой позиций, мы замечаем, что нам небезразлична новая надежда, которая преподносится с таким пафосом. Это свидетельствует о трудности абсурдной аскезы и необходимости постоянного контроля за самосознанием, следующим по пути, намеченному в данном эссе. Мы не ставим перед собой цели перечислить абсурдные произведения, но можем, по крайней мере, сделать вывод об одной из творческих установок сознания, характерных для абсурдного существования. Искусству служит только негативное мышление, темные и смиренные пути которого столь же необходимы для понимания великого произведения, как черный цвет необходим при изображении белого. Работать и творить «ни для чего», лепить из глины, знать, что у творчества нет будущего, что твое произведение рано или поздно будет разрушено, и считать в глубине души, что все это не менее важно, чем строительство на века, — такова нелегкая мудрость абсурдного мышления. Решать одновременно две задачи, отрицания и утверждения, — вот путь, открывающийся перед абсурдным творцом. Он должен сделать красочной пустоту.

Это ведет к особой концепции произведения искусства. Слишком часто произведение творца рассматривают как одно из изолированных свидетельств, занимающих свое место в ряду других. Художника путают, таким образом, с литератором. Глубокая мысль находится в непрерывном становлении, смыкаясь с жизненным опытом и формируясь в нем. Точно так же уникальное творение человеком самого себя подкрепляется последовательностью и многообразием создаваемых им образом. Одни из них дополняют другие, исправляют или наверстывают, а порой и противоречат друг другу. Если что-нибудь завершает творчество, то это не победный крик

ослепленного иллюзиями художника: «Я все сказал», но смерть творца, кладущая конец и его опыту, и его гениальности.

Эти усилия, это сверхчеловеческое сознание могут показаться необязательными. В человеческом творчестве нет никакой тайны. Это чудо создается волей, хотя не существует подлинного творчества без тайны. Конечно, ряд произведений может являться приближением к формулировке одной и той же мысли. Но возможен и другой тип творца, идущего по пути рядоположения. Его произведения кажутся совершенно несвязанными друг с другом. Чем-то они противоречат друг другу, но если взять их в целом, то обнаруживается упорядоченность. Они живут светом жизни своего создателя, но окончательный смысл им придаст его смерть. К моменту смерти последовательность произведений случайна. Если в этой случайности сохраняется отзвук самой жизни, значит, их творцу удалось повторить образ собственного удела, разгласить бесплодную тайну, хранителем которой он выступает.

Стремление к господству играет здесь значительную роль. Но человеческий ум способен на большее. Господство указывает лишь на волевой аспект творчества. Я уже отмечал, что у человеческой воли нет иной цели, кроме поддержки сознания. Для этого необходима дисциплина. Творчество — наиболее эффективная школа терпения и ясности. Оно является и потрясающим свидетельством единственного достоинства человека: упорного бунта против своего удела, настойчивости в бесплодных усилиях. Творчество требует каждодневных усилий, владения самим собой, точной оценки границ истины, требует меры и силы. Творчество есть род аскезы. И все это «ни для чего», чтобы вечно повторять одно и то же, не двигаясь с места. Но, может быть, важно не само великое произведение искусства, а то испытание, которого оно требует от человека, тот повод, который дается произведением искусства человеку для преодоления призраков и хотя бы незначительного приближения к обнаженной реальности.

Не нужно обманываться, это не эстетика с ее спокойно передаваемой информацией, повторяющимися раз за разом бесплодными иллюстрациями какого-то тезиса. Если мне удалось ясно показать это, такого тезиса просто нет. Роман-тезис, произведение-доказательство (самое ненавистное из всех) — чаще всего они являются

результатами *самодовольного* мышления. Доказываются те истины, которые считаются своего рода собственностью. Но тогда в ход идут идеи, а они — прямая противоположность мысли. Идеи создаются бесстыдными философами. Напротив, те, о ком я говорил ранее, — наделенные ясным умом мыслители. Там, где мысль возвращается к самой себе, вздымаются образы, являющиеся очевидными символами конечной, смертной и бунтующей мысли.

Возможно, писатели и не обходятся без доказательств каких-то тезисов. Но они не столько приводят доказательства, сколько отдаются им. Главное, они одерживают свои победы в конкретном, в этом их величие. Триумф плоти подготавливается мышлением, абстрактное могущество которого было унижено. А это ведет к тому, что плоть сразу высвечивает творение во всем его абсурдном блеске. Пламенные произведения создаются философами-ирониками.

Отвергая единство, мышление возвеличивает многообразие. Многообразие — вот истинное поприще искусства. Единственной освобождающей ум человека мыслью является та, что оставляет его наедине с самим собой, со знанием собственной конечности и близкого конца. Для этого не нужна никакой доктрины. Эта мысль придет к человеку вместе со зрелостью в творчестве и жизни. В отрыве от освобожденного этой мыслью ума творчество вновь прислушалось бы к едва заглушенному голосу души, к навеки преданной надежде. Либо творчество вообще становится глухим ко всему, когда уставший от игры творец отворачивается от него. Одно стоит другого.

Итак, я предъявляю к абсурдному творчеству те же требования, что и к абсурдному мышлению. Это — бунт, свобода и многообразие. Отсюда вытекает полная бесполезность творчества. В каждомдневном усилии, когда ум и желание, сливаясь, поддерживают друг друга, абсурдный человек находит дисциплину, его самую существенную силу. Дисциплина, упорство и ясность видения соединяются с установкой завоевателя. Творить — значит придавать форму судьбе. Художественное произведение не только определяет своих героев, но и определяется ими. Комедиант научил нас, что нет границы между видимостью и бытием.

Повторим еще раз, что в этом нет никакого реального смысла. На пути свободы всегда можно сделать еще шаг. Последним

усилием для родственных умов творца и завоевателя является умение освободиться от своих занятий: дойти до признания, что самого дела — будь оно завоеванием, любовью, творчеством — могло бы и не быть. Все завершается признанием глубочайшей бесполезности индивидуальной жизни. Но именно это признание придает легкость, с какой они осуществляют свое творчество, поскольку принятие абсурдности жизни позволяет полностью в нее погрузиться.

Остается только судьба, а ее исход предreshен. За исключением единственной фатальности смерти, во всем остальном, в радости или в счастье, царит свобода. Человеку предоставлен мир, он — единственный его властелин. Некогда его связывала иллюзия мира иного. Отныне участью мышления оказывается не самоотречение, а взаимное отражение образов. Мышление играет, творя мифы. Но это мифы, лишённые всякого основания, кроме человеческого страдания, в своей неисчерпаемости равного мышлению. Не развлекательная и сверкающая сказка о богах, но земная драма, образ, деяние — в них нелегкая мудрость и лишённая завтрашнего дня страсть.

Миф о Сизифе

Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба скатывалась вниз. У них неизменно были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадежный труд.

Если верить Гомеру, Сизиф ⁴² был мудрейшим и осмотрительнейшим из смертных. Правда, согласно другому источнику, он промышлял разбоем. Я не вижу здесь противоречия. Имеются различные мнения о том, как он стал вечным тружеником ада. Его упрекали прежде всего за легкомысленное отношение к богам. Он разглашал их секреты. Эгина, дочь Асопа, была похищена Юпитером. Отец удивился этому исчезновению и пожаловался Сизифу. Тот, зная о похищении, предложил Асопу помощь, при условии, что Асоп даст воду цитадели Коринфа. Небесным молниям он предпочел благословение земных вод. Наказанием за это стали адские муки. Гомер рассказывает также, что Сизиф заковал в кандалы Смерть. Плутон не мог вынести зрелища своего опустевшего

и затихшего царства. Он послал бога войны, который вызволил Смерть из рук ее победителя.

Говорят также, что, умирая, Сизиф решил испытать любовь жены и приказал ей бросить его тело на площади без погребения. Так Сизиф оказался в аду. Возмутившись столь чуждым человеколюбию послушанием, он получил от Плутона разрешение вернуться на землю, дабы наказать жену. Но стоило ему вновь увидеть облик земного мира, ощутить воду, солнце, теплоту камней и море, как у него пропало желание возвращаться в мир теней. Напоминания, предупреждения и гнев богов были напрасны. Многие годы он продолжал жить на берегу залива, где шумело море и улыбалась земля. Потребовалось вмешательство богов. Явился Меркурий, схватил Сизифа за шиворот и силком утащил в ад, где его уже поджидал камень.

Уже из этого понятно, что Сизиф — абсурдный герой. Таков он и в своих страстях, и в страданиях. Его презрение к богам, ненависть к смерти и желание жить стоили ему несказанных мучений — он вынужден бесцельно напрягать силы. Такова цена земных страстей. Нам неизвестны подробности пребывания Сизифа в преисподней. Мифы созданы для того, чтобы привлекать наше воображение. Мы можем представить только напряженное тело, сиющееся поднять огромный камень, покатить его, взобраться с ним по склону; видим сведенное судорогой лицо, прижатую к камню щеку, плечо, удерживающее покрытую глиной тяжесть, оступающуюся ногу, вновь и вновь поднимающие камень руки с измазанными землей ладонями. В результате долгих и размеренных усилий, в пространстве без неба, во времени без начала и конца, цель достигнута. Сизиф смотрит, как в считанные мгновения камень скатывается к подножию горы, откуда его опять придется поднимать к вершине. Он спускается вниз.

Сизиф интересует меня во время этой паузы. Его изможденное лицо едва отличимо от камня! Я вижу этого человека, спускающегося тяжелым, но ровным шагом к страданиям, которым нет конца. В это время вместе с дыханием к нему возвращается сознание, неотвратимое, как его бедствия. И в каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он тверже своего камня.

Этот миф трагичен, поскольку его герой наделен сознанием. О какой каре могла бы идти речь, если бы на каждом шагу его поддерживала надежда на успех? Сегодняшний рабочий живет так всю свою жизнь, и его судьба не менее трагична. Но сам он трагичен лишь в те редкие мгновения, когда к нему возвращается сознание. Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела; о нем он думает во время спуска. Ясность видения, которая должна быть его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение.

Иногда спуск исполнен страданий, но он может проходить и в радости. Это слово уместно. Я вновь представляю себе Сизифа, спускающегося к своему камню. В начале были страдания. Когда память наполняется земными образами, когда непереносимым становится желание счастья, бывает, что к сердцу человека подступает печаль: это победа камня, это сам камень. Слишком тяжело нести безмерную ношу скорби. Таковы наши ночи в Гефсиманском саду. Но сокрушающие нас истины отступают, как только мы распознаем их. Так Эдип сначала подчинился судьбе, не зная о ней. Трагедия начинается вместе с познанием. Но в то же мгновение слепой и отчаявшийся Эдип сознает, что единственной связью с миром остается для него нежная девичья рука. Тогда-то и раздается его высокомерная речь: «Несмотря на все невзгоды, преклонный возраст и величие души заставляют меня сказать, что все хорошо»⁴³. Эдип у Софокла, подобно Кириллову у Достоевского, дает нам формулу абсурдной победы. Античная мудрость соединяется с современным героизмом.

Перед тем, кто открыл абсурд, всегда возникает искушение написать нечто вроде учебника счастья. «Как, следуя по столь узкому пути?..» Но мир всего лишь один, счастье и абсурд являются порождениями одной и той же земли. Они неразделимы. Было бы ошибкой утверждать, что счастье рождается непременно из открытия абсурда. Может случиться, что чувство абсурда рождается из счастья. «Я думаю, что все хорошо», — говорит Эдип, и эти слова священны. Они раздаются в суровой и конечной вселенной человека. Они учат, что это не все, еще не все исчерпано. Они изгоняют из этого мира бога, вступившего в него вместе с неудовлетворен-

ностью и тягой к бесцельным страданиям. Они превращают судьбу в дело рук человека, дело, которое должно решаться среди людей.

В этом вся тихая радость Сизифа. Ему принадлежит его судьба. Камень — его достояние. Точно так же абсурдный человек, глядя на свои муки, заставляет умолкнуть идолов. В неожиданно притихшей вселенной слышен шепот тысяч тонких восхитительных голосов, поднимающихся от земли. Это бессознательный, тайный зов всех образов мира — такова изнанка и такова цена победы. Солнца нет без тени, и необходимо познать ночь. Абсурдный человек говорит «да» — и его усилиям более нет конца. Если и есть личная судьба, то это отнюдь не предопределение свыше, либо, в крайнем случае, предопределение сводится к тому, как о нем судит сам человек: оно фатально и достойно презрения. В остальном он сознает себя властелином своих дней. В неуловимое мгновение, когда человек оборачивается и бросает взгляд на прожитую жизнь, Сизиф, вернувшись к камню, созерцает бессвязную последовательность действий, ставшую его судьбой. Она была сотворена им самим, соединена в одно целое его памятью и скреплена смертью. Убеденный в человеческом происхождении всего человеческого, желающий видеть и знающий, что ночи не будет конца, слепец продолжает путь. И вновь скатывается камень.

Я оставляю Сизифа у подножия его горы! Ноша всегда найдется. Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни. Он тоже считает, что все хорошо. Эта вселенная, отныне лишенная властелина, не кажется ему ни бесплодной, ни ничтожной. Каждая крупинка камня, каждый отблеск руды на полночной горе составляет для него целый мир. Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым.

ПРИМЕЧАНИЯ

А. КАМЮ. МИФ О СИЗИФЕ

Альбер Камю родился 7 ноября 1913 г. в небольшом городке Мондови, недалеко от Константины, во Французском Алжире. Его отец, Люсьен Камю, в 1914 г. погиб в битве на Марне. Оставшаяся без кормильца семья перебирается в провинциальную столицу — г.Алжир. Семья живет в крайней нужде, и в среднюю школу Камю поступает только благодаря стипендии, полученной в результате инициативы одного из учителей начальной школы, обратившего внимание на незаурядные способности подростка. Окончание лицея в 1930 г. совпадает с первыми симптомами туберкулеза. Камю начинает готовиться к поступлению в университет, знакомится с преподавателем философии Ж. Гренье, под руководством которого пишет работу «О соотношении эллинизма и христианства в трудах Плотина и Августина». Однако Камю не допускают к сдаче вступительного экзамена по состоянию здоровья.

В 1935 г. начинается литературная и театральная деятельность Камю. Он играет классические роли в театре, планирует написать эссе о романах А. Мальро (главы «Театр» и «Завоевание» в «Мифе о Сизифе», возможно, восходят к этим поискам середины 30-х гг.). Первый сборник рассказов Камю «Изнанка и лицевая сторона» вышел в 1937 г. Участие Камю в политической жизни началось с членства во Французской компартии в 1934—37 гг. Он принимал активное участие в кампании в поддержку Испанской республики. В 1938 г. его друг Паскаль Пиа основывает леволиберальную газету «Республиканский Алжир», в которой Камю публикует ряд острых статей о положении коренного населения. В 1938 г. он пишет пьесу «Калигула» (поставлена лишь в 1945 г., с Жераром Филипом в главной роли), инсценирует «Братьев Карамазовых» в театре «Экип».

В начале второй мировой войны Камю попытался вступить добровольцем в армию, но был признан негодным по состоянию здоровья — вновь препятствием являлся незалеченный туберкулез. В сентябре 1939 г. местные власти, недовольные статьями Камю, воспользовались военным положением и фактически выслали его из Алжира. Камю едет в Париж и недолгое время сотрудничает в газете «Пари-суар». С 1943 г. он принимает активное участие в движении Сопротивления. В нелегально издаваемой газете «Комба» печатается первое из его «Писем немецкому другу». После освобождения Парижа на сцене появляются пьесы Камю «Недоразумение» и «Калигула». В 1947 г. он публикует роман «Чума» и прекращает сотрудничество с изменившей свою политическую линию газетой «Комба». Во Франции происходит резкая поляризация политических партий. Некоторое время Камю оставался в рядах левой интеллигенции, но с выходом его философского эссе «Бунтующий человек» происходит размежевание с Сартром и другими сторонниками «третьего пути». После полемики с Сартром и его последователями из журнала «Тан модерн» Камю порывает с левыми. Его политические выступления по поводу волнений в Берлине в 1953 г., во время венгерских событий 1956 г., его примиренческая позиция во время колониальной войны в Алжире активно используются правыми средствами массовой информации.

Во второй половине 50-х гг. Камю осуществляет еще ряд инсценировок (последняя — «Бесы» Достоевского), пишет несколько художественных произведений, наиболее заметным среди которых является роман «Падение». В 1957 г. ему была присуждена Нобелевская премия по литературе, в 1959 г. он начал работу над новым романом «Первый человек», который так и остался незавершенным: 4 января 1960 г. Альбер Камю погиб в автомобильной катастрофе.

«Миф о Сизифе» был начат в сентябре 1940 г. в Лионе, куда судьба забросила Камю после вступления немецких войск в Париж. В конце 1940 г. Камю приезжает в Алжир (Оран), где и завершает «Миф о Сизифе». В 1942 г. Камю возвращается во Францию, чтобы вступить в ряды Сопротивления (организация «Комба»). В том же году его повесть «Посторонний» и эссе «Миф о Сизифе» публикуются издательством «Галлимар». «Миф о Сизифе» воспринимался в годы оккупации как призыв к борьбе. Эссе понималось

многими как философский ключ, с помощью которого необходимо читать художественные произведения Камю. Первый опыт такого прочтения — вышедшая в 1943 г. статья Сартра «Объяснение «Постороннего», которая стала своего рода программным документом философов и литераторов-экзистенциалистов. Хотя и в «Мифе о Сизифе», и особенно в последующих философских и художественных произведениях Камю есть немало положений, которые радикально расходятся с экзистенциалистской трактовкой «удела человеческого», в историю французской философии «Миф о Сизифе» вошел как «манифест атеистического экзистенциализма».

В первом издании «Мифа о Сизифе» в качестве приложения была включена вошедшая впоследствии в основной текст глава «Достоевский и самоубийство». Этюд о Кафке был впервые опубликован в 1943 г. в журнале «Арбалет»; во всех последующих изданиях он публикуется как приложение к «Мифу о Сизифе».

Перевод выполнен А. М. Руткевичем по изданию: *Camus A. Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde.* Paris, Gallimard, 1942.

¹ *Пи́а* Паскаль — друг Камю, вместе работали сначала в основанной П. Пи́а газете «Республиканский Алжир» в 30-е гг., затем в газете «Комба», директором которой в 1944 г. стал Пи́а и где регулярно печатались статьи Камю.

² *Пинда́р* (ок. 518—442 или 438 гг. до н. э.) — древнегреческий поэт-лирик. Возможно, Камю обратил внимание на это двустишие, читая П. Валери. Оно использовалось последним в качестве эпиграфа к стихотворению «Морское кладбище».

³ Речь идет о покаянии и отречении Галилея от своих «заблуждений», то есть гелиоцентрической системы, во время суда над ним римской инквизиции в 1633 г.

⁴ *Ла Поли́се* (наст. имя Жак де Шабанн, 1470—1525) — маршал Франции, участник «итальянских походов», погиб в битве при Павии. В песне, сложенной о его храбрости солдатами, каждый куплет заканчивался словами: «За четверть часа до смерти он был

еще жив». В результате имя храброго военачальника вошло в поговорку: тривиальные суждения, плеоназмы типа «масло масляное» стали называться во Франции «лапалиссадами». Очевидно, что Камю упоминает Ла Палисса вне всякой связи с «лапалиссадами»; речь идет о храбрости простоватого воина.

⁵ «в безмолвии сердца, подобно Великому Деянию алхимиков» — Великое Деяние понималось средневековыми алхимиками не только как изготовление философского камня, способного превращать металлы в золото, но символически, как внутреннее преображение, переход души от состояния, в котором преобладает материальное начало, к духовному просветлению, познанию Абсолюта. В абсурдном мире Камю «в безмолвии сердца» рождается мысль о самоубийстве.

⁶ Перегрин, по прозвищу Протей, — греческий философ-киник середины II в. н. э., некоторое время состоял в одной из христианских общин, но затем был изгнан из нее. Скитался по различным областям Римской империи, во время Олимпийских игр 165 г. покончил жизнь саможжением в Олимпии, желая уподобиться Гераклу, почитаемому среди киников. Хотя о Перегрине упоминают многие авторы, основным источником информации о нем является памфлет Лукиана «О смерти Перегрини». См.: *Лукиан. Избранные атеистические произведения*. М., 1955.

⁷ *Лекье Жюль* (1814—1862) — французский философ, один из первых представителей неокритицизма.

⁸ «Развлечение» Паскаля. Б. Паскаль (1623—1662) — французский философ и ученый, в своих «Мыслях» так писал о «развлечении»: «Люди не властны уничтожить смерть, горести, полное свое неведение, вот они и стараются не думать об этом и хотя бы таким образом обрести счастье... Развлечение — единственная наша утеха в горе и вместе с тем величайшее горе: мешая думать о нашей судьбе, оно незаметно ведет нас к гибели. Не будь у нас развлечения, мы ощутили бы такую томительную тоску, что постарались бы исцелить ее средством не столь эфемерным. Но развлечение

забавляет нас, и мы, не замечая этого, спешим к смерти». *Франсуа де Ларошфуко*. Максимы. *Влез Паскаль*. Мысли. *Жак де Лабрюйер*. Характеры. — М., 1974, с. 147—148.

⁹ «*Забота*» — термин из «Бытия и времени» М. Хайдеггера, характеризующий человеческое существование в целом. В заботе соединяются три структурных момента, модуса экзистенции, являющиеся и тремя измерениями времени: 1) устремленность за пределы своего существования, проект (будущее); 2) заброшенность в мир (прошлое); 3) падение в мир, растворение в повседневности (настоящее). Тема заботы и ранее неоднократно возникала в художественной литературе и философии в качестве универсальной характеристики человеческого бытия, например в виде «мрачной заботы» у Горация или в конце второй части «Фауста» Гете. Но у Хайдеггера забота стала соединять в себе все стороны существования. Такое пессимистическое видение человеческого удела подвергалось критике представителями религиозной философии, противопоставлявшими миру повседневной заботы надежду и веру. Французские философы-экзистенциалисты использовали термин «забота», но скорее метафорически, чем строго философски — для них оно не имело значения единства трех модусов времени. Сартр отрицает это единство — экзистенция («для-себя-бытие») являет собой непрерывный выход за собственные пределы, тогда как «в-себе-бытие» остается тождественным себе и неподвижным (ему принадлежит все прошлое). Камю вообще не ставит вопроса о временной структуре экзистенции.

¹⁰ *Аристотель*. Метафизика, IV, 8, 15—20. — Сочинения в 4 т. М., 1975, т. 1, с. 144.

¹¹ «*Познай самого себя*» *Сократа* — изречение «Познай самого себя», начертанное на храме Аполлона в Дельфах, по преданию, принадлежит не Сократу, а Хилону — одному из семи греческих мудрецов. Однако в истории философии оно связывается с учением Сократа — это изречение как бы определило направление его поисков истины, переход от умозрительной натурфилософии пред-

шественников Сократа к теории познания, логике, этике, человеческому самопознанию. Сократовское «я знаю, что ничего не знаю» означало ограничение человеческого разума в сравнении с божественной мудростью, но в то же самое время Сократ считал, что знание возвышает человека, уподобляет его богам. Рационализм Сократа, его стремление найти всему сущему соответствующее определение, по мнению Камю, суть «бесплодные игры с великими предметами», так как «вне всяких определений остается само сердце».

¹² *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Спб., 1913, с. 195. У Камю имеется пропуск в цитате, перевод несколько изменен.

¹³ Камю цитирует произведение С. Кьеркегора «Болезнь к смерти». Отрывок из данного произведения см.: Антология мировой философии. М., 1971, т. 3, с. 731—732.

¹⁴ *Шестов Лев* (1866—1938) —русский философ и писатель, с 1920 г. жил в Париже. Отгалкиваясь от идей Достоевского и Ницше, создал учение о трагической абсурдности человеческого существования, о независимости индивида от каких бы то ни было природных или социальных закономерностей, общезначимых истин или общеобязательных моральных норм. Философскому разуму Шестов противопоставляет божественное откровение.

¹⁵ *Шелер Макс* (1874—1928) —немецкий философ, один из основоположников философской антропологии, автор ряда работ по аксиологии, социологии знания и другим философским дисциплинам. Находился под влиянием феноменологии Гуссерля; в частности, использовал учение последнего об интуитивном созерцании сущностей (эйдосов) для обоснования своего религиозно-философского учения.

¹⁶ «Горький аристократизм Ибсена». *Ибсен Генрик* (1828—1906) — норвежский драматург, на творчество которого некоторое влияние оказали идеи Кьеркегора и Ницше. Камю имеет в виду, вероятно, пьесы «Бранд» и «Враг народа».

¹⁷ Гуссерль Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии — науки о феноменах сознания. Философия как «строгая наука» должна, по Гуссерлю, найти последние самоочевидные принципы, каковыми не могут быть догматические утверждения о мире в «естественной установке» сознания, характерной как для наивного реализма здравого смысла, так и для науки. Все эти утверждения сомнительны, изменчивы. Необходимо очистить сознание от всех утверждений о реальности — для этого Гуссерль предложил метод феноменологической редукции, то есть «взятия в скобки» всех суждений в «естественной установке». Результатом редукции является «чистое сознание», совокупность интенциональных актов, истинность которых не вызывает никаких сомнений. Учение Гуссерля об «усмотрении сущностей» многими чертами напоминало платоновский идеализм, особенно в ранних «Логических исследованиях», на которые ссылается Камю. С этим связана критика последнего — в феноменологии он видит род платонизма. Творчество Гуссерля, однако, оказало значительное влияние на философов-экзистенциалистов — Хайдеггера, Сартра, Мерло-Понти, использовавших феноменологический метод Гуссерля, но отвергнувших его трансцендентальный идеализм и учение о «чистых сущностях».

¹⁸ «*The time is out of joint*» («Порвалась, дней связующая нить»), — Шекспир. Гамлет, акт 1, сцена 5 (пер. Б. Пастернака).

¹⁹ Лойола Игнатий (1491?— 1556)—испанский дворянин, деятель контрреформации, основатель ордена иезуитов («Общества Иисуса»). Среди предписаний Лойолы в его «Духовных упражнениях» содержится и упоминаемое Камю «жертвоприношение интеллекта», ибо главной целью является абсолютное подчинение божественной воле, очищение души от страстей, гордыни своевольных помыслов. В педагогической практике иезуитов, в жизни монахов ордена это предписание превращалось в требование беспрекословного подчинения нижестоящих вышестоящим.

²⁰ «*Как писал аббат Галиани мадам д'Эпине*». Ф. Галиани (1728— 1787) — аббат, итальянский дипломат, экономист, пи-

сатель. Был секретарем посольства Неаполитанского королевства в Париже, где поддерживал связи с энциклопедистами. В экономических трудах («Деньги», «О торговле хлебом») подвергал критике теории физиократов. Наряду с другими литературными трудами получила известность его переписка с мадам д'Эпине (Луизой Тардьё д'Эскавель, 1726—1783), французской писательницей, покровительницей Ж. Ж. Руссо, принимавшей в своем салоне многих знаменитых людей века или переписывавшейся с ними.

²¹ *Бергсон* Анри (1859—1941) — французский философ, представитель философии жизни. В учении Бергсона сущность жизни непостижима для интеллекта, она улавливается лишь с помощью интуиции, которая отождествляется с «длительностью» — иначе говоря, интуиция есть постижение жизнью самой себя. Камю сравнивает феноменологию Гуссерля с интуитивизмом Бергсона, подчеркивая отличие феноменологии, которая не содержит каких бы то ни было метафизических утверждений: если у Бергсона имеется «сценарий», то есть космическое течение жизни («жизненный порыв»), то феноменолог Гуссерль берет подобные утверждения «в скобки», интенциональные акты сознания конституируют предмет познания.

²² *Плотин* (ок. 204/205—269/270) — древнегреческий философ, основатель неоплатонизма. Его философия оказала огромное влияние на христианское богословие. Камю подчеркивает связь платонизма и неоплатонизма с теологией, «приучение разума к духу вечности».

²³ *Эвридика* — в греческой мифологии жена Орфея, умершая от укуса змеи; за нею в Аид спускается Орфей, получает разрешение вывести Эвридику на землю, при условии, что он не взглянет на нее прежде, чем приведет в свой дом. Орфей нарушил запрет, по дороге оглянулся, и Эвридика осталась в царстве мертвых.

²⁴ *Гренье* Жан — учитель и друг Камю, преподаватель философии в лицее, оказал на Камю значительное идейное и личное влияние в начале 30-х гг. Ему посвящена книга Камю «Бунтующий человек» (1951).

²⁵ *Алэн* (псевдоним Эмиля Шартье, 1868—1951) — французский философ, оказал значительное влияние на ряд виднейших французских философов и писателей как своими философскими эссе, так и своей педагогической деятельностью.

²⁶ *Г-жа Ролан* (Жанна Мари Ролан де ла Платьер, 1754—1793) — супруга Ж. М. Ролана, крупного политического деятеля времен Великой французской революции, министра внутренних дел в правительстве жирондистов. Принимала активное участие в политической жизни, в ее салоне собирались ведущие представители партии жирондистов. Была казнена якобинцами.

²⁷ *Руссо* Жан Жак (1712—1778) — французский философ и писатель, представитель Просвещения. В «Рассуждении о начале и основаниях неравенства между людьми» Руссо противопоставляет цивилизации, испорченной частной собственностью, деньгами, насилием, угнетением, «естественное состояние» человека. Это послужило поводом для насмешек Вольтера, писавшего: «Никогда не было употреблено более ума на то, чтобы вселить в нас желание стать животными; хочется ходить на четвереньках, читая ваш труд. Однако вот уже более шестидесяти лет, как я потерял эту привычку и чувствую, что мне, к несчастью, не вернуться к ней; я оставляю этот естественный способ передвижения тем, кто более достоин его, чем вы и я».

²⁸ *Экклесиаст* — книга, входящая в состав Библии, авторство которой приписывается царю Соломону. Камю не принимает трактовки образа Дон Жуана, исповедующего философию смирения, мудрого спокойствия на склоне лет.

²⁹ *Турсо де Малина* (псевдоним Габриэля Тельеса, 1583—1648) — испанский драматург, автор более 400 комедий (до нас дошло 83). В 1600 г. принял монашеский постриг, что не мешало ему писать светские произведения и принимать участие в заседаниях Поэтической мадридской академии. Правда, в 1625 г. его едва не сослали в отдаленный монастырь за писание комедий, несовместимых с монашеским званием. Наибольшую известность получи-

ла пьеса «Севильский озорник, или Каменный гость», написанная предположительно между 1619 и 1623 гг. Впервые была напечатана в 1630 г. Образ Дон Хуана (Дон Жуана во французском произношении) привлекал к себе многих писателей и драматургов — Мольера, Пушкина, Гофмана, Кьеркегора и многих других.

³⁰ *Оскар Владислав де Любич-Милош* (1877—1939) — французский писатель и поэт литовского происхождения. Начиная как поэт-символист, позднее его творчество приобретает характер религиозного поиска Абсолюта, он пишет ряд мистических произведений. В пьесе «Мигель Маньяра» (1913) речь идет об одиноком, испытывающем раскаяние за содеянное, муки совести Дон Жуане.

³¹ *Обитатель Сириуса*. В «Микромегасе» Вольтера (1752) главным героем является Микромегас, обитатель Сириуса, который, обладая гигантскими размерами, рассматривает в микроскоп жителей Земли и с удивлением признает у них наличие разума, ведет с ними философскую беседу. Вводя образ инопланетянина, Вольтер дает нам возможность взглянуть на человечество как бы со стороны, посмеяться над философскими и теологическими предрассудками своего времени.

³² *Сигизмунд* — герой пьесы Кальдерона «Жизнь есть сон».

³³ *Протей* — в греческой мифологии морское божество, обладающее способностью принимать облик различных существ. Эта изменчивость облика, постоянные трансформации божества еще в древнегреческой философии привели к употреблению его имени для обозначения вечно обновляющейся, приобретающей многообразные формы материи. Часто этот образ использовался и как аллегория в искусстве.

³⁴ *Лекуврёр* Адриенна (1692—1730) — знаменитая французская актриса, исполнительница ролей в драмах Расина, Корнеля, Мольера.

³⁵ «*Завоевателя... смысл этого слова не зря изменился...*» — Камю имеет в виду роман А. Мальро «Завоеватели», где главный

герой романа, Гарин, принимающий активное участие в китайской революции, является воплощением той жизненной установки, о которой пишет Камю. Камю воспроизводит мироощущение и других героев романов Мальро — «Удел человеческий», «Надежда».

³⁶ *«Прометей, родоначальник, современных завоевателей».* Прометей в греческой мифологии — титан, благодетель человечества (по некоторым источникам и создатель людей из воды и земли). Согласно Эсхилу, «все искусства у людей от Прометеев», выкрывшего у богов огонь для людей, за что он был прикован к горам Кавказа и мучим орлом, клевавшим его печень. Миф о Прометее, герое-бунтаре, выступившем против богов, неоднократно воспроизводился в европейской литературе — в этом смысле он используется и Камю: «завоеватели» принимают участие в социальной революции, но в основании их действий лежит «метафизический бунт».

³⁷ *Гора Елеонская* — в евангелиях та гора, на которой находится Гефси-манский сад, где Иисус Христос молился, чтобы, если возможно, миновала его «чаша сия», куда предавший его Иуда приводит «множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и старейшин народных», чтобы арестовать Христа.

³⁸ *«Ему достаточно своей Абиссинии».* Имеется в виду французский поэт А. Рембо (1854—1891), который, будучи в расцвете сил и таланта, бросил поэтическое творчество и, стремясь заработать побольше, уехал в качестве торгового служащего в Абиссинию.

³⁹ *«Этика».* Речь идет о произведении Спинозы.

⁴⁰ *«В выпуске за декабрь 1876 года приведено рассуждение «логического самоубийцы».* Камю ошибается — это октябрьский выпуск «Дневника писателя» за 1876 г. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 т. Л., 1981, т. 23, с. 147—148.

⁴¹ *«Две цитаты могут проиллюстрировать полный метафизический переворот, приводящий писателя к совершенно иным от-*

кровениям. Так как рассуждения логического самоубийцы вызвали протесты критиков, в следующих выпусках «Дневника» он развивает свою мысль и заключает: «Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого (ибо без него следует самоубийство), то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно».

Цитата не совсем точна, слова в скобках («ибо без него следует самоубийство») являются переносом несколько измененного окончания предшествующей фразы: «Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собой самоубийство. Отсюда и обратное нравоучение моей октябрьской статьи: «Если убеждение в бессмертии так необходимо...» (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Л., 1982, т. 24, с. 49).

Таким образом, цитируемые Камю слова принадлежат октябрьскому выпуску, но они воспроизводятся и комментируются в декабрьском. Никакого «метафизического переворота» у Достоевского между октябрьским и декабрьским выпусками не было. Столь же неверно связывать это предполагаемое Камю изменение позиции с «протестами критиков». Критика, на которую отвечал Достоевский в декабре, имела вовсе не религиозный характер (подразумеваемый Камю) — Достоевский отвечал русским нигилистам с их «чугунными понятиями». Поэтому он развил те же самые мысли, что были в октябрьском выпуске, но уже в форме «нравоучения», которого он не дал ранее лишь потому, что ему «показалось стыдно предположить, даже в самом простодушном из читателей, столько простоты, чтобы он сам не догадался о подкладке статьи и цели ее, о нравоучении ее. Для меня самого цель была столь ясна, что я невольно предполагал, что она ясна для всякого» (там же, с. 46).

Эти фактические ошибки Камю не случайны. Они связаны с его желанием зачислить Достоевского в ряды философов и писателей — «абсурдистов», с тем отличием, что Достоевский непоследователен, совершает религиозный «скачок» в результате «метафизического переворота». Отсюда же стремление Камю отождествить

воззрения Достоевского с воззрениями таких его героев, как Кириллов и Иван Карамазов.

⁴² *Сизиф* — в греческой мифологии сын царя эолян Эола и Энареты. Камю воспроизводит ряд мифологических сказаний о Сизифе, но опускает то, что традиция рисовала Сизифа хитрым стяжателем, корыстолюбивым разбойником, который убивал путников, придавливая их огромным камнем (отсюда и наказание в Аиде). Камю отталкивался от другой традиции, которая, начиная с не дошедшей до нас трагедии Крития, изображала Сизифа героем богоборцем, противостоящим своей хитроумностью произволу богов.

⁴³ *Эдип* — в греческой мифологии царь фиванский, убивший по неведению своего отца и женившийся на собственной матери (см. прим. к «Будущему одной иллюзии» Фрейда). Узнав о содеянном, Эдип выкалывает себе глаза и странствует по Греции в сопровождении дочери — Антигоны. Камю пишет о «непомерной речи» Эдипа, говорящего «все хорошо», но эта трактовка образа Эдипа в драме Софокла «Эдип в Колоне» является по меньшей мере спорной.

⁴⁴ *Кафка* Франц (1883—1924) — австрийский писатель. Упоминаемые Камю роман-притча «Процесс» и рассказы «Превращение» и «В исправительной колонии» опубликованы по-русски в издании: *Кафка Ф.* Роман. Новеллы. Притчи. М., 1965. Роман «Замок» опубликован в журнале «Иностранная литература» (1988, № 1—3).

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ – ЭТО ГУМАНИЗМ

Я хотел бы выступить здесь в защиту экзистенциализма от ряда упреков, высказанных в адрес этого учения.

Прежде всего, экзистенциализм обвиняют в том, будто он призывает погрузиться в квиетизм отчаяния: раз никакая проблема вообще не разрешима, то не может быть и никакой возможности действия в мире; в конечном итоге это созерцательная философия, а поскольку созерцание роскошь, то мы вновь приходим к буржуазной философии. Таковы главным образом обвинения со стороны коммунистов.

С другой стороны, нас обвиняют в том, что мы подчеркиваем человеческую низость, показываем всюду гнусное, темное, липкое и пренебрегаем многим приятным и красивым, отворачиваемся от светлой стороны человеческой природы. Так, например, критик, стоящий на позициях католицизма, — г-жа Мерсье обвиняла нас в том, что мы забыли об улыбке ребенка. Те и другие упрекают нас в том, что мы забыли о солидарности людей, смотрим на человека как на изолированное существо; и это следствие того, что мы исходим, как заявляют коммунисты, из чистой субъективности, из картезианского «я мыслю», то есть опять-таки из такого момента, когда человек постигает себя в одиночестве, и это будто бы отрывает нам путь к солидарности с людьми, которые находятся вовне и которых нельзя постичь посредством *cogito*.

Со своей стороны христиане упрекают нас еще и в том, что мы отрицаем реальность и значение человеческих поступков, так как, уничтожая божественные заповеди и вечные ценности, не оставляем ничего, кроме произвола: всякому позволено поступать, как ему вздумается, и никто не может судить о взглядах и поступках других людей.

На все эти обвинения я постараюсь здесь ответить; именно поэтому я и озаглавил эту небольшую работу «Экзистенциализм — это гуманизм». Многих, вероятно, удивит, что здесь говорится о гуманизме. Разберем, какой смысл мы в него вкладываем. В любом случае мы можем сказать с самого начала, что под экзистенциализмом мы понимаем такое учение, которое делает возможной человеческую жизнь и которое, кроме того, утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность.

Основное обвинение, нам предъявляемое, состоит, как известно, в том, что мы обращаем особое внимание на дурную сторону человеческой жизни. Мне рассказывали недавно об одной даме, которая, обмолвившись грубым выражением, заявила в виде извинения: «Кажется, я становлюсь экзистенциалисткой». Следовательно, экзистенциализм уподобляют непристойности, а экзистенциалистов объявляют «натуралистами». Но, если мы действительно натуралисты, вызывает крайнее удивление, что мы можем пугать и шокировать в гораздо большей степени, чем натурализм в собственном смысле. Человек, относящийся терпимо к такому роману Золя¹, как «Земля», испытывает отвращение, читая экзистенциалистский роман; человек, ссылающийся на народную мудрость, — которая весьма пессимистична, — находит нас законченными пессимистами. И в то же время трезво рассуждают по поводу того, что «своя рубашка ближе к телу» или что «собака любит палку». Есть множество других общих мест, говорящих о том же самом: не следует бороться с установленной властью; против силы не пойдешь; выше головы не прыгнешь; любое не подкрепленное традицией действие — романтика; всякая попытка, не опирающаяся на опыт, обречена на неудачу, а опыт показывает, что люди всегда скатываются вниз, что для того, чтобы их удержать, нужно нечто твердое, иначе воцарится анархия. И, однако, те самые люди, которые пережевывают эти пессимистические поговорки, которые заявляют всякий раз, когда они видят какой-нибудь более или менее отвратительный поступок: «Да, таков человек!», и которые кормятся этими «реалистическими напевами», — эти же люди упрекают экзистенциализм в излишней мрачности, и притом так упрекают, что иногда спрашиваешь себя: не за то ли они им недовольны, что он,

наоборот, слишком оптимистичен? Что, в сущности, пугает в этом учении? Не тот ли факт, что оно дает человеку возможность выбора? Чтобы это выяснить, надо рассмотреть вопрос в строго философском плане. Итак, что такое экзистенциализм?

Большинству людей, употребляющих это слово, было бы очень трудно его разъяснить, ибо ныне, когда оно стало модным, экзистенциалистами стали объявлять и музыкантов, и художников. Один хроникер в «Кларте» тоже подписывается «Экзистенциалист». Слово приобрело такой широкий и пространственный смысл, что, в сущности, уже ничего равным счетом не означает. Похоже на то, что в отсутствие авангардного учения, вроде сюрреализма, люди, падкие на сенсации и жаждущие скандала, обращаются к философии экзистенциализма, которая, между тем, в этом отношении ничем не может им помочь. Ведь это исключительно строгое учение, меньше всего претендующее на скандальную известность и предназначенное прежде всего для специалистов и философов. Тем не менее можно легко дать ему определение.

Дело, впрочем, несколько осложняется тем, что существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса² и исповедующего католицизм Габриэля Марсея³; и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер⁴ и французские экзистенциалисты⁵, в том числе я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта. Как это, собственно, следует понимать?

Возьмем изготовленный человеческими руками предмет, например книгу или нож для разрезания бумаги. Он был сделан ремесленником, который руководствовался при его изготовлении определенным понятием, а именно понятием ножа, а также заранее известной техникой, которая предполагается этим понятием и есть, в сущности, рецепт изготовления. Таким образом, нож является предметом, который, с одной стороны, производится определенным способом, а с другой — приносит определенную пользу. Невозможно представить себе человека, который бы изготавливал этот нож, не зная, зачем он нужен. Следовательно, мы можем сказать, что у ножа его сущность, то есть сумма приемов и качеств,

которые позволяют его изготовить и определить, предшествует его существованию. И это обуславливает наличие здесь, передо мной, данного ножа или данной книги. В этом случае мы имеем дело с техническим взглядом на мир, согласно которому изготовление предшествует существованию.

Когда мы представляем себе бога-творца, то этот бог по большей части уподобляется своего рода ремесленнику высшего порядка. Какое бы учение мы ни взяли — будь то учение Декарта или Лейбница, — везде предполагается, что воля в большей или меньшей степени следует за разумом или, по крайней мере, ему сопутствует и что бог, когда творит, отлично себе представляет, что именно он творит. Таким образом, понятие «человек» в божественном разуме аналогично понятию «нож» в разуме ремесленника. И бог творит человека, сообразуясь с техникой и замыслом, точно так же, как ремесленник изготавливает нож в соответствии с его определением и техникой производства. Так же и индивид реализует какое-то понятие, содержащееся в божественном разуме.

В XVIII веке атеизм философов ликвидировал понятие бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Эту идею мы встречаем повсюду: у Дидро, Вольтера ⁶ и даже у Канта. Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся «человеческим» понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек — лишь частный случай общего понятия «человек». У Канта из этой всеобщности вытекает, что и житель лесов — естественный человек, и буржуа подводятся под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. Следовательно, и здесь сущность человека предшествует его историческому существованию, которое мы находим в природе ⁷.

Атеистический экзистенциализм, представителем которого являюсь я, более последователен. Он учит, что если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает: «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется.

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек — существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек — это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование.

Но когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. Слово «субъективизм» имеет два смысла, и наши оппоненты пользуются этой двусмысленностью. Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны — что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма. Когда мы говорим, что

человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло. То, что мы выбираем, — всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если, с другой стороны, существование предшествует сущности и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом. Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество. Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе — наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле, — то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество. Возьмем более индивидуальный случай. Я хочу, например, жениться и иметь детей. Даже если эта женитьба зависит единственно от моего положения, или моей страсти, или моего желания, то тем самым я вовлекаю на путь моногамии не только себя самого, но и все человечество. Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю; выбирая себя, я выбираю человека вообще.

Это позволяет нам понять, что скрывается за столь громкими словами, как «тревога», «заброшенность», «отчаяние». Как вы увидите, в них заложен чрезвычайно простой смысл. Во-первых, что понимается под тревогой? Экзистенциалист охотно заявит, что человек — это тревога. А это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности. Правда, многие не ведают никакой тревоги, но мы считаем, что эти люди прячут это чувство, бегут от

него. Несомненно, многие люди полагают, что их действия касаются лишь их самих, а когда им говоришь: а что, если бы все так поступали? — они пожимают плечами и отвечают: но ведь все так не поступают. Однако на самом деле всегда следует спрашивать: а что бы произошло, если бы все так поступали? От этой беспокоящей мысли можно уйти, лишь проявив некоторую нечестность (*mauvaise foi*). Тот, кто лжет, оправдываясь тем, что все так поступают, — не в ладах с совестью, так как факт лжи означает, что лжи придается значение универсальной ценности. Тревога есть, даже если ее скрывают. Это та тревога, которую Кьеркегор⁸ называл тревогой Авраама. Вы знаете эту историю. Ангел приказал Аврааму принести в жертву сына. Хорошо, если это на самом деле был ангел, который пришел и сказал: ты— Авраам и ты пожертвуешь своим сыном. Но каждый вправе спросить: действительно ли это ангел и действительно ли я Авраам? Где доказательства? У одной сумасшедшей были галлюцинации: с ней говорили по телефону и отдавали приказания. На вопрос врача: «Кто же с вами разговаривает?» — она ответила: «Он говорит, что он бог». Но что же служило ей доказательством, что это был бог? Если мне явится ангел, то откуда я узнаю, что это и на самом деле ангел? И если я услышу голоса, то что докажет, что они доносятся с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния? Что докажет, что они обращены именно ко мне? Действительно ли я предназначен для того, чтобы навязать человечеству мою концепцию человека и мой выбор? У меня никогда не будет никакого доказательства, мне не будет дано никакого знамения, чтобы в этом убедиться. Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой. Мне вовсе не обязательно быть Авраамом, и тем не менее на каждом шагу я вынужден совершать поступки, служащие примером для других. Для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все соотносят свои действия с его поступками. И каждый человек должен себе сказать: действительно ли я имею право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков? Если же он не говорит себе этого, значит, скрывает от себя свою тревогу.

Речь идет здесь не о том чувстве, которое ведет к квиетизму, к бездействию. Это — тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. Когда, например, военачальник берет на себя ответственность, отдавая приказ об атаке и посылая людей на смерть, то, значит, он решаете это сделать и, в сущности, принимает решение один. Конечно, имеются приказы свыше, но они слишком общи и требуют конкретного истолкования. Это истолкование исходит от него, и от этого истолкования зависит жизнь десяти, четырнадцати или двадцати человек. Принимая решение, он не может не испытывать какого-то чувства тревоги. Такая тревога знакома всем руководителям. Однако она не мешает им действовать, наоборот, составляет условие действия, так как предполагает, что рассматривается множество различных возможностей. И когда они выбирают одну, то понимают, что она имеет ценность именно потому, что она выбрана. Эта тревога, о которой толкует экзистенциализм, объясняется, кроме того, прямой ответственностью за других людей. Это не барьер, отделяющий нас от действия, но часть самого действия.

Говоря о «заброшенности» (излюбленное выражение Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы. Экзистенциализм противостоит той распространенной светской морали, которая желает избавиться от бога с минимальными издержками. Когда около 1880 года некоторые французские профессора пытались выработать светскую мораль⁹, они заявляли примерно следующее: «Бог — бесполезная и дорогостоящая гипотеза, и мы ее отбрасываем. Однако для того, чтобы существовала мораль, общество, мир культуры, необходимо, чтобы некоторые ценности принимались всерьез и считались существующими а priori. Необходимость быть честным, не лгать, не бить жену, иметь детей и т. д. и т. п. должна признаваться *априорно*. Следовательно, нужно еще немного поработать, чтобы показать, что ценности все же существуют как скрижали в умопостигаемом мире, даже если бога нет. Иначе говоря, ничто не меняется, если бога нет; и это — умонастроение всего того, что во Франции называют радикализмом. Мы сохраним те же нормы честности, прогресса, гуманности; только бог превратится в устаревшую гипотезу, которая спокойно, сама собой отомрет. Экзистенциалисты,

напротив, обеспокоены отсутствием бога, так как вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага а priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его мыслил. И нигде не записано, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать; и это именно потому, что мы находимся на равнине, и на этой равнине живут одни только люди.

Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то все дозволено». Это — исходный пункт экзистенциализма¹⁰. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек — это свобода.

С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой — в светлом царстве ценностей — у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всеисилие страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть — это всесокрушающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти. Экзистенциалист не считает также, что человек может получить на Земле помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир. По его мнению, человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему вздумается. Он считает, следовательно, что человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека. В одной своей замечательной статье Понж¹² писал: «Человек — это будущее человека». И это совершенно правильно. Но совершенно неправильно понимать это таким образом, что будущее предначертано свыше и известно богу, так как в подобном случае это уже

не будущее. Понимать это выражение следует в том смысле, что, каким бы ни был человек, впереди его всегда ожидает неизведанное будущее.

Но это означает, что человек заброшен. Чтобы пояснить на примере, что такое заброшенность, я сошлюсь на историю с одним из моих учеников, который пришел ко мне при следующих обстоятельствах. Его отец поссорился с его матерью; кроме того, отец склонялся к сотрудничеству с оккупантами. Старший брат был убит во время наступления немцев в 1940 году. И этот юноша с несколько примитивными, но благородными чувствами хотел за него отомстить. Мать, очень опечаленная полуизменой мужа и смертью старшего сына, видела в нем единственное утешение. Перед этим юношей стоял выбор: или уехать в Англию и поступить в вооруженные силы «Сражающейся Франции»¹³, что значило покинуть мать, или же остаться и помогать ей. Он хорошо понимал, что мать живет им одним и что его уход, а возможно и смерть, ввергнет ее в полное отчаяние. Вместе с тем он сознавал, что в отношении матери каждое его действие имеет положительный, конкретный результат в том смысле, что помогает ей жить, тогда как каждое его действие, предпринятое для того, чтобы отправиться сражаться, неопределенно, двусмысленно, может не оставить никакого следа и не принести ни малейшей пользы: например, по пути в Англию, проезжая через Испанию, он может на бесконечно долгое время застрять в каком-нибудь испанском лагере; может, приехав в Англию или в Алжир, попасть в штаб писарем. Следовательно, перед ним были два совершенно различных типа действия: либо конкретные и немедленные действия, но обращенные только к одному человеку, либо действия, направленные на несравненно более широкое общественное целое, на всю нацию, но именно по этой причине имеющие неопределенный, двусмысленный характер и, возможно, безрезультатные.

Одновременно он колебался между двумя типами морали. С одной стороны, мораль симпатии, личной преданности; с другой стороны, мораль более широкая, но, может быть, менее действенная. Нужно было выбрать одну из двух. Кто мог помочь ему сделать этот выбор? Христианское учение? Нет. Христианское учение говорит: будьте милосердны, любите ближнего, жертвуйте собою ради других, выбирайте самый трудный путь и т. д. и т. п. Но какой

из этих путей самый трудный? Кого нужно возлюбить, как ближнего своего: война или мать? Как принести больше пользы: сражаясь вместе с другими — польза не вполне определенная, или же — вполне определенная польза — помогая жить конкретному существу? Кто может решать здесь а priori? Никто. Никакая писаная мораль не может дать ответ. Кантианская мораль гласит: никогда не рассматривайте других людей как средство, но лишь как цель. Прекрасно. Если я останусь с матерью, я буду видеть в ней цель, а не средство. Но тем самым я рискую видеть средство в тех людях, которые сражаются. И наоборот, если я присоединюсь к сражающимся, то буду рассматривать их как цель, но тем самым рискую видеть средство в собственной матери.

Если ценности неопределенны и если все они слишком широки для того конкретного случая, который мы рассматриваем, нам остается довериться инстинктам. Это и попытался сделать молодой человек. Когда я встретился с ним, он сказал: «В сущности, главное — чувство. Мне следует выбрать то, что меня действительно толкает в определенном направлении. Если я почувствую, что достаточно люблю свою мать, чтобы пожертвовать ради нее всем остальным — жадной мести, жадной действия, приключений, то я останусь с ней. Если же, наоборот, я почувствую, что моя любовь к матери недостаточна, тогда мне надо будет уехать». Но как определить значимость чувства? В чем значимость его чувства к матери? Именно в том, что он остается ради нее. Я могу сказать: «Я люблю своего приятеля достаточно сильно, чтобы пожертвовать ради него некоторой суммой денег». Но я могу сказать это лишь в том случае, если это уже сделано мною. Я могу сказать: «Я достаточно люблю свою мать, чтобы остаться с ней», в том случае, если я с ней остался. Я могу установить значимость данного чувства лишь тогда, когда уже совершил поступок, который утверждает и определяет значимость чувства. Если же мне хочется, чтобы чувство оправдало мой поступок, я попадаю в порочный круг. С другой стороны, как хорошо сказал Андре Жид¹⁴, чувство, которое изображают, и чувство, которое испытывают, почти неразличимы. Решить, что я люблю свою мать, и остаться с ней или же разыграть комедию, будто я остаюсь ради матери, — почти одно и то же. Иначе говоря, чувство создается поступками, которые мы совершаем.

Я не могу, следовательно, обратиться к чувству, чтобы им руководствоваться. А это значит, что я не могу ни искать в самом себе такое истинное состояние, которое побудило бы меня к действию, ни требовать от какой-либо морали, чтобы она предписала, как мне действовать. Однако, возразите вы, ведь он же обратился за советом к преподавателю. Дело в том, что, когда вы идете за советом, например, к священнику, значит, вы выбрали этого священника и, в сущности, вы уже более или менее представляли себе, что он вам посоветует. Иными словами, выбрать советчика — это опять-таки решиться на что-то самому. Вот вам доказательство: если вы христианин, вы скажете: «Посоветуйтесь со священником». Но есть священники-коллорабационисты, священники-выжидатели, священники — участники движения Сопротивления. Так кого же выбрать? И если юноша останавливает свой выбор на священнике — участнике Сопротивления или священнике-коллорабационисте, то он уже решил, каким будет совет. Обращаясь ко мне, он знал мой ответ, а я могу сказать только одно: вы свободны, выбирайте, то есть изобретайте.

Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений. Католики возразят, что знаменья есть. Допустим, что так, но и в этом случае я сам решаю, каков их смысл. В плену я познакомился с одним примечательным человеком, иезуитом, вступившим в орден следующим образом. Он немало натерпелся в жизни: его отец умер, оставив семью в бедности; он жил на стипендию, получаемую в церковном учебном заведении, ему постоянно давали понять, что он принят туда из милости; он не получал многих почетных наград, которые как любят дети. Позже, примерно в 18 лет, он потерпел неудачу в любви и, наконец, в 22 года провалился с военной подготовкой — факт сам по себе пустяковый, но явившийся именно той каплей, которая переполнила чашу. Этот юноша мог, следовательно, считать себя полным неудачником. Это было знамение, но в чем заключался его смысл? Мой знакомый мог погрузиться в скорбь или отчаяние, но достаточно здраво рассудил, что это — знак, указывающий на то, что он не создан для успехов на мирском поприще, что ему назначены успехи в делах религии, святости, веры. Он увидел, следовательно, в этом перст божий и вступил в орден. Разве решение относительно

смысла знамения не было принято им самим, совершенно самостоятельно? Из этого ряда неудач можно было сделать совсем другой вывод: например, что лучше стать плотником или революционером. Следовательно, он несет полную ответственность за истолкование знамения. Заброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Заброшенность приходит вместе с тревогой.

Что касается отчаяния, то этот термин имеет чрезвычайно простой смысл. Он означает, что мы будем принимать во внимание лишь то, что зависит от нашей воли, или ту сумму вероятностей, которые делают возможным наше действие. Когда чего-нибудь хотя бы, всегда присутствует элемент вероятности. Я могу рассчитывать на то, что ко мне приедет друг. Этот друг приедет на поезде или на трамвае. И это предполагает, что поезд прибудет в назначенное время, а трамвай не сойдет с рельсов. Я остаюсь в области возможного; но полагаться на возможность следует лишь настолько, насколько наше действие допускает всю совокупность возможностей. Как только рассматриваемые мною возможности перестают строго соответствовать моим действиям, я должен перестать ими интересоваться, потому что никакой бог и никакое провидение не могут приспособить мир и его возможности к моей воле. В сущности, когда Декарт писал: «Побеждать скорее самого себя, чем мир»¹⁵, то этим он хотел сказать то же самое: действовать без надежды. Марксисты, с которыми я разговаривал, возражали: «В ваших действиях, которые, очевидно, будут ограничены вашей смертью, вы можете рассчитывать на поддержку со стороны других людей. Это значит рассчитывать, во-первых, на то, что другие люди делают для помощи вам в другом месте — в Китае, в России, и в то же время на то, что они сделают позже, после вашей смерти, для того чтобы продолжить ваши действия и довести их до завершения, то есть до революции. Вы даже должны на это рассчитывать, иначе вам нет морального оправдания». Я же на это отвечаю, что я всегда буду рассчитывать на товарищей по борьбе в той мере, в какой они участвуют вместе со мной в общей конкретной борьбе, связаны единством партии или группировки, действие которой я более или менее могу контролировать, — я состою в ней, и мне известно все, что в ней делается. И вот при таких условиях рассчитывать на единство и на волю этой партии — это все равно что

рассчитывать на то, что трамвай придет вовремя или что поезд не сойдет с рельсов. Но я не могу рассчитывать на людей, которых не знаю, основываясь на вере в человеческую доброту или заинтересованность человека в общественном благе. Ведь человек свободен, и нет никакой человеческой природы, на которой я мог бы основывать свои расчеты. Я не знаю, какая судьба ожидает русскую революцию. Я могу лишь восхищаться ею и взять ее за образец в той мере, в какой я сегодня вижу, что пролетариат играет в России роль, какой он не играет ни в какой другой стране. Но я не могу утверждать, что революция обязательно приведет к победе пролетариата. Я должен ограничиваться тем, что вижу. Я не могу быть уверен, что товарищи по борьбе продолжат мою работу после моей смерти, чтобы довести ее до максимального совершенства, поскольку эти люди свободны и завтра будут сами решать, чем должен быть человек. Завтра, после моей смерти, одни, может быть, решат установить фашизм, а другие окажутся такими трусами, что позволят им это сделать. Тогда фашизм станет человеческой истиной; и тем хуже для нас. Действительность будет такой, какой ее определит сам человек.

Значит ли это, что я должен предаться бездействию? Нет. Сначала я должен решить, а затем действовать, руководствуясь старой формулой: «Нет нужды надеяться, чтобы что-то предпринимать». Это не означает, что мне не следует вступать в ту или иную партию. Просто я, не питая иллюзий, буду делать то, что смогу. Например, я задаюсь вопросом: осуществится ли обобществление как таковое? Я об этом ничего не знаю, знаю только, что сделаю все, что будет в моих силах, для того, чтобы оно осуществилось. Сверх этого я не могу ни на что рассчитывать.

Квиетизм — позиция людей, которые говорят: другие могут сделать то, чего не могу сделать я. Учение, которое я излагаю, прямо противоположно квиетизму, ибо оно утверждает, что реальность — в действии. Оно даже идет дальше и заявляет, что человек есть не что иное, как его проект самого себя. Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь. Отсюда понятно, почему наше учение внушает ужас некоторым людям. Ведь у них зачастую

нет иного способа переносить собственную несостоятельность, как с помощью рассуждения: «Обстоятельства были против меня, я стою гораздо большего. Правда, у меня не было большой любви или большой дружбы, но это только потому, что я не встретил мужчину или женщину, которые были бы их достойны. Я не написал хороших книг, но это потому, что у меня не было досуга. У меня не было детей, которым я мог бы себя посвятить, но это потому, что я не нашел человека, с которым мог бы пройти по жизни. Во мне, стало быть, остаются в целостности и сохранности множество неиспользованных способностей, склонностей и возможностей, которые придают мне значительно большую значимость, чем можно было бы судить только по моим поступкам». Однако в действительности, как считают экзистенциалисты, нет никакой любви, кроме той, что создает саму себя; нет никакой «возможной» любви, кроме той, которая в любви проявляется. Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в произведениях искусства. Гений Пруста — это произведения Пруста ¹⁶. Гений Расина ¹⁷ — это ряд его трагедий, и кроме них ничего нет. Зачем говорить, что Расин мог бы написать еще одну трагедию, если он ее не написал? Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет. Конечно, это может показаться жестоким для тех, кто не преуспел в жизни. Но, с другой стороны, надо, чтобы люди поняли, что в счет идет только реальность, что мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как обманчивый сон, как рухнувшие надежды, как напрасные ожидания, то есть определить его отрицательно, а не положительно. Тем не менее, когда говорят: «Ты есть не что иное, как твоя жизнь», это не значит, что, например, о художнике будут судить исключительно по его произведениям; есть тысячи других вещей, которые его определяют. Мы хотим лишь сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков, что он есть сумма, организация, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки.

И в таком случае нас упрекают, по существу, не за пессимизм, а за упрямый оптимизм. Если нам ставят в упрек наши литературные произведения, в которых мы описываем вялых, слабых, трусливых, а иногда даже явно дурных людей, так это не только потому, что эти существа вялые, слабые, трусливые или дурные.

Если бы мы заявили, как Золя, что они таковы по причине своей наследственности, в результате воздействия среды, общества, в силу определенной органической или психической обусловленности, люди бы успокоились и сказали: «Да, мы таковы, и с этим ничего не поделаешь». Но экзистенциалист, описывая труса, полагает, что этот трус ответствен за собственную трусость. Он таков не потому, что у него трусливое сердце, легкие или мозг. Он таков не вследствие своей физиологической организации, но потому, что сам сделал себя трусом своими поступками. Не бывает трусливого темперамента. Темпераменты бывают нервическими, слабыми, как говорится, худосочными или полнокровными. Но слабый человек вовсе не обязательно трус, так как трусость возникает вследствие отречения или уступки. Темперамент - еще не действие. Трус определяется по совершенному поступку. То, что люди смутно чувствуют и что вызывает у них ужас, — это виновность самого труса в том, что он трус. Люди хотели бы, чтобы трусами или героями рождались.

Один из главных упреков в адрес моей книги «Дороги свободы»¹⁸ формулируется следующим образом: как можно делать героями столь дряблых людей? Это возражение несерьезно, оно предполагает, что люди рождаются героями. Собственно говоря, люди именно так и хотели бы думать: если вы родились трусом, то можете быть совершенно спокойны — вы не в силах ничего изменить и останетесь трусом на всю жизнь, что бы вы ни делали. Если вы родились героем, то также можете быть совершенно спокойны — вы останетесь героем всю жизнь, будете пить как герой, есть как герой. Экзистенциалист же говорит: трус делает себя трусом и герой делает себя героем. Для труса всегда есть возможность больше не быть трусом, а для героя — перестать быть героем. Но в счет идет лишь полная решимость, а не частные случаи или отдельные действия — они не захватывают нас полностью.

Итак, мы, кажется, ответили на ряд обвинений. Как видите, экзистенциализм нельзя рассматривать ни как философию квиетизма, ибо экзистенциализм определяет человека по его делам, ни как пессимистическое описание человека: на деле нет более оптимистического учения, поскольку судьба человека полагается в нем самом. Экзистенциализм — это не попытка отбить у человека охо-

ту к действиям, ибо он говорит человеку, что надежда лишь в его действиях, и единственное, что позволяет человеку жить, — это действие. Следовательно, в этом плане мы имеем дело с моралью действия и решимости. Однако на этом основании нас упрекают также и в том, что мы замуровываем человека в индивидуальной субъективности. Но и здесь нас понимают превратно.

Действительно, наш исходный пункт — это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. Не потому, что мы буржуа, а потому, что мы хотим иметь учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадеживают, не имея под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского *cogito* все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающееся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно.

Далее, наша теория — единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект. Всякий материализм ведет к рассмотрению людей, в том числе и себя самого, как предметов, то есть как совокупности определенных реакций, ничем не отличающейся от совокупности тех качеств и явлений, которые образуют стол, стул или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать царство человека как совокупность ценностей, отличную от материального царства. Но субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в *cogito* человек открывает не только самого себя, но и других людей. В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через «я мыслю» мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через

cogito, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом — как условие своего собственного существования. Он отдает себе отчет в том, что не может быть *каким-нибудь* (в том смысле, в каком про человека говорят, что он остроумен, зол или ревнив), если только другие не признают его таковым. Чтобы получить какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против» меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

Кроме того, если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования. Не случайно современные мыслители чаще говорят об условиях человеческого существования, чем о человеческой природе. Под ними они понимают, с большей или меньшей степенью ясности, совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме. Исторические ситуации меняются: человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным. Пределы не субъективны и не объективны, скорее, они имеют объективную и субъективную стороны. Объективны они потому, что встречаются повсюду и повсюду могут быть опознаны. Субъективны потому, что переживаемы; они ничего не представляют собой, если не пережиты человеком, который свободно определяет себя в своем существовании по отношению к ним. И хотя проекты могут быть различными, ни один мне не чужд, потому что все они представляют собой попытку преодолеть пределы, или раздвинуть их, или не признать их, или приспособиться к ним. Следовательно, всякий проект, каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью. Любой проект, будь то проект китайца, индейца или негра, может быть понят европейцем. Может быть понят — это значит,

что европеец 1945 года может точно так же идти от постигнутой им ситуации к ее пределам, что он может воссоздать в себе проект китайца, индейца или африканца. Любой проект универсален в том смысле, что понятен каждому. Это не означает, что данный проект определяет человека раз навсегда, а только то, что он может быть воспроизведен. Всегда можно понять идиота, ребенка, дикаря или иностранца, достаточно иметь необходимые сведения. В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно создается. Выбирая себя, я создаю всеобщее. Я создаю его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. Эта абсолютность выбора не ликвидирует относительности каждой отдельной эпохи. Экзистенциализм и хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, реализуя в то же время определенный тип человечества, — действия, понятного любой эпохе и любому человеку, и относительностью культуры, которая может явиться следствием такого выбора. Необходимо отметить вместе с тем относительность картезианства и абсолютность картезианской позиции. Если хотите, в этом смысле каждый из нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием.

Это, однако, не снимает полностью обвинения в субъективизме, которое выступает еще в нескольких формах. Во-первых, нам говорят: «Значит, вы можете делать что угодно». Это обвинение формулируют по-разному. Сначала нас записывают в анархисты, а потом заявляют: «Вы не можете судить других, так как не имеете оснований, чтобы предпочесть один проект другому». И, наконец, нам могут сказать: «Все произвольно в вашем выборе, вы отдаете одной рукой то, что вы якобы получили другой». Эти три возражения не слишком серьезны. Прежде всего, первое возражение — «вы можете выбирать что угодно» — неточно. Выбор возможен в одном направлении, но невозможно не выбирать.

Я всегда могу выбрать, но я должен знать, что даже в том случае, если ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю. Хотя это обстоятельство и кажется сугубо формальным, однако оно чрезвычайно важно для ограничения фантазии и каприза. Если верно, что, находясь в какой-то ситуации, например в ситуации, определяющей меня как существо, наделенное полом, способное находиться в отношениях с существом другого пола и иметь детей, я вынужден выбрать какую-то позицию, то, во всяком случае, я несу ответственность за выбор, который, обязывая меня, обязывает в то же время все человечество. Даже если никакая априорная ценность не определяет моего выбора, он все же не имеет ничего общего с капризом. А если кое-кому кажется, что это — та же теория произвольного действия, что и у А. Жида, значит, они не видят громадного различия между экзистенциализмом и учением Жида. Жид не знает, что такое ситуация. Для него действия обусловлены простым капризом. Для нас, напротив, человек находится в организованной ситуации, которою живет, и своим выбором он заставляет жить ею все человечество, и он не может не выбирать: он или останется целомудренным, или женится, но не будет иметь детей, или женится и будет иметь детей. В любом случае, что бы он ни делал, он несет полную ответственность за решение этой проблемы. Конечно, он не ссылается, осуществляя выбор, на предустановленные ценности, но было бы несправедливо обвинять его в капризе. Моральный выбор можно сравнить скорее с созданием произведения искусства. Однако здесь надо сразу же оговориться: речь идет отнюдь не об эстетской морали; наши противники столь недобросовестны, что упрекают нас даже в этом. Пример взят мною лишь для сравнения. Итак, разве когда-нибудь упрекали художника, рисующего картину, за то, что он не руководствуется априорно установленными правилами? Разве когда-нибудь говорили, какую он *должен* нарисовать картину? Ясно, что нет картины, которая была бы определена до ее написания, что художник живет созданием своего произведения и что картина, которая должна быть нарисована, — это та картина, которую он нарисует. Ясно, что нет априорных эстетических ценностей, но есть ценности, которые проявятся потом — в связи отдельных элементов картины, в отношениях между волей к творчеству и ре-

зультатом. Никто не может сказать, какой будет живопись завтра. О картинах можно судить, лишь когда они уже написаны. Какое отношение имеет это к морали? Здесь мы тоже оказываемся в ситуации творчества. Мы никогда не говорим о произвольности произведения искусства. Обсуждая полотно Пикассо, мы не говорим, что оно произвольно. Мы хорошо понимаем, что, рисуя, он создает себя таким, каков он есть, что совокупность его произведений включается в его жизнь.

Так же обстоит дело и в морали. Общим между искусством и моралью является то, что в обоих случаях мы имеем творчество и изобретение. Мы не можем решить a priori, что надо делать. Мне кажется, я достаточно показал это на примере того молодого человека, который приходил ко мне за советом и который мог звать к любой морали, кантианской или какой-либо еще, не находя там для себя никаких указаний. Он был вынужден изобрести для себя свой собственный закон. Мы никогда не скажем, что этот человек — решит ли он остаться со своей матерью, беря за основу морали чувства, индивидуальное действие и конкретное милосердие, или решит поехать в Англию, предпочитая жертвенность, — сделал произвольный выбор. Человек создает себя сам. Он не сотворен изначально, он творит себя, выбирая мораль; а давление обстоятельств таково, что он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию. Поэтому бессмысленно упрекать нас в произвольности выбора.

Во-вторых, нам говорят, что мы не можем судить других. Это отчасти верно, а отчасти нет. Это верно в том смысле, что всякий раз, когда человек выбирает свою позицию и свой проект со всей искренностью и полной ясностью, каким бы ни был этот проект, ему невозможно предпочесть другой. Это верно в том смысле, что мы не верим в прогресс. Прогресс — это улучшение. Человек же всегда находится лицом к лицу с меняющейся ситуацией, и выбор всегда остается выбором в ситуации. Моральная проблема ничуть не изменилась с тех пор, когда надо было выбирать между сторонниками и противниками рабовладения во время войны между Севером и Югом, вплоть до сегодняшнего дня, когда нужно голосовать за МРП¹⁹ или за коммунистов.

Но тем не менее судить можно, поскольку, как я уже говорил, человек выбирает, в том числе выбирает и самого себя, перед лицом других людей. Прежде всего можно судить, какой выбор основан на заблуждении, а какой на истине (это может быть не оценочное, а логическое суждение). Можно судить о человеке, если он нечестен. Если мы определили ситуацию человека как свободный выбор, без оправданий и без опоры, то всякий человек, пытающийся оправдаться своими страстями или придумывающий детерминизм, нечестен. Могут возразить: «Но почему бы ему не выбирать себя нечестно?» Я отвечу, что не собираюсь судить с моральной точки зрения, а просто определяю нечестность как заблуждение. Здесь нельзя избежать суждения об истине. Нечестность — это, очевидно, ложь, ибо утаивает полную свободу действия. В том же смысле можно сказать, что выбор нечестен, если заявляется, будто ему предшествуют некие предсуществующие ценности. Я противоречу сам себе, если одновременно хочу их установить и заявляю, что они меня обязывают. Если мне скажут: «А если я хочу быть нечестным?» — я отвечу: «Нет никаких оснований, чтобы вы им не были; но я заявляю, что вы именно таковы, тогда как строгая последовательность характерна лишь для честности». Кроме того, можно высказать моральное суждение. В каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного — свободы как основания всех ценностей. Это не означает, что он желает ее абстрактно. Это попросту означает, что действия честных людей имеют своей конечной целью поиски свободы как таковой. Человек, вступающий в коммунистический или революционный профсоюз, преследует конкретные цели. Эти цели предполагают наличие абстрактной воли к свободе. Но этой свободы желают в конкретном. Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае. Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы.

Конечно, свобода, как определение человека, не зависит от другого, но, как только начинается действие, я обязан желать вместе с моей свободой свободы других; я могу принимать в качестве

цели мою свободу лишь в том случае, если поставлю своей целью также и свободу других. Следовательно, если с точки зрения полной аутентичности²⁰ я признал, что человек — это существо, у которого существование предшествует сущности, что он есть существо свободное, которое может при различных обстоятельствах желать лишь своей свободы, я одновременно признал, что я могу желать и другим только свободы. Таким образом, во имя этой воли к свободе, предполагаемой самой свободой, я могу формулировать суждение о тех, кто стремится скрыть от себя полную беспричинность своего существования и свою полную свободу. Одних, скрывающих от себя свою полную свободу с помощью духа серьезности или ссылок на детерминизм, я назову трусами. Других, пытающихся доказать, что их существование необходимо, хотя даже появление человека на Земле является случайностью, я назову сволочью. Но трусов или сволочь можно судить лишь с точки зрения строгой аутентичности. Поэтому, хотя содержание морали и меняется, определенная форма этой морали универсальна. Кант заявляет, что свобода желает самой себя и свободы других. Согласен. Но он полагает, что формальное и всеобщее достаточно для конституирования морали²¹. Мы же, напротив, думаем, что слишком отвлеченные принципы терпят крах при определении действия. Рассмотрим еще раз пример с этим учеником. Во имя чего, во имя какой великой максимы морали мог бы он, по-вашему, с полным спокойствием духа решиться покинуть мать или же остаться с ней? Об этом никак нельзя судить. Содержание всегда конкретно и, следовательно, непредсказуемо. Всегда имеет место изобретение. Важно только знать, делается ли данное изобретение во имя свободы.

Рассмотрим два конкретных примера. Вы увидите, в какой степени они согласуются друг с другом и в то же время различны. Возьмем «Мельницу на Флоссе»²². В этом произведении мы встречаем некую девушку по имени Мэгги Тулливер, которая является воплощением страсти и сознает это. Она влюблена в молодого человека — Стефана, который обручен с другой, ничем не примечательной девушкой. Эта Мэгги Тулливер, вместо того чтобы легкомысленно предпочесть свое собственное счастье, решает во имя человеческой солидарности пожертвовать собой и отказаться от

любимого человека. Наоборот, Сансеверина в «Пармской обители»²³, считая, что страсть составляет истинную ценность человека, заявила бы, что большая любовь стоит всех жертв, что ее нужно предпочесть банальной супружеской любви, которая соединила бы Стефана и ту дурочку, на которой он собрался жениться. Она решила бы пожертвовать последней и добиться своего счастья. И, как показывает Стендаль, ради страсти она пожертвовала бы и собой, если того требует жизнь. Здесь перед нами две прямо противоположные морали. Но я полагаю, что они равноценны, ибо в обоих случаях целью является именно свобода. Вы можете представить себе две совершенно аналогичные по своим следствиям картины. Одна девушка предпочитает покорно отказаться от любви, другая — под влиянием полового влечения — предпочитает игнорировать прежние связи мужчины, которого любит. Внешне эти два случая напоминают только что описанные. И тем не менее они весьма от них отличаются. Сансеверина по своему отношению к жизни гораздо ближе к Мэгги Тулливер, чем к такой беззаботной алчности.

Таким образом, вы видите, что второе обвинение одновременно и истинно, и ложно. Выбирать можно все, что угодно, если речь идет о свободе решать.

Третье возражение сводится к следующему: «Вы получаете одной рукой то, что даете другой», то есть ваши ценности, в сущности, несерьезны, поскольку вы их сами выбираете. На это я с глубоким прискорбием отвечаю, что так оно и есть; но уж если я ликвидировал бога-отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности. Нужно принимать вещи такими, как они есть. И, кроме того, сказать, что мы изобретаем ценности, — значит утверждать лишь то, что жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл. Тем самым вы обнаруживаете, что есть возможность создать человеческое сообщество.

Меня упрекали за сам вопрос: является ли экзистенциализм гуманизмом. Мне говорили: «Ведь вы же писали в «Тошноте»²⁴, что гуманисты не правы, вы надсмелись над определенным типом гуманизма, зачем теперь к нему, возвращаться?» Действительно,

слово «гуманизм» имеет два совершенно различных смысла. Под гуманизмом можно понимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую ценность. Подобного рода гуманизм имеется у Кокто²⁵, например, в его рассказе «В 80 часов вокруг света», где один из героев, пролетая на самолете над горами, восклицает: «Человек поразителен!» Это означает, что лично я, не принимавший участия в создании самолетов, могу воспользоваться плодами этих изобретений и что лично я — как человек — могу относить на свой счет и ответственность, и почести за действия, совершенные другими людьми. Это означало бы, что мы можем оценивать человека по наиболее выдающимся действиям некоторых людей. Такой гуманизм абсурден, ибо только собака или лошадь могла бы дать общую характеристику человеку и заявить, что человек поразителен, чего они, кстати, вовсе не собираются делать, по крайней мере, насколько мне известно. Но нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек. Экзистенциализм освобождает его от всех суждений подобного рода. Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен. И мы не обязаны думать, что есть какое-то человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта. Культ человечества приводит к замкнутому гуманизму Конта и — стоит сказать — к фашизму²⁶. Такой гуманизм нам не нужен.

Но гуманизм можно понимать и в другом смысле. Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности — в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в человеческом мире, — и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он

будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление.

Из этих рассуждений видно, что нет ничего несправедливее выдвинутых против нас возражений. Экзистенциализм — это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он вовсе не пытается свергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние — его исходный пункт. Экзистенциализм — не такой атеизм, который растрчивает себя на доказательства того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка зрения. Это не значит, что мы верим в существование бога, — просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм — это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися.

ПРИМЕЧАНИЯ

Ж. П. САРТР ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ – ЭТО ГУМАНИЗМ

Жан Поль Сартр родился 21 июня 1905 г. в Париже. Детские и юношеские годы будущего философа и писателя были описаны им самим в автобиографическом произведении «Слова» (русский перевод: *Сартр Ж. П.* Слова. М., 1966). Закончив привилегированное высшее учебное заведение Эколь Нормаль, отслужив положенный срок в армии, Сартр преподает философию в лицее в Гавре. В 1933—1934 гг., находясь на стажировке в Берлине, он знакомится с феноменологией Эдмунда Гуссерля и получает представление об экзистенциализме Мартина Хайдеггера (основательное знакомство с трудами этого мыслителя состоялось только в конце 30-х гг.).

Уже первые работы Сартра показывали, в каком направлении он намеревался развивать феноменологию Гуссерля. В «Трансцендентности Эго» (1934), «Воображении» (1936), «Эскизе теории эмоций» (1939), «Воображаемом» (1940) Сартр подвергает критике трансцендентальный идеализм и развивает учение о ничем не детерминированном, спонтанном творчестве экзистенции. Сартр отрицает применимость научных методов при исследовании человеческой психики, критикует натурализм в психологии (включая и психоаналитическое учение о бессознательном). В романе «Тошнота» (1938) и в сборнике рассказов «Стена» (1939) уже присутствуют отдельные тезисы экзистенциализма Сартра.

Работу над фундаментальным трактатом «Бытие и ничто» прервала война. Сартр был мобилизован и после полугода участия в «странной войне» попал в плен. Умело изобразив тяжелое заболевание, он вышел из лагеря и начал преподавать философию в парижском лицее, принимал участие в движении Сопротивления. В годы оккупации он завершает «Бытие и ничто» (1943), у него

складывается целостная концепция человеческого существования. В той или иной мере это учение о человеке раскрывается в художественных образах романов Сартра («Дороги свободы», т. 1—3, 1945—1949) и его пьес: «Мухи» (1943), «За закрытой дверью» (1945), «Мертвые без погребения» (1946), «Грязные руки» (1948), «Дьявол и господь бог» (1951), «Затворники Альтоны» (1960) и др. На основе предложенного в «Бытии и ничто» метода экзистенциального психоанализа Сартр пишет исследования о творчестве Бодлера, Жене, Флобера.

В 1960 г. выходит первый том «Критики диалектического разума». В предисловии к этой работе Сартр писал: «Я считаю марксизм непреходящей философией нашего времени»; собственный «экзистенциализм» он рассматривал как дополнение марксистской теории общества.

С середины 40-х гг. Сартр принимает активное участие в политической жизни Франции. В конце 40 — начале 50-х гг. он пытался основать партию, которая должна была выражать интересы и настроения левой интеллигенции. В 1952 г. Сартр публикует статью «Коммунисты и мир», в это время начинается его сотрудничество с французскими коммунистами (неоднократно прерывавшееся и противоречивое). Сартр дважды приезжал в СССР, поддерживал революцию на Кубе, выступал против французских колониальных войн во Вьетнаме и в Алжире, против американской войны во Вьетнаме.

После майских событий 1968 г. Сартр поддерживает различные левозэкстремистские группировки, становится редактором маоистского журнала «Дело народа», подвергает критике коммунистические партии за «оппортунизм». В 1974 г. выходит книга «Бунт — дело правое». Сартр был одним из основателей и главным редактором леворадикальной газеты «Либерасьон».

В 1964 г. Сартр отказался от присужденной ему Нобелевской премии по литературе. Многие его работы остались незаконченными и вышли после смерти автора (15 апреля 1980 г.): второй том «Критики диалектического разума», «Тетради о морали», сценарий фильма о Фрейде и др.

Работа «Экзистенциализм — это гуманизм» вышла в 1946 г., это текст лекции, прочитанной Сартром. В ней он излагает основные

тезисы своего трактата «Бытие и ничто», хотя в известной мере пересматривает односторонне негативную концепцию свободы. В том же году появились его статья «Картезианская свобода» и очерк «Материализм и революция», в которых идеи лекции «Экзистенциализм — это гуманизм» получают дальнейшее развитие.

Перевод выполнен А. А. Саниным по изданию: *Sartre J. — P. L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Editions Nagel, 1946.

¹ *Золя* Эмиль (1840—1902) — французский писатель. Принимал активное участие в культурной и политической жизни (дело Дрейфуса). В соответствии со своей теорией «экспериментального романа» написал 20 томов генеалогии «Ругон-Маккары. Естественная и социальная история одной семьи в эпоху Второй империи». Золя стремился с помощью методов психологии и физиологии показать механизмы, управляющие жизнью его героев. В романе «Земля», посвященном повседневной жизни французских крестьян, много натуралистических сцен, поведение и мышление героев романа определяется физиологическими потребностями, инстинктами.

² *Ясперс* Карл (1883—1969) — немецкий философ-экзистенциалист. Начиная свою научную и педагогическую деятельность как психиатр, является автором работы «Общая психопатология» (первое издание 1913 г.). В 20—30-е гг. создает свой вариант экзистенциальной философии. Философствовать для Ясперса — значит не заниматься системосозидательством, но высвечивать положение человека в мире. В «пограничных ситуациях» (болезнь, страдание, вина, смерть) человеку открывается его конечность, но одновременно и его связь с бытием. Основные категории философии Ясперса — свобода, историчность, коммуникация. Помещенная в мир исторического становления, экзистенция абсолютно свободна; человек выбирает, «создает себя» независимо от какой бы то ни было внешней детерминации. Бытие в учении Ясперса предстает как: 1) предметное бытие; 2) экзистенция, или свободное, необъективируемое человеческое существование; 3) трансценденция, или «всеобъемлющее» как рационально непостижимый предел всякого бытия и мышления. Перед лицом предметного бытия

мышление есть «ориентация в мире»; перед лицом экзистенции мышление предстает как ее «высветление»: мышление перед лицом трансценденции является попыткой выразить невыразимое с помощью «шифров». Отношение к трансценденции определяется Ясперсом как философская вера. Соотнесенность экзистенции с трансценденцией осуществляется в акте коммуникации, то есть личностного общения в «истине». Трансценденция непостижима, поэтому для достижения ее необходим рационально не осмысливаемый «скачок». Он происходит в пограничной ситуации, когда человек стоит перед лицом «ничто» и испытывает «крушение». Тогда мир и все сущее ниспровергается и исчезает, становится свободным духовный взгляд на бытие. Хотя Ясперс отвергал догматическое богословие, его «теистический экзистенциализм» непосредственно связан с христианским вероисповеданием.

³ *Марсель* Габриэль Оноре (1889—1973) — французский философ и драматург, представитель «христианского экзистенциализма», или «христианского сократизма», как он начал называть свое учение после осуждения экзистенциализма в папской энциклике 1950 г. В центре внимания Марселя находились такие темы, как конкретность человеческого существования, диалог с другим, противопоставление двух главных сфер: бытия и обладания. Подвергая критике Сартра и других экзистенциалистов-атеистов, Марсель писал о надежде и встрече человека с богом в вере. Основные произведения: «Метафизический журнал» (1927), «Быть и иметь» (1935), *Homo Viator* (1946), «Мистерия бытия» (1951).

⁴ *Хайдеггер* Мартин (1889—1976) — немецкий философ-экзистенциалист. В трактате «Бытие и время» (1927) ставит центральный для всех своих последующих работ вопрос о смысле бытия. В первый период творчества пытался решить этот вопрос путем феноменологического рассмотрения человеческого существования («здесь-бытия»), поскольку лишь ему бытие «открыто». Онтологическую основу человеческого существования Хайдеггер видит во временности, конечности человека, его «заброшенности» в мир. Поэтому время становится самой существенной характеристикой бытия. Три модуса времени (прошлое, настоящее

и будущее) образуют три структурных элемента существования как «заботы». Подлинно человек существует лишь в том случае, если господствующим является модус будущего, если человек активно выбирает самого себя, выходит за собственные пределы. Перевес настоящего приводит к растворенности в мире повседневности, безличности. Поскольку человек конечен, то подлинное существование есть «бытие-к-смерти»: открытым бытию человек становится перед лицом «ничто». В середине 30-х гг. в творчестве Хайдеггера наступает поворот, он отходит от экзистенциалистски-личностного рассмотрения бытия, возникает учение о языке как «доме бытия». Хайдеггер подвергает критике всю европейскую философскую традицию, полагая, что начиная с Платона и Аристотеля она является прогрессирующим «забвением бытия». Он отвергает экзистенциализм как метафизическое и субъективистское учение, ведет полемику с Сартром («Письмо о гуманизме»).

⁵ Французские экзистенциалисты-атеисты, о которых пишет Сартр, это А. Мальро, А. Камю, М. Мерло-Понти, ученики и последователи Сартра (С. де Бовуар и др.), группировавшиеся вокруг журнала «Тан модерн».

⁶ *Дидро* Дени (1713—1784) — французский философ-материалист, писатель, теоретик искусства, организатор и редактор «Энциклопедии». В философских произведениях отвергал идеализм и дуализм, считал материю единственной субстанцией, причина существования которой находится в ней самой. Стремясь преодолеть господствовавшее механистическое понимание природы, Дидро писал о вечном движении, саморазвитии природы, предвосхитил некоторые положения эволюционизма. Рассматривал сознание как свойство высокоорганизованной материи. От деизма в ранних произведениях перешел на позиции последовательного атеизма.

Вольтер (наст. имя Франсуа Мари Аруэ, 1694—1778) — французский писатель, философ, историк, публицист эпохи Просвещения. В своих художественных и публицистических произведениях подвергал критике феодальные отношения, деспотизм, католическую церковь, выступал против религиозного фанатизма, нетерпимости,

ханжества. В философских трудах отстаивал деизм, но многие положения его философии близки материализму: признавал объективное существование материи, ее вечное движение, детерминированность природных и общественных явлений; считал сознание атрибутом материи.

⁷ Сартр имеет в виду характерные для философов эпохи Просвещения представления о «естественном состоянии», о неизменности природы человека и вытекающих из нее правах человека («естественное право»). В «Антропологии с прагматической точки зрения» Канта также рассматриваются присущие всему человеческому роду черты — в этом смысле и у него «сущность человека предшествует историческому существованию». Сартр отвлекается здесь от немаловажных различий в понимании человека Кантом и французскими просветителями.

⁸ *Кьеркегор* Серен (1813—1855) — датский философ, теолог, писатель. Являлся предтечей европейского экзистенциализма. Критикуя Гегеля за растворение человеческой индивидуальности в истории мирового духа, Кьеркегор противопоставлял объективной диалектике Гегеля свою субъективную диалектику. Ее целью является постижение экзистенции в ее конкретности. На жизненном пути человека Кьеркегор различает три стадии — эстетическую, этическую, религиозную. Для перехода от этической стадии к религиозной необходим иррациональный «скачок». Религиозная вера понимается им как парадоксальное, алогичное переживание одновременно и неповторимости собственной экзистенции, и безмерности бога; полной свободы человека, выбирающего самого себя, и абсолюта, перед лицом которого индивид испытывает «страх и трепет». Кьеркегор подверг резкой критике либеральное протестантское богословие и тем самым оказал значительное влияние на ряд направлений современной теологической мысли.

Библейское сказание об Аврааме рассматривается Кьеркегором как пример «телеологического отстранения этического», то есть «скачка», перехода от этической стадии к религиозной. Испытывая веру Авраама, бог требует: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдешь в землю Мориа, и там

принеси его во всеожжение...» (Быт. 22:2). Лишь в последнее мгновение, когда Авраам поднял руку с ножом, ангел останавливает его. По Кьеркегору, Авраам «действует в силу абсурда, поскольку это тот самый абсурд, по которому он как индивид выше общего». Если Авраам начнет размышлять, то поставит веру под сомнение, сочтет требование бога соблазном, откажется от преступного с точки зрения этики действия. Мышление, этические требования принадлежат общему, тогда как вера является парадоксом. Необъяснимо, как Авраам пришел к парадоксу веры, необъяснимо и то, что он продолжает находиться в нем. «Если это не так в случае с Авраамом, то он даже не трагический герой, но убийца. Продолжать называть его отцом веры, говорить об этом людям, которые не заботятся ни о чем, кроме слов, бессмысленно». Вывод Кьеркегора: вера есть чудо, и вера есть страсть, она лежит за пределами всеобщих категорий мышления и этических норм. Сартр сводит «тревогу Авраама» к чувству личной ответственности в акте выбора, который также оказывается за пределами этических ценностей: выбранная возможность «имеет ценность именно потому, что выбрана».

⁹ *«Когда около 1880 г. некоторые французские профессора пытались выработать светскую мораль...»* Речь идет об университетской философии в условиях конфликта между III республикой и католической церковью. После смещения с поста президента маршала Мак-Магона (1879) была провозглашена «светская, демократическая и парламентская республика». Хотя окончательное отделение церкви от государства произошло только в 1905 г., уже в 80-е гг. прошлого века наблюдалась конфронтация республики с католической церковью, в частности, в связи с реформой системы образования. В этих условиях университетская философия, оставаясь идеалистической и даже спиритуалистической, противопоставляла светскую мораль церковному учению, автономную моральную личность — божественному откровению. С точки зрения Сартра, принципиальной разницы между религиозной моралью и светской буржуазной моралью нет: социальные нормы, этические предписания и идеалы в обоих случаях навязываются человеку извне, только на место бога буржуазия поставила выгодный ей социальный порядок.

¹⁰ «Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то все дозволено». Слова принадлежат герою романа «Братья Карамазовы» Ивану Карамазову, а не самому Достоевскому, который был решительным противником этического релятивизма и нигилизма, подвергая их резкой критике с позиций религиозного мировоззрения. На Западе Достоевского часто записывают в предтечи экзистенциализма, поскольку во многих его романах («Записки из подполья», «Бесы», «Братья Карамазовы» и др.) поднимаются те же, что в экзистенциальной философии, проблемы. Особую значимость для представителей французского атеистического экзистенциализма имели суждения и судьбы таких героев романов Достоевского, как Кириллов, Ставрогин, Иван Карамазов (см. примечания к «Мифу о Сизифе» А. Камю).

¹¹ *Детерминизм* (от лат. *determinate* — определяю) — философское учение об объективной закономерности явлений, о взаимосвязи и причинной обусловленности всех явлений природы и общества. Как и все представители экзистенциализма, Сартр является индетерминистом, то есть отвергает обусловленность человеческих поступков внешними причинами.

¹² *Понж* Франсис (род. в 1899) — французский поэт, для творчества которого характерно стремление ответить на «вызов, который бросают нам вещи», очистить язык поэзии от условностей, личных переживаний созерцающего мир поэта. Окружающий нас мир должен быть постигнут как бы заново, впервые, так, словно вещи могут обнаружить себя сами, без вмешательства сознания человека, независимо от накопленных человечеством культурных навыков, установок, привычек. Сартр рассматривал поэзию Понжа как родственную по духу экзистенциалистской философии, имея в виду проводимое им самим разделение «для-себя-бытия», то есть отождествленного с «ничто», с «дырой в бытии» сознания, и «в-себе-бытия», то есть мира вещей, к которому относятся и все чувственно воспринимаемые качества.

¹³ «Вооруженные силы «Сражающейся Франции». «Сражающаяся Франция» (первоначально «Свободная Франция») — основанная в 1940 г. в Лондоне политическая и военная организа-

ция. Возглавлялась генералом Ш. де Голлем. Вооруженные силы «Сражающейся Франции» представляли собой те войска, которые после капитуляции Франции в июне 1940 г. продолжали войну против фашистской Германии. Первоначально состояли из эвакуированных из-под Нарвика частей и добровольцев, а с 1943 г. к ним присоединяются французские части в Северной Африке. Через «Национальный совет» с 1943 г. осуществлялась координация деятельности сил Сопротивления в самой Франции.

¹⁴ *Жид* Андре (1869—1951) — французский писатель, лауреат Нобелевской премии (1947). Прославлял индивидуалистическое бунтарство; в ряде романов выступает как непримиримый критик буржуазной цивилизации. Будучи убежденным в том, что бога нет, считал целью человека поиск бога.

¹⁵ *Декарт писал: «побеждать скорее самого себя, чем мир».* Одно из правил нравственности Декарта: «Моим третьим правилом было стремиться всегда побеждать скорее самого себя, чем судьбу, и менять скорее свои желания, чем порядок мира, и вообще приучать себя к мысли, что нет ничего такого, что было бы целиком в нашей власти, кроме наших мыслей, так что после того, как мы сделали все, что могли, в отношении внешних для нас вещей, все то, что нам не удалось, является для нас уже абсолютно невозможным» (*Декарт Р.* Рассуждение о методе. Избранные произведения. М., 1950, с. 277).

¹⁶ *Пруст* Марсель (1871 —1922) — французский писатель, автор цикла романов «В поисках утраченного времени», один из основоположников модернизма в литературе XXв. Импрессионистское описание внутренней жизни сознания, потока впечатлений, переживаний уходящего, утрачиваемого времени — таковы основные черты стиля Пруста. Ценным и единственно реальным становится поток сознания, неуловимые и мимолетные впечатления, тогда как сюжет, действия героев отходят на второй план. Поскольку для экзистенциализма характерен интерес к спонтанной деятельности сознания, можно говорить о косвенном влиянии на него Пруста.

¹⁷ *Расин Жан* (1639—1699) — французский поэт, драматург. Один из виднейших представителей классицизма, автор знаменитых трагедий «Андромаха», «Британию», «Баязет», «Митридат», «Ифигения в Авлиде», «Федра» и др.

¹⁸ «*Дороги свободы*» (1945—1949) — незавершенная тетралогия Сартра, романы «Век разума», «Отсрочка», «Смерть в душе». Отрывки неоконченного четвертого тома были опубликованы в журнале «Тан модерн» в 1949 г. В первых двух романах дается картина предвоенной Франции, в третьем описывается поражение 1940 г. и начало Соппротивления. Основные положения экзистенциалистской философии Сартра, прежде всего его учение о свободе, подлинности и неподлинности человеческого существования, воплощаются в характере и поступках основных героев тетралогии.

¹⁹ *М. Р. П.* (M. R. P.) — сокращенное название французской политической партии — Народно-республиканское движение. Основана в ноябре 1944 г. как умеренно правая партия христианско-демократической ориентации. Вместе с коммунистами и социалистами входила в первое послевоенное правительство (1946—1947 гг.). Одна из основных партий IV Республики. Потеряла влияние во второй половине 50-х гг. В результате раскола часть партии влилась в голлистский Союз демократов за V Республику. Другая часть, руководимая Ж. Леканюэ, образовала в 1966 г. Демократический центр, являющийся одной из главных партий, входящих в «Союз за французскую демократию».

²⁰ *Аутентичность* — подлинность человеческого существования, противопоставляемая философами-экзистенциалистами «неаутентичности», понимаемой как подчинение предзаданным определениям, потеря самого себя, подчинение «диктатуре публичности». Любые формы социального существования, коллективного действия объявляются неаутентичными. По мнению Сартра, неподлинно существующий человек пребывает в «дурной вере», у него нечистая совесть, так как он перекладывает ответственность за свои поступки на природные или социально-исторические закономерности. Аутентичность, напротив, означает свободное становление, отрицание

любой наличной действительности, спонтанный выход за собственные пределы, полноту ответственности за свои действия.

²¹ «Кант полагает, что формального и всеобщего достаточно для конструирования морали». Этическое учение великого немецкого философа И. Канта (1724—1804) является исходным пунктом экзистенциалистской этики. Кант отделил этику как науку о должном от причинно обусловленных событий внешнего мира. Как «вещь-в-себе» человек наделен свободой воли, его поступки не зависят от какой бы то ни было детерминации, характерной для мира явлений. Этика Канта имеет формальный характер, то есть поступок оценивается независимо от материальных обстоятельств (желаний, интересов, стремлений к пользе или любви к ближнему). Поступок морален, если соответствует категорическому императиву: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу всеобщего законодательства» (*Кант И.* Критика практического разума. — Соч., М., 1965, т. 4 (1), с. 347). Таков универсальный для любого разумного существа закон морали. С точки зрения Сартра, каждый человек находится в неповторимой жизненной ситуации, нет никаких всеобщих законов нравственности, выбор осуществляется им на свой страх и риск. Подчинение каким бы то ни было внешнеположенным для самого человека нормам Сартр считает признаком неаутентичного существования. Однако эта позиция ведет к этическому релятивизму, к «все дозволено», и у Сартра можно обнаружить положения, приближающие его учение к кантовскому. По Канту, в другом разумном существе нужно видеть не только средство, но также и цель. Согласно Сартру, совершая свободный акт выбора, мы должны видеть в свободе другого цель саму по себе, то есть выбирать мир таким, каким мы желали бы, чтобы его выбирали и все другие люди. Однако у Канта всеобщность обеспечивается постулатами о существовании свободы воли, бессмертия, бога, тогда как у Сартра данная позиция в принципе не имеет оснований.

²² «Мельница на Флоссе» (1860, т. 1—3) — социально-психологический роман Дж. Элиот (псевдоним американской писательницы Мэри Энн Эванс, 1819—1880).

²³ *«Пармская обитель»* (1839)— роман Стендаля (1783—1842, наст. имя Анри Бейль), выдающегося французского писателя, автора романов *«Арманс»*, *«Красное и черное»*, *«Люсьен Левей»* (*«Красное и белое»*), в которых дается широкая картина французского общества первой половины XIX в.

²⁴ *«Тошнота»* — первый роман Сартра (1938), в котором в яркой художественной форме изложены основные положения экзистенциализма. Герой романа, Антуан Рокантен, испытывает «тошноту», возникающую при столкновении сознания с бытием («для-себя-бытия» с «в-себе-бытием» — на языке трактата Сартра *«Бытие и ничто»*). Само по себе сознание прозрачно, тогда как бытие «плотно», непроницаемо, неделимо. Но в результате их взаимодействия возникает область «вязкого», «слизи», «слякоти» — т. е. человеческой повседневной жизни. Наряду с разоблачением удушающей атмосферы провинциального города, буржуазных ценностей, в романе проводится резкая критика традиционного (христианского или социалистического) гуманизма. Если в *«Тошноте»* гуманизм вообще рассматривался как порождение нечистой совести («дурной веры»), как лицемерие, то в 40-е гг. подлинным гуманизмом был объявлен экзистенциализм. Отсюда ссылка Сартра на свое раннее произведение, в котором вопрос о гуманизме решался иначе.

²⁵ *Кокто* Жан (1889—1963) — французский писатель, художник, кинематографист.

²⁶ *«...человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта. Культ человечества приводит к замкнутому гуманизму Конта и — стоит сказать — к фашизму»*. *Конт* Огюст (1798—1857) — французский философ, основоположник позитивизма. В *«Системе позитивной политики»* провозгласил новую «религию человечества», попытался создать «культ человека», а его последователи даже создали соответствующую церковную организацию. Хотя учение Конта о «социальном порядке» имело консервативный характер, сартровское сравнение социального учения Конта с фашизмом исторически неправомерно.

ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ К ТЕКСТАМ

Для более глубокого понимания текстов предлагаются следующие вопросы и задания:

«Дао-дэ-цзин»

1. Найдите в тексте характеристику следующих категорий: «дао», «ян-инь», «ци».
2. Подберите примеры, подтверждающие диалектичность даосизма.

«Пир»

1. Какие определения любви есть в тексте?
2. Почему греки считали, что женщину нельзя любить возвышенной любовью?
3. Что является пределом вещи?

«Федон»

1. Согласны ли вы с тем, что «философ занят умиранием»?
2. Почему души некоторых людей витают возле могил?
3. Каковы этические выводы учения о душе?
4. Дать подробный анализ четырех аргументов бессмертия души.

«Антихристианин»

1. Кому адресовано это произведение?
2. Чем обусловлен вызывающий тон этого произведения?
3. Каковы основные причины недовольства Ф.Ницше христианством?
4. Есть ли здесь идеи, с которыми вы хотели бы поспорить?
5. Есть ли в тексте мысли, которые вы считаете справедливыми?

«Будущее одной иллюзии»

1. Как в понимании З.Фрейда соотносятся понятия «культура» и «религия»?
2. Что З.Фрейд называл иллюзией и почему?
3. С какой формой духовной жизни общества сопоставляет З.Фрейд религию, утверждая ее иллюзорность объяснения мира?
4. В чем причины появления и сущность религии по Фрейду?
5. Какие причины называет З.Фрейд, говоря о том, что у религии хорошие перспективы и ее нужно сохранить, несмотря на всю ее иллюзорность?

«Экзистенциализм-это гуманизм»

1. Как Ж.П.Сартр решает вопрос о взаимосвязи сущности и существование?
2. Как философ понимает сущность человека?
3. Почему он утверждает, что человек «обречен на свободу»?
4. Соглавы ли вы с тем, что экзистенциализм-это гуманная философия, и почему?

«Миф о Сизифе»

1. Почему А.Камю выбирает своим героем именно Сизифа?
2. Почему философ считает, что Сизифа следует считать счастливым?
3. Какое отношение древнегреческий миф имеет к современной жизни?

СОДЕРЖАНИЕ

ЛАО-ЦЗЫ	
ДАО-ДЭ-ЦЗИН	4
Первая книга	4
Вторая книга.	17
ПЛАТОН	
«ПИР»	33
Аполлодор и его друг.	33
Речь Федра: древнейшее происхождение Эрота.	39
Речь Павсания: два Эрота	41
Речь Эриксимаха: Эрот разлит по всей природе	47
Речь Аристофана: Эрот как стремление человека к изначальной целостности	51
Речь Агафона: совершенства Эрота	56
Речь Сократа: цель Эрота – овладение благом.	61
Речь Алкивиада: панегирик Сократу.	79
Заключительная сцена	87
ПРИМЕЧАНИЕ	
УЧЕНИЕ О ПРЕДЕЛЕ	89
Композиция диалога	90
Критические замечания к диалогу	93
ЛОСЕВ А.Ф.	
О «ПИРЕ» ПЛАТОНА.	121
ПЛАТОН	
«ФЕДОН»	127
Эхекрат, Федон. Вступление	127
Душа и тело с точки зрения познания истины	135
Аргумент второй: знание как припоминание того, что было до рождения человека.	146
Аргумент третий: самотождество идеи (эйдоса) души.	154
Аргумент четвертый: теория души как эйдоса жизни	176

Этические выводы из учения о душе	190
Космологические выводы из учения о душе	192
Заключение. Смерть Сократа.	198
ПРИМЕЧАНИЕ	
ФЕДОН. ТЕОРИЯ ЭЙДОСА ЖИЗНИ.	203
Композиция диалога	204
Критические замечания к диалогу	211
ФРИДРИХ НИЦШЕ	
АНТИХРИСТИАНИН	233
Предисловие.	233
Фридрих Ницше.	234
ПРИМЕЧАНИЯ	302
Ф.НИЦШЕ. АНТИХРИСТИАНИН.	302
ЗИГМУНД ФРЕЙД	
БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ	326
ПРИМЕЧАНИЯ	
3. ФРЕЙД. БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ	375
АЛЬБЕР КАМЮ	
МИФ О СИЗИФЕ	388
Абсурдное рассуждение	388
Абсурд и самоубийство.	388
Абсурдные стены	393
Философское самоубийство	406
Абсурдная свобода	422
Абсурдный человек.	432
Донжуанство.	434
Театр	440
Завоевание	445
Абсурдное творчество	450
Философия и роман.	450
Кириллов.	458
Творчество без расчета на будущее.	464
Миф о Сизифе	468

ПРИМЕЧАНИЯ	
А.КАМЮ. МИФ О СИЗИФЕ	472
ЖАН ПОЛЬ САРТР	
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ – ЭТО ГУМАНИЗМ	485
ПРИМЕЧАНИЯ	
Ж. П. САРТР. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ – ЭТО ГУМАНИЗМ	511
ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ К ТЕКСТАМ	523

Учебное пособие

Составитель

Елена Владимировна Власова

ХРЕСТОМАТИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

ISBN 978-5-89895-783-4

Редактор Е. Бортникова

Технический редактор В. Верхотурцева

Оформление, верстка А. Шевела

Дизайн обложки А. Касимов

В оформлении обложки использована репродукция скульптуры Барбары Хепворт
«Пустотелая форма с белой внутренней поверхностью» 1963 г.

Оригинал-макет подготовлен:

Издательство УГМУ

г. Екатеринбург

Тел.: (343) 214-85-65

E-mail: pressa@usma.ru

www.usma.ru