

ИЗ ИСТОРИИ  
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ  
ФИЛОСОФСКОЙ  
МЫСЛИ

ЛЕВ ШЕСТОВ

ЛЕВ ШЕСТОВ



# ЛЕВ ШЕСТОВ

Сочинения в 2-х томах

ТОМ

1

МОСКВА  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
1993

*Составление,  
научная подготовка текста,  
вступительная статья  
и примечания*  
А. В. АХУТИНА

*На фронтисписе: портрет Л. Шестова  
работы Л. Пастернака*

Ш 0301000000 – Без объявл. Без объявл.—93. Подписное  
080(02)—93

- © Издательство «Наука». «Вопросы философии», 1993 г.
- © Составление, вступительная статья, примечания. А. В. Ахутина, 1993.

---

---

## ОДИНОКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ

Среди замечательных имен нашего «серебряного века» — философов, писателей, поэтов, с которыми привычно связывают русское культурное возрождение этой короткой эпохи, мы встречаем имя Льва Шестова. Широко известным оно стало после того, как С. П. Дягилев опубликовал в редактируемом им журнале «Мир искусства» (№ 2—9/10 за 1902 г.) книгу Шестова «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)». К этому времени Шестову удалось издать за свой счет две книги, но только теперь, когда его сочинение появилось в самом блестящем по тем временам литературно-художественном журнале, — появилось сразу же после публикации в том же журнале нашумевшей книги Д. С. Мережковского «Толстой и Достоевский», — он входит в круг деятелей русского религиозно-философского возрождения XX века \* Оригинальный, далекий от академических канонов склад ума, поглощенность последними вопросами бытия роднят Шестова с Д. Мережковским, Н. Бердяевым, С. Булгаковым, В. Розановым, В. Ивановым, А. Ремизовым и другими сотрудниками «Мира искусства», «Нового пути», «Вопросов жизни», «Русской мысли», участниками петербургских Религиозно-философских собраний, ивановских «сред», «воскресений» В. Розанова.

По своему характеру сообщество это сильно отличается от аналогичных кружков, групп, союзов XIX века. При общей страсти к постижению мировой культуры, прсимуущественно в ее эзотерических истоках, при общем религиозном умонастроении, при общей даже философии символизма связывает их скорее полемическая энергия, чем идейная близость. Сообщество объединяло людей до крайности своенравных, с утонченной личностной психологией и художественно развитым вкусом. Но даже в этом собрании исключений Лев Шестов стоит особня-

---

\* «Шестов очень талантливый писатель, — писал Н. Бердяев в 1905 г. в рецензии на «Достоевский и Ницше» и «Апофеоз беспочвенности», — очень оригинальный, и мы, непристроившиеся, вечно ищущие, полные тревоги, понимающие, что такое трагедия, должны посчитаться с его вопросами, которые так остро поднял этот искренний и своеобразный человек. Шестова я считаю крупной величиной в нашей литературе, очень значительным симптомом двойственности современной культуры». — *Бердяев Н. А.* Трагедия и обыденность // Вопросы жизни. 1905, № 3. С. 259—260. См. также: *Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900—1906). СПб, изд. М. В. Пирожкова, 1907. С. 251.

ком. Молчаливый, всегда самососредоточенный, не ввязывающийся в споры, предпочитающий не утверждать свое, а иронически снижать пафос оппонента, он тем не менее непоколебим в парадоксальном адогматизме. Вглядываясь в этот пышный мир, мы не найдем Шестову места ни среди мистиков, ни среди символистов, ни среди его ближайших друзей — религиозных философов. Он сознает эту «неуместность» и даже отстаивает ее. Едва заявив о себе первыми публикациями, благожелательно принятый и признанный «своим», он двумя саркастическими выступлениями резко отделяет собственную позицию от направления Мережковского,\* а затем также от философской позиции Н. А. Бердяева.\*\*

Отмежевание от основных течений именно религиозно-философской мысли столь явно, что возникает сомнение, допустимо ли вообще связывать творчество Шестова с этим движением.\*\*\* Определенно можно утверждать, что оно не только не входит в традицию русской мысли, связанную с именем Владимира Соловьева, но и сознательно противостоит ей. Во всяком случае, Шестов озаботился с предельной ясностью выразить свое критическое отношение к религиозной философии соловьевского толка в специальном курсе лекций, прочитанных им на русском отделении Парижского университета в 1926 г. и положенных затем в основу специальной работы.\*\*\*\*

Стало быть, Шестов разделял с религиозными философами и писателями только общие «предчувствия и предвестия», общую захваченность последними вопросами, по философской же сути и смыслу их пути расходились. Его парадоксальные речи вроде бы вообще не встраиваются в русскую философскую традицию и кажутся голосом одиночки, не созвучным никакому хору — ни славянофилов, ни западников, ни церковноверующих, ни метафизиков, ни гносеологов. Владимир Соловьев, познакомившись с рукописью книги Шестова «Добро в учении Толстого и Ницше», почувствовал беспокойную странность выразившегося в ней умонастроения и просил отсоветовать автору публиковать это

\* См. статью «Власть идей» — рецензию на II том сочинения Мережковского «Толстой и Достоевский», помещенную в журнале «Мир искусства» №№ 8 и 9 за 1901 г., а затем в т. IV Собрания сочинений — изд. «Шиповник», СПб., 1911. С. 253—294.

\*\* «Похвала глупости» — рецензия на книгу Н. Бердяева «Sub specie aeternitatis», помещенная в т. V Собрания сочинений: «Начала и концы». С. 92—123.

\*\*\* Тем не менее Н. Зернов, не сомневаясь, относит произведения Л. Шестова к «сокровищнице православной русской культуры» // *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974 (I изд. 1963), Умса-Press. С. 366.

\*\*\*\* Статья «Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Владимира Соловьева опубликована сначала в «Современных записках» (№ 33 за 1927 г. и № 34 за 1928 г.), а затем в посмертно собранной книге статей Л. Шестова «Умозрение и Откровение». Париж, 1964. С. 23—91.

сочинение. \* Обвинение в нигилизме было наготове и не раз высказывалось, казалось бы, близкими по духу людьми, как, например, С. Л. Франком в рецензии на статью Шестова о Чехове «Творчество из ничего». \*\*

С другой стороны, шестовскую борьбу с догматизмом религиозных доктрин, спекулятивной метафизики, этического идеализма вполне могли бы одобрить критически мыслящие реалисты, — но критицизм их никогда не простирался так далеко, чтобы поставить под вопрос науку и сам разум. Они несомненно увидели бы в сочинениях Шестова лишь декадентскую нервозность, апологию иррационализма и слепой фидеизм.

Так правомерно ли вообще искать в русской культуре истоки этой причудливой, столь критической и столь сосредоточенной в себе мысли? Почему она уместна среди памятников отечественной мысли?

Шестов однажды со всей определенностью ответил на подобные вопросы. Заметив, что русская философия и славянофильского, и западнического направления выросла на почве философии немецкой, Шестов говорит: «А меж тем русская философская мысль, такая глубокая и своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский, Толстой (пока его не требовал к священной жертве Аполлон, Толстой «мыслил» так же, как Соловьев) и даже Чехов...» \*\*\* Здесь — в великой русской литературе XIX века — и следует искать исток философского постижения Шестова. Едва ли не первый уяснил он особую философскую значимость художественного опыта литературы, и в первую очередь русской литературы XIX века. Сосредоточенное внимание к человеку, устранимому объективным ходом истории, — человеку частному, странному, забываемому, «маленькому», «лишнему», — как бы его там ни называли; открытие глубинной значимости ситуаций, которые много позже европейские экзистенциалисты — во многом опираясь на русскую литературу — назовут пограничными; художественное постижение экстатически-личностного характера нравственного решения, превышающего всякую нормативную этику; открытие трагического характера исторического бытия. Все это сокровища, найденные Шестовым в русской литературе, и прежде всего у Достоевского и Толстого. Не думаю, что мы слишком ошибемся, если увидим во всем творчестве Л. Шестова попытку пересмотреть классическую западноевропейскую философию в свете тех откровений, которыми поразила его — как много позже и саму западную мысль — русская литература. И тут, правда, простого противопоставления не получается: столь же мощный импульс Шестов получил от Ницше. Более того, есть все осно-

\* Шестов Л. Автобиография // Первые литературные шаги. М., 1911, Сытин. С. 173—176.

\*\* В газете «Слово» от 12 декабря 1908 г.

\*\*\* «Умозрение и Откровение». С. 35.

вания утверждать, что философски продуктивным оказалось именно напряженное духовное «поле», образованное тремя силовыми полюсами — Ницше, Толстым и Достоевским, героями первых двух собственно шестовских книг. Обращенные лицом и словом друг к другу, эти мыслители-художники утрачивали все вторичное, идеологическое, не идущее к делу и полагали начало новой философии — философии трагедии, философии каторги, философии XX века...

Положение Шестова — «беспочвенного», странного, непонимаемого мыслителя, шагнувшего на свой собственный страх и риск в неведомый мир, которому он оставался верен до конца, исключительно. Всю жизнь он занимался философией, все глубже погружаясь в труды ее великих творцов, но справедливо был назван антифилософом,<sup>\*</sup> поскольку занимался этим только для того, чтобы развенчать разум и обратить человека к вере. Всю жизнь он утверждал, что открыть реальность можно только верой, и никогда не принадлежал ни к одной конфессии. Жизнь Шестова — еврея в России, русского эмигранта за границей, уединенного мыслителя в эпоху всеобщего безумия, вынужденного обеспечивать себя и множество близких собственным литературным трудом, — была сравнительно благополучна, но одним из немногих на заре века он постиг всю незащищенность и необеспеченность человеческого существования, всю иллюзорность естественных, социальных или божественных законов. Постиг он и то, что Бог откликается только на зов «из глубины». Задолго до того, как вступил в силу настоящий XX век, Шестов слышал его весть.

\* \* \*

Лев Исаакович Шестов (Иегуда Лейб Шварцман) родился 31 января (13 февраля) 1866 г. в Киеве в семье крупного коммерсанта.<sup>\*\*</sup> Купец первой гильдии Исаак Моисеевич Шварцман помимо деловых качеств отличался также незаурядным знанием древнееврейской письменности и, несмотря на известное вольнодумство, пользовался авторитетом в еврейской общине. Он проявлял живую заинтересованность в зарождавшемся сионистском движении, общался с учредителями его и помогал им. Шестов, однако, остался внутренне чужд и миру коммерции, и миру иудейских древностей, и специфическим проблемам еврейской диаспоры.

Поступив в Московский университет сначала на математический факультет, он перевелся затем на юридический факультет, который закон-

\* Марголин Ю. Антифилософ. // Новый Журнал. New York, 1969, № 99. С. 224—236.

\*\* Все сведения биографического характера излагаются по книге: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Т. I—II, Умса-Press, 1983. Используется также книга: Fondane B. Rencontres avec Léon Chestov. Paris, Plasma, 1982.



чил уже в Киеве в 1889 г. В университете Шестов занимался под руководством видных экономистов и общественных деятелей И. И. Янжула и А. И. Чупрова. Предмет его штудий — рабочий вопрос. Как видим, путь Шестова напоминает путь его будущих друзей. Он ведет от социально-экономических проблем к проблемам религиозно-философским. Характерно, однако, что и на этом этапе реальное положение рабочих занимало его больше, чем всеобъясняющие теории.\*

По окончании университета Шестов занимается адвокатурой, проходит военную подготовку в качестве вольноопределяющегося, служит помощником присяжного поверенного, помогает отцу. К этому времени относятся его первые опыты в литературе. Рассказы и стихи были, впрочем, быстро заброшены. Наконец, перевалив за 30, он открыл в мире литературы философию и обрел себя.

В последней по времени статье, посвященной памяти Эд. Гуссерля, Шестов вспоминает: «...Моим первым учителем философии был Шекспир. От него я услышал столь загадочное и непостижимое, а вместе с тем столь грозное и тревожное: время вышло из своей колеи... От Шекспира я бросился к Канту... Но Кант не мог дать ответы на мои вопросы. Мои взоры обратились тогда в иную сторону — к Писанию».\*\* Трудно найти слова, точнее определяющие одну из основных тем шестовского философствования — и, без сомнения, одну из основных тем XX века, — чем эта брошенная вскользь фраза Гамлета: «Распалась связь времен!» Ранее кого бы то ни было Шестов понял, что связь эта не отыскивается в неких всемирно-исторических законах, как бы их ни называли — Провидением, Прогрессом, Логикой истории или Научным предвидением. Каждый на свою ответственность, чаще всего собственной кровью склеивает «двух столетий позвонки». Отсюда, из этого шекспировского урока вырастает у Шестова своеобразная философия истории.\*\*\* Обычаи, традиции, преемственности — все, чем человек пытается связать течение событий, условно, временно. Нет основания считать, что схемы, которые норовит внести в историю человеческий разум, принадлежат ей. Библия понимает дело точнее, когда описывает непредсказуемую историю взаимоотношений отдельного народа и Бога. И каждый раз все снова и снова человек стоит в истории у ее конца и накануне начала, которое он должен положить на собственный страх и риск, внемля слову или молчанию Бога. В истории же европейской философии Шестов видит навязчиво воспроизводящееся стремление метаисторического разума «снять» непредсказуемую реальность исторического в еди-

\* Впоследствии Шестов рассказывал своему другу Б. Фондану: «Я был революционером с восьмилетнего возраста... Я перестал быть революционером много позже, когда появился «научный, марксистский социализм». *Fondan B. Op. cit.*, p. 62.

\*\* Умозрение и Откровение. С. 304. Статья «Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль» напечатана впервые в «Русских записках» (№ 12, 1938; № 13, 1939).

\*\*\* См., например, наст. изд., т. 1, с. 66—73, 623.

ной, легко обозримой истине, подчинить все порядку безличной необходимости и отгородиться системой этических законов от живого Бога. Таково, по Шестову, доминирующее в истории европейской мысли *эллинское начало*. Этому стремлению противостоят редкие дерзновенные прорывы к реальности, выглядящей абсурдом на фоне эллинской разумности, апеллирующие к вере, непосредственному живому опыту человека, его чутью, вкусу, даже здравому смыслу. Так сказывается действие *библейского начала*.

Если Шекспир пробудил первый вздох и первый крик Шестова-философа, то Ницше стал для него первым учителем не столько «идей», «теорий», «доктрин», сколько самого искусства философски видеть, слышать, мыслить и говорить, первым учителем той «высшей музыки», которую Шестов вслед за Платоном и Ницше стал отныне считать истинной философией.

Вторую книгу — «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше. (Философия и проповедь)», \* которую при содействии В. Соловьева удалось напечатать в кредит в типографии М. Стасюлевича (1900 г.), — встретили более благоприятно. Она удостоилась рецензий Н. К. Михайловского и П. П. Перцова, вызвала интерес в Москве, Петербурге и Киеве.

Книга «Достоевский и Нитше. (Философия трагедии)» через год после публикации в «Мире искусства» выходит отдельным изданием у Стасюлевича и имеет шумный успех. Из всех произведений Шестова книга эта выдержала наибольшее количество изданий и была переведена на восемь языков, включая японский и китайский.

Этими произведениями и начинается собственное философствование Шестова.

На почве русской литературы выросла и наиболее раздражавшая современников книга Шестова — «Апофеоз беспочвенности. (Опыт адогматического мышления)» (СПб., Общественная польза, 1905 г.). Первоначально Шестов начал писать цельную работу под названием «Тургенев и Чехов», но, увидев, что материал не складывается в обычную форму, изъясил часть, касающуюся Тургенева, \*\* и выпустил книгу «афоризмов, возмутительных и циничных для ума, которого кашей не корми, а подай «систему», «возвышенную идею» и т. п.» \*\*\*

В 1911 г. издательство «Шиповник» выпустило шеститомное собрание сочинений Л. Шестова. Помимо упомянутых четырех книг, в него вошли сборники статей «Начала и концы» (т. 5) и «Великие кануны»

\* См. недавнюю публикацию этого произведения: Вопросы философии. 1990, № 7. С. 59—132.

\*\* *Иванов-Разумник Р. В.* О смысле жизни (Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов). СПб., М. Стасюлевич, 1908. С. 230. Эта часть под названием «Тургенев» вышла в изд. «Ардис» в 1982 г.

\*\*\* *Ремизов А.* Три норы. Лев Шестов. Апофеоз беспочвенности // *Ремизов А.* Крашенные рыла. Берлин, «Грани», 1922. С. 125. Эта заметка Ремизова появилась впервые в журнале «Вопросы жизни», июль, 1905 г.

(т. 6). Если не считать статьи «Логика религиозного творчества», посвященной памяти Уильяма Джеймса, и «Похвалы глупости», написанной по поводу книги Н. Бердяева, все статьи здесь — о литературе: вновь о Толстом и Достоевском, о прозе А. Чехова — «Творчество из ничего», одно из стилистически наиболее совершенных произведений Шестова, — о драматургии Г. Ибсена, о поэзии Ф. Сологуба. Перед нами все еще философия в форме литературной критики. Собранием сочинений обозначен, пожалуй, естественный и достаточно четкий рубеж между двумя периодами философского творчества Л. Шестова — литературно-критическим и собственно философским.

С 1910 г. Шестов с семьей живет преимущественно в Швейцарии, в маленьком городке Коппе на берегу Женевского озера. Здесь он и начинает углубленные занятия классической европейской философией и богословием. С этим периодом связано открытие нового героя шестовских размышлений — *М. Лютера*. Шестов нашел в нем не пресного реформатора, а трагический дух сродни Ницше. Помимо весьма капитальных по объему трудов Лютера, Шестов внимательно изучает труды средневековых мистиков и схоластов, а также многотомные немецкие истории догматических учений, средневековой церкви, лютеранства. Результатом этих штудий была рукопись, которую Шестов знаменательно назвал словами «Sola Fide. Только верою», взятыми из лютеровского перевода Послания апостола Павла к Римлянам (3,28). Слова апостола, гласящие в русском переводе: «Человек оправдывается верою», Лютер своеобразно перевел: «Человек оправдывается *только* верою». В 1914 г., не завершив работу над рукописью, Шестов вынужден был оставить ее в Женеве и вместе с семьей вернуться в Россию: началась война. В 1920 г., уже в эмиграции, он получил сохранившуюся рукопись и опубликовал в «Современных записках» несколько глав, посвященных последним произведениям Толстого. Главы эти затем вошли в книгу «На весах Иова». От публикации рукописи целиком он отказался, вероятно потому, что часть высказанных в ней идей вошла в книгу «Potestas clavium. Власть ключей». Только в 1966 г. парижское издательство «ИМКА» опубликовало две основных части книги — «Греческая и средневековая философия» и «Лютер и церковь» — под общим названием «Sola Fide. Только верою».

Вернувшись в Россию, Шестов обосновался в Москве и продолжил начатую в Швейцарии работу.

Классическая западноевропейская философия, метафизика, теология становятся отныне и навсегда главным предметом его размышлений (если, конечно, не считать Писания). Шестов стремится отыскать, определить для себя наиболее глубоко лежащие корни своего противоборства традиционной метафизике и определяемой ею теологии. В конечном счете он находит их в противоборстве библейского и эллинского начал европейской мысли — откровения и умозрения, Иерусалима и Афин.

Основные сочинения второго периода творческой деятельности философа и избраны для публикации. Наше двухтомное собрание включает три капитальных труда, с максимальной полнотой охватывающих все стороны шестовского мира. Книгу «Potestas clavium. Власть ключей», содержащую работы, написанные в России в период между 1914 и 1918 годами — в том числе и «Memento mori» (анализ философии Эдмунда Гуссерля) — и опубликованную в Берлине русским издательством «Скифы» в 1923 г., книгу «На весах Иова», опубликованную в Париже издательством «Современные записки» в 1929 г., и главное итоговое сочинение философа «Афины и Иерусалим», появившееся сначала по-французски в издательстве «Врен» в 1938 г. и в том же году по-немецки — в издательстве Шмидт-Денглера в Граце. По-русски книга вышла в Париже, в издательстве «ИМКА», в 1951 г.

В 1928 г. в Амстердаме Шестов познакомился с Э. Гуссерлем, к тому времени уже прочитавшим «Memento mori» во французском переводе.\* Познакомившись, философы-антиподы сразу же близко сошлись. Теплая дружба связывала их до самой смерти, последовавшей в одном и том же 1938 г. Последняя статья Шестова была посвящена памяти Гуссерля.

Гуссерль привлек внимание Шестова к творчеству Киркегарда и познакомил его с М. Хайдеггером. «Когда мы встретились с Хайдеггером у Гуссерля, — рассказывал впоследствии Шестов Б. Фондану, — я привел ему отрывки из его произведений, которые, на мой взгляд, подрывали его систему... Тогда я не знал, что написанное им отражало мысли, влияние Киркегарда, что личный вклад Хайдеггера состоял лишь в стремлении заключить эти мысли в рамки гуссерлианства... Не знаю, может быть, его доклад Was ist Metaphysik? был последствием нашей беседы».\*\*

В ноябре 1919 г. Шестов с семьей уезжает из Киева в Ялту. По ходатайству С. Н. Булгакова и профессора киевской духовной Академии И. П. Четверикова Шестов был зачислен в штат Таврического университета в качестве приват-доцента. Впоследствии это помогло ему полу-

\* Статья была опубликована в издаваемом Л. Леви-Брюлем журнале «Ревю философик» (№ 1/2 за 1926 г.). В ответ на эту статью страсбургский профессор ученик Гуссерля Жан Геринг опубликовал возражение в журнале «Philosophischer Anzeiger» (1927, № 1), издававшемся в Мюнхене. Издатель журнала Гельмут Плеснер предложил Шестову ответить. Так появилась статья «Что есть истина. Об этике и онтологии», вошедшая впоследствии в книгу «На весах Иова». Сжато и ясно воспроизводит здесь Шестов историю «убийства Бога» (греками, Спинозой, Гуссерлем), место которого занимает Необходимость. Этически осмысленная, она противопоставляет религиозной «мудрости» древних и тех, кто — как Иов, как Псалмопевец или Паскаль — продолжал звать из глубины отчаяния не к вечному разуму, а к личному Богу.

\*\* Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. II. С. 21. Доклад «Что такое метафизика?» Хайдеггер прочитал во Фрайбургском университете 24 июня 1929 г. См. русс. пер. В. В. Библихина в кн.: Новая технократическая волна на Западе. М., Прогресс, 1986. С. 31—44.

чить профессию на Русском отделении Парижского университета. В начале 1920 г. Шестов уезжает проторенным путем эмигрантов из Севастополя в Константинополь и вскоре дальше через Италию в Париж.

В течение 16 лет Шестов читал свободный курс по философии на историко-филологическом факультете Русского отдела Института славяноведения при Парижском университете. За это время им были прочитаны курсы: «Русская философия XIX столетия», «Философские идеи Достоевского и Паскаля», «Основные идеи древней философии», «Русская и европейская философская мысль», «Владимир Соловьев и религиозная философия», «Достоевский и Киркегард». В это время его произведения публикуются в переводе на европейские языки, он часто выступает с публичными лекциями и докладами в Германии и Франции. После публикации по-французски отрывка из статьи о Достоевском («Преодоление самоочевидностей») и книги о Паскале («Гефсиманская ночь» — вошла в книгу «На весах Иова») Шестов приобретает высокую репутацию в кругах французских интеллектуалов. Дружеское сотрудничество связывает его с Э. Мейерсоном, Л. Леви-Брюлем, А. Жидом, А. Мальро, Шарлем дю Босом и другими. В начале 1925 г. Шестов принял приглашение Фридриха Вюрцбаха, президента Ницшеевского общества, и вошел в его президиум вместе с такими известными писателями, как Гуго фон Гофмансталь, Томас Манн, Генрих Вельфлин.

Еще работая над книгой «Sola Fide», Шестов начинает изучать *Плотина*, и с тех пор он, как раньше Толстой, Достоевский, Ницше, Лютер, навсегда поселяется в духовном мире Шестова. В мае 1924 г. он заканчивает работу над статьей «Неистовые речи. Об экстазах Плотина».

Плотин привлекает Шестова прежде всего своим пограничным положением в мире эллинского ума. С помощью этого ума Плотин открывает нечто, что в него не вмещается и что соответствует скорее уж истине откровения. Ведь Единое, по Плотину, постигается не знанием и не размышлением, а своего рода причастием. Знание же как раз удаляет от сокровенного бытия. Тем самым, подчеркивает Шестов, Плотин как бы отрекается от платоновского «логоса», стремится, по его словам, «взлететь над разумом и познанием».

Похожее открытие делает и *Б. Паскаль*, когда едва ли не в мистическом экстазе (знаменитый «мемориал» Паскаля) отстраняет бога философов от Бога Авраама, Исаака, Иакова.

С 1931 г. Шестов более всего захвачен творчеством *С. Киркегарда*. В экзистенциальной философии датского проповедника он узнает глубоко родственный ему дух. Отталкивание от гегелевского всепонимания, противопоставление эпическому пренебрежению Духа к «несчастному сознанию» абсолютной значимости индивида, уход от Гегеля к «частному мыслителю» Иову, отчаяние как начало философии, устранение этического абсурдом веры — все эти темы Шестову предельно понятны и близки. Его бесконечно занимает внутренняя борьба, разрывающая самого Киркегарда, его раздвоенность между Авраамом, идущим сам не зная куда, и Сократом, требующим от человека, чтобы он знал, куда идет.

В 1933—1934 годах, в период интенсивной работы над книгой о Киркегарде\*, Шестов окончательно определил ключевую для себя тему философии Киркегарда и как бы новое «откровение», которое позволяло ему самому сделать решительный шаг в собственных размышлениях. Заставляя читателя вчитываться в открытия умирающего Ивана Ильича, вдумываться в парадоксы «подпольного человека» Достоевского, вслушиваться в неистовые речи Плотина и вопли Иова, Шестов снова и снова на разные лады стремится показать, как откровения смерти, каторги, трагедии, катастрофы, отчаяния высвечивают некое коренное экзистенциальное заблуждение человека, своего рода изначальную «ошибку». Вслед за Киркегардом, но существенно переиначивая ход его мысли, Шестов тоже понимает грехопадение как результат своего рода испуга, испуга перед ничто. Но, по Шестову, страх этот не присущ невинности естественно, его нашептывает змей-искуситель, сам разум, внушающий человеку недоверие к божественной свободе и желающий встать на место Бога. Разум заставляет человека предпочесть его надежную необходимость и гарантированную привилегию правоты в различении добра и зла таинственной, ничем не обеспеченной, парадоксальной свободе веры.

Людям не нужен Бог, им нужны гарантии. Кто даст им гарантии, тот и станет Богом. Так понимал Достоевский сущность католицизма в Легенде о Великом инквизиторе. В этом же смысл борьбы Лютера с папством. Об этом же говорит, по Шестову, и библейская история о грехопадении человека.

В феврале 1935 г. Шестов закончил статью, в которой разбирал недавно появившуюся книгу Этьена Жильсона «Дух средневековой философии». Работа была опубликована по-французски в журнале «Ревю философии» (ноябрь/декабрь 1935 г. и январь/февраль 1936 г.) под заглавием «Афины и Иерусалим». Впоследствии заглавие «Афины и Иерусалим» было дано Шестовым книге, в которую была включена и статья о Жильсоне.

Книга эта — последняя в творчестве Шестова. Название и эпитафия из Тертулиана с полной определенностью указывают смысл основного противостояния, продумыванию которого посвящено, собственно, все творчество Л. Шестова.\*\* «Что общего, гласит этот эпитафия, между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью, между еретиками и христианами...»

\* Шестов закончил книгу «Киркегард и экзистенциальная философия» в 1934 г. Издательство NRF, собиравшееся опубликовать книгу по-французски, в последний момент отказало. В 1936 г. друзья Шестова создали комитет под председательством Л. Леви-Брюля с целью почтить 70-летний юбилей Шестова изданием книги. Она вышла в июле в издательстве «Врен». По-русски книга была опубликована по смерти философа в Париже в 1939 г. в количестве 400 экземпляров.

\*\* Умозрение и Откровение. С. 6.

Значительна во всех этих противопоставлениях не проповедь возвращения к первохристианской простоте или ветхозаветной наивности. Значителен опыт библейской экзистенциальности, как бы заново усваиваемый в том откровении о человеке и человеческом уделе, которое принес XX век и о котором заранее говорили Ницше, Толстой, Достоевский. Значителен дух, вырастающий в вековом напряженном взаимооспаривании и взаимопорождении двух начал европейской культуры — эллинского и библейского. Совсе не выбор одного из них и не примирительный синтез. Ибо, скажем, требование отчета в своей вере и ответственности за нее, требование разумения, критической трезвости насущно столь же, сколь и требование веры не путать живого Бога с увекоченным разумом. Идолов веры XX век знает вряд ли меньше, чем идолов разума. Да и у Шестова речь идет не о слепой вере, напротив, о вере как *втором измерении мышления*, как новом зрении, новой паре глаз, которой одаряет человека ангел смерти. \* Закон же пришел тоже не с Аристотелем, а с Моисеем \*\*; и философская система не столько отвечает на изначальный вопрос, сколько впервые открывает его предельную не-обходимость. Словом, речь идет не о выборе, а о суде, о страшном суде, на котором стоит человек в истории. «Страшный суд — величайшая реальность. В минуты — редкие, правда, — прозрения это чувствуют даже наши положительные мыслители. На страшном суде решается, быть или не быть свободе воли, бессмертию души — быть или не быть душе. И даже бытие Бога еще, быть может, не решено. И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора» \*\*\*.

19 ноября 1938 г. Лев Шестов скончался в Париже, в клинике на ул. Буало.

\* \* \*

В 30-е годы философские идеи Шестова окончательно входят в контекст философской культуры эпохи. Творческое общение и переписка связывали его не только с русскими собратьями, но и с Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, М. Бубером, К. Бартом, Ж. Валем, Л. Леви-Брюлем и многими другими западными мыслителями.

Книга Шестова о Киркегарде авторизует определение типа его философствования как экзистенциального. Не случайно его философия в первую очередь принимается и усваивается в этой традиции. Вполне возможно, что именно общение с Шестовым подтолкнуло Хайдеггера к специальному продумыванию «ничто» в работе «Что такое метафизи-

\* Шестов Л. На весах Иова. См. наст. изд. Т. II. С. 27.

\*\* Бердяев Н. А. Древо жизни и древо познания//Путь, 1929, № 18. С. 103. Не говорю уж о Премудрости и Разуме, прославлением которых исполнено Писание. См. Зелинский В. Великий молчальник//Вестник РХД, Париж, 1979, № 130 (4). С. 149—152.

\*\*\* Шестов Л. На весах Иова. См. наст. изд. Т. II. С. 153.

ка?», может быть, Шестовым подсказан и толстовский Иван Ильич, появляющийся на страницах «Бытия и Времени». \* Молодой А. Камю не колеблясь ставит Шестова вместе с Киркегардом, Хайдеггером, Ясперсом, Шелером и феноменологами в ряд критиков традиционного рационализма и разбирает идеи Шестова в качестве показательного примера. \*\*

Наконец, сейчас, на закате века, в попытках усвоить его горький урок мы в состоянии лучше понять, о чем с такой настойчивостью говорил нам этот критик метафизического разума. Вдумываясь в опыт тоталитаризма, доискиваясь его корней, мы уясняем, что речь идет не об очередной идеологии, а об идеологической псевдоморфозе самого разума, стремящегося к действию, — когда разум, оставив критическую тягубу с собой, обращает философию в единое всеобъясняющее учение, монологически возвещаемое от лица самой единой истины \*\*\* В таком уме только и может родиться замысел тотального переустройства или обустройства «неразумного» мира. Ряд дальнейших подмен понятен и неизбежен. Философское же внимание Шестова было пожизненно захвачено тем «случайным», «единичным», «неразумным», что приносится в жертву на путях к царству разума и добра или выбрасывается из него во тьму. Упорно и неустанно, на разные лады варьируя свою тему, обнаруживая в ней все новые и новые содержания, достигая порою виртуозного литературного мастерства в стремлении навести нашу мысль на сокровенный след, Шестов говорит об откровениях, таящихся в этой тьме.

Философствующий антифилософ, фидеист вне конфессий, беспочвенный странник — таков Лев Шестов, одинокий мыслитель, один из первых вестников XX века.

А. В. Ахутин

\* *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, M. Niemeyer, 1963. S. 254.*

\*\* *Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Бунтующий человек. М., Полит. лит.-ра, 1990. С. 40—43, 98—99.*

\*\*\* «Ведь идола можно сделать не только из дерева, но и из идеи, — писал Шестов Бердяеву в марте 1924 г. — «Единство» истины — один из таких идолов. Кажется, и говорят так все, что «единство» положит конец «вражде» и начнет эру «любви», на самом деле, наоборот: ничто не приносит миру столько вражды, и самой ожесточенной, сколько идея единства». — Цит. по кн.: *Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. I. С. 288.*



POTESTAS  
CLAVIUM

# ВЛАСТЬ КЛЮЧЕЙ

---

---

## ТЫСЯЧА И ОДНА НОЧЬ

(вместо предисловия)

Добро не есть Бог. Нужно искать того, что выше добра. Нужно искать Бога.

*Л. Шестов (Философия и проповедь)\**

Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession.<sup>1</sup>

*Pascal\**

### I

Признавал ли хоть один философ Бога?

Кроме Платона, который признавал Бога лишь наполовину, все остальные искали только мудрости. И это так странно! Расцвет эллинской философии совпадает с эпохой упадка Афин. Казалось бы, что упадочное состояние научает человека спрашивать, т. е. направляет его мысль к Богу. Конечно, из того, что человек погибает, или даже из того, что гибнут государства, народы, даже высокие идеалы, — никак не «следует», что есть всеблагое, всемогущее, всеведущее Существо, к которому можно обратиться с мольбой и надеждой. Но если бы следовало, то и в вере не было бы никакой надобности; можно было бы ограничиться одной наукой, в ведение которой входят все «следует» и «следовало».

«Логика» религиозного человека, однако, совсем иная, чем логика ученого. Псалмопевец говорит: *de profundis ad te, Domine, clamavi*. \* Какая связь между *de profundis* и *Domine*? Если предложить такой вопрос ученому, он не «поймет» его, скажет, что тут нет и не может быть какой бы то ни было связи, как нет связи между воем ночного ветра в трубе и движением моего пера по бумаге. В лучшем случае сошлется на классические рассуждения Ари-

---

<sup>1</sup> Переводы иноязычных цитат, выражений и примечания см. в конце 2-го тома. — *Прим. ред.*

стотеля о необходимом и случайном. «Причины, по которым возникает случайное, неопределенны; поэтому случайное скрыто от человеческого разума и определяет собой (явления) не по существу, а как нечто сопровождающее. Случай называется удачей или неудачей смотря по тому, приносит ли он с собой хорошее или дурное: если хорошее или дурное, принесенное случаем, значительно, говорят о счастье или несчастье. Но т. к. ничто случайное не бывает раньше того, что само по себе, то то же нужно сказать и о причинах. И если случай и слепая сила причина неба, то раньше еще причиной были разум и природа» (Мет. XI, 8 конец). \* Связь между *de profundis* и *Dominus* безусловно случайна: разум, который знает основные причины, устанавливает это без всякого колебания. И природа, конечно, заодно с разумом. Для нее и *Dominus*, и *clamare*, и *de profundis* — три понятия, внутренне между собой ничем не связанные. В пояснение слов Аристотеля могу привести Гегеля, который, по-видимому, в большей степени, чем сам Аристотель, проникся духом философии Стагирита. «Движение солнечной системы происходит по неизменным законам: и законы эти суть ее разум». \* Чего еще? Совсем по Аристотелю! В конце концов последнее начало — «разум» и «природа» — оказываются не чем другим, как законами движения. Спиноза с его геометрическим методом был еще смелее и выдержаннее, чем Гегель с Аристотелем. Он не побоялся прямо заявить: «*de natura rationis non est res, ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*» \* и, этим самым превратить все случайное в необходимое. В нашем примере и *de profundis*, и *clamare*, и *Dominus* должны, по Спинозе, превратиться из случайного в необходимое, т. е. потерять все оттенки добра и зла (ἀγαθῆ καὶ κακῆ τύχῃ), которые Аристотель еще нашел возможным сохранить. И еще в меньшей мере может быть для него философской проблемой счастье и несчастье (εὐτυχία καὶ διτυχία). Я, конечно, не хочу отстаивать здесь эвдаимонистические или хотя бы утилитарные теории — хотя должен признаться, что сравнительно с механистическим мировоззрением даже вульгарный гедонизм представляется проникновенным. При том ведь εὐτυχία и διτυχία у самого Аристотеля понимается не в смысле обыкновенной удачи или неудачи. У него идет речь о том, что случай (τύχη καὶ αὐτόματον) был

причиной появления мира. \* Такая «удача», как возникновение мира, относится на счет случая!..

А ведь это правильно: с точки зрения разума, возникновение мира есть дело чистого случая. Иначе говоря, разум принужден допустить, что мир мог возникнуть и мог не возникнуть. Если хотите всю правду знать, то разум, собственно, совсем не допускает возможности ни возникновения, ни существования мира — так что *мир возник и существует вопреки разуму и всяким возможностям*. И когда Аристотель утверждает, что случайное скрыто от человеческого разума, — он выражается неточно, вернее не все рассказывает. Мало того, что случайное скрыто от человеческого разума, — случайное для разума совершенно не существует и, само собою разумеется, уже никак не может быть предметом научного знания. «Случайное есть то, что, правда, бывает, но не по необходимости, не всегда и не по большей части; этим мы сказали, что такое случайное, и отсюда ясно, отчего о нем не бывает науки; ибо всякая наука имеет своим предметом то, что бывает всегда или по большей части; случайное же не относится ни к первому, ни ко второму» (ib. XI, 1065a). \* Действительно, случайное не бывает ни всегда, ни по большей части. Оно буйно и, как иные думают, незаконно врывается в устроенное и организованное единство. Но вправе ли наука, раз она ставит себе задачей, как это было у древних, отыскать πρῶται ἀρχαί — основные начала \*, добиться ριζώματα πάντων, корней всего, \* — исключать случайное из предметов своего исследования? Оно не бывает всегда, оно бывает редко, но разве это значит, что оно менее важно и существенно? Аристотель, правда, не колеблясь утверждает, что нужно отдать предпочтение тому, что происходит всегда и часто, пред тем, что происходит редко и иногда. Но ведь это совершенно произвольное, ровно ни на чем не основанное утверждение, которое как аргумент не имеет никакого значения. Если Аристотель ничего другого не мог придумать в защиту своих взглядов, значит, ему и в самом деле нечего было сказать.

Ибо совершенно очевидно, что важность, значительность или даже существенность чего-либо несколько не зависит от того, часто или редко оно повторяется. Гений встречается редко, а посредственных людей — сколько угодно. И тем не менее гений привлекает наше внима-

ние. Откровения же бывают раз в столетия и даже в тысячелетия. Но если бы откровение случилось за все бесконечное время существования мира только один раз — оно было бы для нас несравненно ценнее всех ежедневно, ежечасно, даже ежеминутно повторяющихся явлений. Скажут — повторяющиеся явления допускают проверку, даже искусственную проверку (эксперимент), а случайные не могут быть проверены. Что камень тонет в воде, мы видим каждый день, а что Бог открылся человеку, это было один раз, на Синае, да и то без свидетелей. Как знать *наверное*, было ли это или не было?

По-видимому, самое существенное, решающее возражение против случайного — это не то, что оно не имеет значения, а то, что его нельзя уловить и зарегистрировать. Все случайное по своей природе чрезвычайно капризно и показывается лишь на мгновение. Поэтому уже Платон (Tim. 27d), формулируя основную мысль эллинской философии, различал: τὸ τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τὸ τὸ γιγνώμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε, т. е. всегда существующее, но не имеющее происхождения, и всегда происходящее, но не существующее.\* Всегда существующее — постигается разумом, мышлением, как всегда себе равное, тождественное. А то, что всегда возникает и исчезает, — *как его уловить?* Уловить разумом абсолютно невозможно. В нашем примере: de profundis ad te, Domine, clamavi, человек взывает к Богу из бездонной пропасти ужаса и отчаяния. Тут все ведь «случайно». Когда не было ни пропасти, ни ужаса, ни отчаяния — он Бога не видел и не взывал к нему. Но иной раз есть и ужас, и пропасть, и отчаяние, а взывать не к кому, Бога — нет. Бога нет постоянно. Он тоже является и исчезает. Нельзя даже про Бога сказать, что он часто бывает. Наоборот, обыкновенно, по большей части его не бывает. Так что он, само собою разумеется, не может быть предметом научного знания. И πρῶτον κίνησις ἀκίνητου Аристотеля,\* тот πρῶτον κίνησις, который он называет Богом, никоим образом не заслуживает названия Бога — точнее, πρῶτον κίνησις есть прямая противоположность Богу, так что если он πρῶτη ἀρχή — первое начало, — то нужно прямо сказать, что Бога — нет. Ибо, в какие пропасти ни проваливался бы человек, в какой бы ужас и отчаяние он ни впадал, он не обратится с молитвой к неподвижному двига-

телю, хотя бы для него очевидно было, что этот двигатель всегда был, есть и будет. И псалмопевец никогда таким Богом не вдохновился бы и, если бы не было другого Бога, то и псалмов у нас не было бы, ни пророков, ни апостолов. И в сущности — кроме Платона, который, как я говорил, никак не мог решиться, чему отдать предпочтение — разуму, постигающему всегда тождественное и себе равное, или неразумному, но и непреодолимому влечению, которое притягивало его к древним мифам, все остальные философы были твердо убеждены, что Бог — только для народа, для толпы.

## II

Платон признавал ἀνάμνησις\*, верил в идеи — хотя, конечно, умом и не мог дойти до этого и всецело, стало быть, заслужил те резкие упреки, которыми по его адресу переполнены сочинения Аристотеля\*. Однако наивно было бы думать, что у самого Аристотеля дело обстоит лучше, что ему удалось прочно обосновать свою философию. Как раз в основном вопросе философии — о том, что является предметом знания, он запутывается не менее безнадежно, чем его учитель. Он не признает идеи существующими, для него существуют только единичные вещи, но предметом знания у него оказывается не единичное, а общее, т. е., вопреки поставленному заданию, не существующее, а несуществующее. Это признают даже самые горячие поклонники и приверженцы Аристотеля, вроде Целлера и Шwegлера.\*

К сожалению, ни тот, ни другой не задается вопросом: как могло случиться, что столь всеобъемлющий и гениальный ученый, как Аристотель, мог просмотреть в своей системе столь вопиющее противоречие? И почему, проявляя такую пронизательность и прозорливость, когда нужно было разыскивать противоречия у Платона, Аристотель столь слеп и беспечен по отношению к себе? Казалось бы, он, для которого истина дороже дружбы Платона, дороже всего на свете, должен был быть к себе гораздо требовательней, чем к учителю?! И еще: почему столь основные противоречия, которые, по-видимому, должны были бы совершенно обесценить значение философского делания этих гениальных эллинов, нисколько не помешали и не мешают сейчас им быть властителями

дум всего ищущего истины человечества? Ведь и в настоящее время в этом кардинальном философском вопросе мы не достигли бóльшего благополучия. И теперь — кто с Аристотелем, у того будет наука о несуществующем «общем», кто с Платоном, тот осужден на мифологию, для современного ума совершенно неприемлемую. Все же хотят, чтобы философия имела своим предметом существующее и была «строгой наукой»...

Послушайте современного Аристотеля, Гегеля, как уверенно говорит он о философии. «Das Wahre gelangt aber nicht nur zur Vorstellung und zum Gefühle, wie in der Religion, und zur Anschauung, wie in der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist; dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung (des Objectiven und Subjectiven) — die Philosophie. Diese ist insofern die höchste, freieste und weiseste Gestaltung». \* Правда, такова уже философская традиция: все философы старались превозносить как можно выше свое дело. И сам Аристотель, в этом отношении, не уступит Гегелю. Но Аристотель жил больше чем две тысячи лет тому назад. Тогда философия только начинала свое дело. Тогда культурный мир еще не знал двух единичных, неповторявшихся «случаев» откровения — ни Ветхого, ни Нового Завета. Но Гегель же знал, много и часто об этих «случаях» говорил и гордился тем, что германский народ, из недр которого он сам вышел, глубже, чем все другие народы постигал откровение!..\*

Или это были только слова? Конечно, слова! Гегель был слишком, по своему духу, близок к Аристотелю, чтоб серьезно принимать мифологию — гомеровскую ли или библейскую. Для него *denkender Geist* было все. И что в мыслящий дух не входило, все отбрасывалось как проходящее, ненужное, незначащее. Он, как и Аристотель, прежде всего стремился к тому, чтоб философия была наукой — а под наукой он прежде всего понимал такое знание, которое может быть сообщено и передано другим. Учитель сказал: *σημεῖον τοῦ εἰδότες τὸ δύνασθαι διδάσκειν εἶναι*.<sup>1</sup> И от этих учительских слов никто уже не может отказаться. Основной признак науки в том, что она может обучать всех и всегда. Соответственно этому и философы, поскольку им приходилось и приходится

<sup>1</sup> Признак знания — это то, что оно может быть передано другим (ему можно научить).\*



считаться с откровением, всегда стремились, вопреки ясному смыслу библейского повествования, превратить откровение в  $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu$ , в нечто постоянно и неизменно существующее — то, что было только историческим фактом, т. е. случилось однажды и, как всякий исторический факт, навсегда поглощено временем. Даже отцы церкви, целиком воспринявшие эллинскую философию, истолковывали Св. Писание в таком смысле, чтоб его можно было согласовать с открытым разумом (*lumen naturale*\*) первыми началами ( $\tau\rho\acute{\omega}\tau\alpha\iota\ \alpha\rho\chi\alpha\iota$ ). Рождение сына, воплощение, крестная смерть Христа изображались тоже не как нечто однажды происшедшее, а как постоянно происходящее. В связи с этим выросло и развилось подсказанное эллинизированным Филоном Иудейским учение о  $\lambda\omicron\upsilon\omicron\sigma\sigma\prime\epsilon$ \*, хотя во всем Священном Писании о  $\lambda\omicron\upsilon\omicron\sigma\sigma\prime\epsilon$  говорится только в I-м стихе четвертого Евангелия. Понятие  $\lambda\omicron\upsilon\omicron\sigma\sigma\prime\alpha$  было разработано в эллинской философии, и философски, т. е. атеистически настроенные умы, умы, доверявшие себе и только себе, с радостью ухватились за возможность связать откровение с разумом, т. е. *lumen naturale* с *lumen supernaturale*\*. Нечего и говорить, что все выгоды и преимущества от такого союза целиком достались и продолжают доставаться на долю *lumen naturale*. Католицизм это превосходно понимает, и на Ватиканском соборе было постановлено: *Dei existentiam naturali ratione posse probari*\*.

Но, повторяю: нечего себя обманывать. Можно, конечно, доказывать бытие Божие разумными доводами, и таких доказательств у нас хоть отбавляй. Но от них, как от известного рода похвал, не поздоровится. Каждый раз, когда разум брался доказывать бытие Божие, — он первым условием ставил готовность Бога подчиниться предписываемым ему разумом основным «принципам». Бог доказанный, какими бы предикатами — и всемогущества, и всеведения, и всеблагости — ни наделял его разум, уже был Богом по милости разума. И потому, естественно, оказывался лишенным «предиката» жизни, ибо разум, если бы и хотел, никак бы не мог создать ничего живого — это ведь не его дело. Да кроме того, разум по самой своей природе больше всего в мире ненавидит жизнь, инстинктивно чуя в ней своего непримиримейшего врага. С тех пор как разум выступил на историческую арену, его

главной задачей было бороться с жизнью. И, может быть, никогда это не обнаруживалось с такой очевидностью, как в новейшее время, когда, при оглушительных аплодисментах всего цивилизованного мира, провозгласил свое право на господство панлогизм или даже — *sit venia verbo*\* — панэпистемизм. Этим и завершилась тысячелетняя борьба иудейского и эллинского гениев, как принято выражаться. В философии одолел Гегель, в теологии — Ватиканский собор, который, как я сейчас упомянул, провозгласил: *Dei existentia naturali ratione posse probari*.

Между прочим, это положение Ватиканского собора, провозглашенное в 1870 году, пробивало себе путь в течение многих столетий исторической жизни католичества и фактически было догматом уже в средние века: союз эллинства с иудейством предполагал его. Да иначе и не могло быть. Христианство зародилось в Галилее. Кажется, Ренан писал, что в начале нашей эры Иудея была самой невежественной страной известного тогда мира, Галилея — самой невежественной страной в Иудее, а в самой Галилее те плотники и рыбаки, среди которых появился свет нового учения, принадлежали к самой невежественной части населения. Как же могло случиться, что *lumen naturale*, который в течение веков культивировался в странах эллинского образования, вдруг оказался в ведении и распоряжении невежественных галилейских плотников и рыбаков? Греки были убеждены, что разум не только может им доказать существование Бога, не только объяснить что угодно, но и дать все лучшее, о чем может мечтать человечество. И чтоб они согласились признать, что *ratio naturalis*, который был им присущ в высшей степени, должен склониться пред иудейским *ratio supernaturalis*\*, что *λόγος ἐν ἀρχῇ*\* был не у греков, а у евреев! И что когда невежественный иудей зывал из пропасти (*clamabat ex profundis*), Бог отвечал ему, а когда образованный грек размышлял, его размышления ни к чему не приводили!

Ясно, что ни греки и римляне, современники Иисуса, ни европейцы, наши современники, никогда серьезно не допускали, что *clamare de profundis* может, в смысле приближения к истине, иметь какие бы то ни было преимущества пред диалектическим мышлением. Т. е. я, конеч-

но, выразился слабо. Культурные люди всех времен отлично знали, что взывать — из пропасти ли, с горы ли — бесцельно и бессмысленно, что взывания и вопли к истине ровно никакого отношения не имеют. В этом и смысл приведенных выше соображений Гегеля об отношении «религии» к «философии». Он говорит, что истина в религии доступна представлению и чувству, в искусстве — воззрению, но только в философии она является мыслящему духу. И только в философии она получает высшее, свободнейшее и мудрейшее выражение.

С первого взгляда может показаться, что Гегель только старается быть справедливым, воздать каждому свое. И религия, и искусство, и философия — каждая по-своему воспринимает истину. Но на самом деле тут ни о какой справедливости не может быть и разговора. Гегель открыто заявляет, что мыслящий дух имеет все преимущества перед остальными способами восприятия истины: другим положительная степень, а превосходная степень — мыслящему духу. Почему такое? Почему мыслящий дух выше, свободнее, да еще притом мудрее, чем всякий иной дух? Конечно, Гегель не мог бы привести никаких иных оснований, кроме того, что такова уже философская традиция. Но этими преимуществами Гегель не ограничивается. Притязания мыслящего духа гораздо серьезнее и значительнее. Он хочет быть единственной и последней инстанцией, он хочет оставить за собой право окончательного решения всех, и первых и последних, вопросов бытия. Когда человек *clamat de profundis* — мыслящий дух *знает*, что *взывай не взывай* — никакого толку не выйдет. Ты можешь — если очень станешь надрываться — обмануть свои чувства, так что, пожалуй, тебе приснится, что ты видел Бога и что Бог тебя услышал. Но это будет только религиозная истина, которая пред судом мыслящего духа окажется не самой высокой, не самой свободной и не самой мудрой. *Dei existentia naturali posse probari ratione.*

### III

Иными словами, нужно снова обратиться к онтологическому доказательству бытия Божия, которое в новое время так блестяще развивал Декарт и которое, несмотря на кантовские «опровержения», счел возможным восстановить Гегель.\* Нужно обратить внимание на то обстоя-

ительство, что уже Декарт, как это видно из предисловия к его *Meditationes* \*, не только полагал, что при посредстве *lumen naturale* можно доказать бытие Божие, но, совсем как Гегель, был убежден, что только то, что подтверждается естественным разумом, истинно, а все остальное — ложь, не заслуживающая никакого доверия. И так странно именно у Декарта, проникнутого до мозга костей верой в разум, читать такие строки: «все, что обыкновенно атеисты приводят как возражения против бытия Божия, держится либо на том, что Богу приписываются человеческие чувства, либо человеческий дух притязает на такую силу и мудрость, что берется понять и определить, что Бог может и должен делать; так что, как только мы вспомним, что дух наш должно рассматривать как конечный, а Бога считать непостижимым и бесконечным, все эти трудности сами собой исчезают (*adeo, ut modo tantum memores simus mentes nostras considerandas esse ut finitas, Deum autem ut incomprehensibilem et infinitum, nullam ista difficultatem sint nobis paritura*)» \*. Я думаю, можно безошибочно утверждать, что каждый раз, когда рационалист ссылается на непостижимость божества, он под этим скрывает уверенность, что поставляемые вопросы не требуют или, лучше, не заслуживают ответа. Относительно Декарта такое предположение тем более допустимо, что он слишком хорошо еще помнил процесс Галилея. Отвечать «атеистам» на их обычные возражения о том, что Бог является попустителем зла на земле, что он равнодушен к гибели праведников и к торжеству нечестивых и т. п., — то, что Декарт думал на самом деле, он не мог. Даже Спиноза не мог говорить со всей откровенностью, хотя был смелее и решительнее Декарта. Но все-таки Спиноза не побоялся написать: «хотя опыт повседневно доказывает нам.., что полезное и вредное безразлично выпадает на долю и благочестивых и нечестивых, люди никак не могут отказаться от вкоренившегося в них предрассудка (о благодати и справедливости Бога). Им легче такого рода явления отнести к другим явлениям того же рода, смысл которых им тоже непонятен, и таким образом остаться при своем невежестве, чем опрокинуть все здание (своего миропонимания) и поставить на его место новое. Поэтому они возвещают как несомненную истину, что решения богов далеко превышают способность чело-

веческого понимания. Это одно способно было бы быть причиной, что истина навсегда осталась бы скрытой от человеческого рода (*Unde pro certo statuerunt, Deorum judicia humanum captum longissime superare; quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum late-ret*)\*. Ясно, Спиноза говорит то, что думал Декарт. Утверждать, что решения богов непостижимы для человеческого разума, может лишь тот, кто хочет навсегда скрыть истину от людей. Но Декарт ли не добивался истины? И не по следам ли Декарта пошел Спиноза? Можно ли допустить, что для Декарта было менее очевидно, чем для Спинозы, что ссылка на несоизмеримость человеческого и божеского разума есть только опасный и вредный способ сокрытия истины? Самый метод Декарта уже предполагал собой то, что говорил Спиноза. Или, общее говоря, научный метод не допускает ничего общего между Богом и человеком, просто вытесняет Бога с поля зрения человека. Ибо разум и воля Бога — совершенно отличаются от нашего разума и нашей воли: общи только названия; вроде того, как созвездие Пса и пес, лающее животное. И тут, опять-таки, Спиноза является наиболее добросовестным и правдивым свидетелем. «*Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis animae latrans*» (*Eth. I. XVII. Scholium.*)\*. В этих словах, с той великолепной выразительностью, которая свойственна простому и безыскусственному стилю Спинозы, сказались последняя и тайная мысль всякого научного метода и задания. Декарт не сказал этого прямо — ибо, как я заметил уже, не хотел подвергать себя участи Галилея. Гегель тоже, по каким-то если не житейским, то во всяком случае посторонним науке соображениям, не договаривает до конца. Из новейших философов только Шопенгауэр и Фейербах открыто и громко заявили, что Бога нет. Ибо, конечно, если разум и воля Бога так же похожи на разум и волю человека, как созвездие Пса на пса — лающее животное, то тогда уже все что угодно может быть названо именем Бога. Тогда и материя материалистов есть Бог. Иначе: Бог сам по себе, человек сам по себе.

Правда, Спиноза полагает, что хотя Богу нет никакого дела до человека, но все же человек должен любить Бога\*. И еще — Спиноза полагает тоже, что тот Бог, которого он изображает, достоин всяческой любви и есть всесовершенное существо. Но это — уже не «объективное» суждение, а оценка, т. е. частное мнение частного, хотя и замечательного человека, и доказать его ни поге *geometrico*, ни каким-нибудь другим способом невозможно. Тут, собственно говоря, кончается область «строгой науки», так что мы можем спокойно пройти мимо этических и религиозных идеалов Спинозы. Для нас важно только, что, по убеждению Спинозы, хотя Бога и нет, но в этом и беды нет никакой — напротив даже, в этом много хордшего. И еще важно, что *так думали все без исключения философы от древнейших времен до наших дней*. Собственно говоря, учение циников и стоиков имело своей главной задачей доказать людям, что они силой своего внутреннего творчества могут добиться всего, что только может быть нужно человеку. Добродетель, как последняя цель, как смысл и содержание жизни, и есть тот суррогат, который, согласно идеям этих школ, должен заменить Бога. И — если верить философам — суррогат вполне приемлемый. В этом смысле циники и стоики сыграли колоссальную роль в истории философии. Принято думать, что у них было мало «теоретических» интересов и что научная философия прошла мимо них. Это огромное заблуждение. Уже Сократ своими моральными поучениями предопределил судьбу дальнейших философских устремлений. Циники, особенно же стоики, хотя и «односторонне», как о них говорят в учебниках, но зато наиболее выпукло и отчетливо выявили те основные принципы, на которых суждено строиться и держаться зданию будущей философии. Философия возможна только при готовности человека к отречению от себя и к самоуничтожению. Иными словами, началом философии оказывается «моральное» совершенство человека. Тот, кто не может возвыситься над своей единственностью, единичностью, над своей «случайной» индивидуальностью, — тот не философ. Гегель совершенно откровенно говорит об этом в своей «Логике». Добродетель теоретика-мыслителя в том, что он отрекается от себя, перестает быть человеком, которому что-либо нужно, и становится только познающим

субъектом, становится познанием вообще, *denkender Geist*. \* Это условие, может быть, не формулировалось так обнаженно и в тех словах, в каких я его формулирую. Но не в словах ведь суть. Сущность в том, что стоицизмом проникнуты все без исключения философские системы...

Пожалуй, теперь не покажется парадоксом, если я скажу, что стоицизм есть родной брат скептицизма. Стоицизм родился на почве отчаяния и полной безнадежности. Идея была поставлена на место реального, живого существа, так как люди совершенно потеряли надежду на возможность отстоять права живого человека. Все, что возникает — а все живое, как показывает опыт, возникает, — все должно погибнуть. Гегель откровенно признается, что «естественная смерть есть только абсолютное право, которое осуществляется природой по отношению к человеку» \*. И до того безнадежна уверенность в правах смерти у этого философа, что в его тоне не слышно даже напряжений. Совсем в духе Спинозы он о жизни и смерти, о природе и человеке говорит, точно это были бы перпендикуляры или треугольники. И подобно тому, как его несколько не радует и не огорчает мысль о том, что из точки к прямой можно на плоскости восставить только один перпендикуляр, так же равнодушно отдает он человека в абсолютную власть природы. Для него человек только момент духа, а дух — это то, в чем человек уже преодолен. Повторяю и настаиваю: все философы так думали и так думают. Они равно спокойно жертвуют и живым человеком и живым Богом в убеждении, что если есть наука, то больше ничего и не нужно, не подозревая, очевидно, что наука еще не овладела истиной.

Единственным исключением из общего правила был Нитше. Когда он убедился, что нет Бога, им овладело такое безумное отчаяние, что, в сущности, несмотря на его исключительное литературное дарование, ему до конца жизни так и не удалось адекватно рассказать, что сделали люди, убивши Бога. Но Нитше не услышали. По-прежнему все думают, что вовсе и не важно, есть ли Бог или нет Его. Достаточно, что Его до сих пор называют, но можно было бы без этого обойтись, можно было бы заменить Его такими словами, как *natura*, *substantia* и т. д...

Если хотите, может быть и неважно, признают ли люди Бога или не признают. От человеческого признания Богу ничего не прибавится, так же как от непризнания не убавится. Если даже согласиться, что из бесчисленных миллионов людей, исповедовавших Бога на словах, только очень немногие его чувствовали, то в том нет ничего страшного. Тут *consensus omnium* ровно ничего не значит. Пусть бы на земле никто никогда не слышал о Боге — только бы Бог был. И наоборот — если бы все до одного человека верили в Бога, которого нет, можно было бы предать проклятию эту веру, как бы сладка и утешительна она ни была.

#### IV

И все же люди не могут и не хотят перестать думать о Боге. Верят, сомневаются, совсем утрачивают веру, потом снова начинают верить. Так называемые «доказательства» бытия Божия оказываются только философским балластом, в своем роде очень интересным и поучительным, но все же для той цели, для которой они предназначены, совершенно бесполезными. Прочтете ли вы Ансельма, Декарта, Спинозу или Гегеля — как бы ни импортировали вам эти громкие имена и какими бы тонкими ни представлялись вам их соображения, у вас остается неизменно одно впечатление: эти люди в Бога не верили. Или, точнее, то, что они называли Богом, не есть Бог. Уже, как я говорил, эллинские философы были твердо убеждены, что Бога нет, что Бог — в добродетели, т. е. в способности человека к отречению от реального мира и в его готовности замкнуться в мир идей, в мир идеального — единственный мир, защищенный навсегда от каких бы то ни было посягательств. У меня могут отнять отца, мать, детей, богатство, отечество даже, — но кто может отнять у меня царство идей? В средние века восторжествовал среди католических философов реализм главным образом потому, что «общее» (идеальное), не имея *γένεσις*'а (происхождения, начала), не знает и *φθορά* (гибели, конца). И в новейшее время все устремились к идеализму, очевидно — этого никогда забывать не следует — единственно потому, что идеи неистребимы, даже самые простые идеи. Живого кролика или живую божью коровку всякий убьет. Но кто может убить кролика вооб-



ще или геометрическую истину? Для тех, кто отчаялся спасти живые существа, — идеализм стал единственным прибежищем...

Но выход ли это? Не лучше ли вслед за Шопенгауэром и индусской мудростью, которую Шопенгауэр воспевал, отречься от Бога открыто и признать, что жизнь человеческая есть зло и несчастье, что, следовательно, последняя наша задача уничтожить в себе «волю к жизни»? Не с практической, конечно, точки зрения. Практически идеализм находит себе оправдание. Но для тех, кому нужна последняя истина, для <т>ого, в силу условий — пусть даже исключительных — его бытия и существования, практические соображения уходят на второй план.

Ученик Шопенгауэра Нитше первый из философов ужаснулся, когда он вдруг ясно представил себе, что сделали люди, убив Бога\*. Может быть, если бы Нитше воспитался на Гегеле, он бы до конца своей жизни не заметил, что гегелевский бог — есть только замаскированное безбожие. И только потому, что Шопенгауэр приучил его говорить правду о философском божестве, ему дано было почувствовать, какое преступление совершили люди, обоготворив и создав культ общего понятия (или «идеального»). Нитше сам говорит, что люди и до сих пор не дали себе отчета в том, что они сделали. Это — верно. Мы только понемногу начинаем чувствовать, в какую бездну мы провалились. И по мере того, как обнаруживается действительность, растет и ужас по поводу совершенного и совершающегося. Загадочным образом и внешние события как будто нарочно сложились так, чтоб даже и слепому стало видно, до какого безумия дошло культурное человечество. Разбушевавшаяся война с бесчисленными и бессмысленными жертвами приняла такие размеры, что, кажется, нет в Европе ни одного человека, который бы не был задет ею в том, что ему всего дороже. Еще представители держав делят на конгрессе разорванную в клочья шкуру убитой Германии, надеясь заплатать ею свои раны, но все понимают, что это безнадежный способ лечения. Раны не залечатся — наоборот, раскроются с новой силой. И вновь замученные люди возопиют и вновь станут спрашивать, зачем убивали, зачем убивают Бога...

И, может быть, наконец отвернутся от метода «естественного» понимания и объяснения жизни. Может быть, вдруг всех осенит старое воспоминание и из тайников человеческих душ вновь вырвется древнее, но все еще живое — *de profundis ad te, Domine, clamavi*. И тогда постигнут как «самоочевидную истину», что история вовсе не есть саморазвитие «идеи». Что Иудея не была моментом процесса развития, как думал Гегель, что греки не владели полнотой истины и что современная Германия не завершила того, что началось в древнем мире. В самой невежественной стране древнего мира знали больше, чем в самых культурных странах нового мира. Знали, к примеру, что Бог если не завистлив, то ревнив и отнюдь не склонен разрешать — по крайней мере до времени — первому встречному, хотя бы и ученому, проникать в Его тайны. Конечно, Аристотель говорил, что все это вздор и пустые выдумки: πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί (много лгут певцы)!\* И Гегель, преданный ученик Аристотеля, возмущается от всей души даже возможностью допущения такой мысли. «Denn warum sollte er (d. h. Gott) uns nicht offenbaren, wenn wir einigen Ernst mit ihm machen wollen»\*. То-то и есть, wenn wir einigen Ernst mit ihm machen wollen. О, святая простота! Как хохотали даже на веселом языческом Олимпе, когда Гегель писал эти строки! И разве вы не слышите своими, человеческими ушами, что даже отдаленного намека на ту серьезность, которая требуется, чтоб приблизить момент откровения, у Гегеля нет ни в приведенных словах, ни в каких угодно словах его сочинений? Когда люди стали сооружать вавилонскую башню — помните, чем это кончилось? А уж наверное раз начали такое колоссальное сооружение — они хотели einigen Ernst mit ihm machen! Но, чтоб добыть слово Божие, деловая серьезность деловых людей менее всего пригодна. На эту «серьезность» Бог ответил смешением языков. Люди, которые так хорошо обо всем сговорились, вдруг, без всякой видимой причины перестали понимать друг друга.

И ведь сейчас произошло и происходит совсем то же, о чем повествуется в Библии. Еще недавно — пять лет тому назад — люди так хорошо понимали друг друга и так дружно строили ту величественную башню, которая называется современной культурой, которая была единой для

всех и должна была дать людям рай на земле. И дала бы, наверное, если бы внезапное, ничем не объяснимое помрачение умов не заставило людей, с бешенством, почти беспримерным в истории, в короткое время уничтожить все плоды усилий последних столетий! От гордой башни европейской цивилизации остались лишь развалины. Опять нужно сызнова начинать мучительную сизифову работу. И нет Гегеля, который утешил бы людей своей философией истории, который объяснил бы, что *was wirklich ist, ist vernünftig*\*, что Германии так и полагалось быть раздавленной, ибо ее историческая роль уже закончена. Или даже что всей Европе уже пора на покой — т. е. уйти в существование неисторическое, уступив поприще стране восходящего солнца, Северо-Американским Штатам, австралийским молодым государствам или еще кому...

Вы думаете, что Гегель предпочел бы отказаться от своей философии истории, только бы не утешать так Германию и Европу? Но ведь тогда нужно ему и от всей своей философии отказаться, ибо его философия истории есть самая сущность его философии. Он и на это пошел бы?! Согласился бы признать, что Бог не есть ни абсолютная Идея, ни Дух, что Бог есть Бог личный, как учит Св. Писание, и что настоящая война есть ответ Бога всей «христианской» Европе на ее кощунственную попытку взобраться на небо механическим, «разумным» путем?

Может быть, может быть! Ведь Гегель был не только ученым, но и человеком. Стало быть, способен был, глядя на ужасы, постигшие его страну, повторить за псалмопевцем: «пусть прилипнет мой язык к гортани, если я забуду тебя, Иерусалим»\*. Но если так, если и Гегель способен был бы отречься от своих грандиозных построений и признаться, что движущим элементом истории является не «внутренняя диалектика» духа, а иные, загадочные, непостижимые и грозные силы, то что же нам говорить и делать ввиду развернувшихся на наших глазах событий? Пока, быть может, достаточно было бы, если бы вспомнили о библейском повествовании и согласились бы не «*einigen Ernst mit ihm machen*», а принять его со всей той серьезностью и с тем исключительным напряжением, с каким человек встречает роковые события своей жизни — приближение смерти и т. п. Если ужасы последних годов со-

бьют с нас нашу спесивую уверенность — может быть, выпавшие на нашу долю переживания окажутся не только сплошным кошмаром. Но едва ли так будет. Вернее всего, люди — вечные Сизифы, снова — через пять, десять или двадцать лет — терпеливо возьмутся за огромный камень истории и, как прежде, в муках станут его втаскивать на вершину горы с тем, чтоб вновь повторилась катастрофа и все те бедствия, свидетелями которых мы были.\* Философия истории совсем не похожа на то, что рассказывал с такой завидной уверенностью и с таким тяжеловесным легкомыслием Гегель. Человечество живет не в свете, а во тьме, окутанное одною непрерывною ночью. Нет, не одной, и не двумя, и не десятью — а тысячью и одной ночью! И «история» никогда не приведет «человека» к свету. Да «человеку» свет и не доступен. «Человек» может построить башню — но до Бога он не доберется. Добраться может только «этот человек» (всё гегелевская терминология) — тот единичный, случайный, незаметный, но живой человек, которого до сих пор философия так старательно и методически выталкивала заодно со всем «эмпирическим» миром за пределы «сознания вообще». Может быть, здесь уместно напомнить слова Паскаля, — их же слишком основательно забыли творцы великих философских систем: «L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien».\* Вы слышите здесь отзвук все того же псалма: *de profundis ad te, Domine, clamavi?*.. И так странно: Паскаль остался в стороне от большой дороги философии! Или тут ничего странного нет? Такое противопоставление слабого и маленького тростника всей огромной вселенной, небольшой, мельчайшей частицы всему целому слишком нелепо для того, чтоб привлечь к себе внимание разумно мыслящих людей!? Пожалуй, так. Классическая философия слишком приучила нашу мысль к математическим методам рассуждений и доказательств. Два всегда больше одного. Один и один всегда два. Если мы откажемся от этих положений, мы заблудимся в лесу не-

примиримых противоречий, т. е. потеряем навсегда большую дорогу.

Но — ведь один и один только в математике равняется постоянно двум, а в действительности бывает и так, что равняется и трем, и нулю. Когда природа сложила ваятеля Софрониска и повивальную бабу Фанарету, в результате получилось не два, а три, причем третий, Сократ, оказался много большим, чем оба первоначальных слагаемых, взятых вместе. Или Сократ, по-вашему, не есть «величина»? Он только *roseau pensant* — мыслящий тростник?

Вот тут-то и лежит вся трудность вопроса. Точно ли мыслящий тростник должен быть для философии *quantité negligible*? Я готов вслед за Паскалем признать тростник как угодно малым и как угодно слабым, равно как я готов согласиться, что голос псалмопевца, взывавшего из пропасти, терялся в бесконечных пространствах вселенной. Но, если и признать все это — загадка останется загадкой и тайна тайной. Даже наиболее позитивно настроенный ученый не станет отрицать, что достаточно было бы только одному лучу света отклониться в своем следовании от прямой линии, чтобы опрокинуть всю научную теорию света. А ведь тут — при сложении людей — на наших глазах ежедневно один и один дает в результате три, даже четыре, пять и более. Арифметика правомочна только в подвластном человеку мире «идеального» — может быть, главным образом даже исключительно потому, что этот мир самим человеком и создан и потому покорен своему творцу. В мире же реальном иерархия другая. Там «больше» то, что в мире идеальном меньше. Там вообще законы — другие, быть может, туда с законами и соваться не всегда дозволительно, ибо монастырь-то ведь чужой и уставов наших там знать не хотят. Вот как апостол Павел учит: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я медь звенящая или кимвал звучащий. Если я имею дар пророчества и знаю все тайны и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто... Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1-е Кор., 13, 1—2; 8). Вы обиделись, как могу я противопоставлять научным теориям слова невежествен-

ного иудея? Ну что же? Если вам необходим научный авторитет, послушайте Платона, который за 500 лет до Павла высказал *почти в той же форме* ту же мысль: «захотел ли бы кто-нибудь из нас жить, если бы ему были даны в удел вся мудрость, весь разум, все знание, какое можно иметь, но под условием, чтоб он совершенно не испытывал ни малой, ни большой радости, равно как ни малого, ни большого горя и вообще никакого чувства в таком роде?» (Phil. 21d)\* И вот Платон, так же как и апостол Павел, отказывается и от мудрости, и от разума, и от знания, если только условием всего этого является отречение от радостей и горя, т. е. от «случайностей» индивидуального, отдельного, значит, опять же «случайного» бытия. Скажут, что у Платона это тоже «случайная» обмолвка, что приведенным словам можно противопоставить многочисленные цитаты из других его сочинений. Конечно, можно! Но ведь смысл настоящих размышлений в том и состоит, чтоб выловить и спасти от забвения «случайное». Еще скажут, что все это темно, что я не соблюл декартовского правила, требующего ясности и отчетливости в суждениях. На это я возражать не стану. Напомню только исходный пункт декартовского мировоззрения: «*arid me omnia fiunt matematice in Natura*»\*. Этим объясняется вся его методология. Паскаль, тоже гениальный математик, думает иначе: «*je n'aime que ceux, qui cherchent en gémissant*»\*. Соответственно тому и мир и знание ему представляются иными. «*L'homme cherche partout avec inquiétude et sans succès dans les ténèbres impénétrables*»\*. Такова наша судьба, таково наше предназначение. А потому, «*qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession*»\*.

Л. Ш.

Киев, Январь. 1919 г.

ЧАСТЬ  
ПЕРВАЯ





---

Я открылся не вопрошавшим обо  
Мне; Меня нашли не искавшие Меня.

Исаия, 65, 1. Рим., 10, 20. Ἠσαΐας  
δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει...\*

1

Sancta superbia.\* Еще в глубокой древности эллинские мудрецы стали делать попытки проникнуть в последнюю тайну жизни. И почти сразу почувствовали, что их задача может быть разрешена лишь при одном условии — если окажется, что в жизни есть какой-нибудь твердый, неизблемый порядок. Казалось бы, что политеизм как будто бы исключает самую возможность такого допущения. Богов у греков было много, и самых разнообразных. И боги, как люди, были непостоянными, капризными, импульсивными существами, одержимыми страстями и всегда ссорившимися меж собой. О каком неизменном порядке, подлежащем изучению, можно было говорить при таких условиях? Но еще у Геродота мы встречаем такую мысль, очевидно выражавшую отношение древних греков к миру: τὴν τετρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ Θεῶ, т. е. и Богу невозможно избежать предопределения судьбы.\* Уже древние греки, очевидно, боялись вверить тайну мира Богу. Ведь это значило бы допустить ничем не определяемый произвол как первоначало жизни. Лучше какой угодно, но неизменный порядок, чем произвол. У Геродота его «судьба» еще обозначает, конечно, такой вечный, может быть, и неразумный закон,— но он этим, по-видимому, вполне удовлетворяется. С него достаточно, что боги, как и люди, хоть чем-нибудь, да связаны.\* Ибо, очевидно, для человека невыносимее всего мысль о том, что его судьба или даже судьба всего мира может оказаться игрищем случая. Но дальнейшая философия уже не могла довольствоваться древней μοίρην. Она постепенно стала превращать μοίρην в λόγος.\* Я не стану здесь следить за постепенным развитием идеи λόγος'а. Я сразу перейду к Сократу, так как то, что сделал Сократ, оказалось, по-видимому, пределом человеческих достижений. По крайней мере до настоящего времени

все попытки освободиться от заветов Сократа были встречены человечеством как посягательство на драгоценнейшую святыню. В одном из ранних диалогов Платона Сократ так формулирует занимающий нас вопрос: будет ли свято то, что любезно богам, или, наоборот, богам любезно святое? \* Нетрудно заметить, что основная мысль Сократа та же, что и у Геродота. Сократ, конечно, утверждает, что боги вовсе не вольны любить что им вздумается. Что над богами, как и над людьми, существует закон, который исключает всякого рода произвол. Добро автономно, как принято ныне говорить, — смертные и бессмертные равно подчинены велениям добра. Как видите, годы духовной работы, протекшие между эпохой, в которую возникло приводимое Геродотом мнение, и Сократом, не прошли бесследно. Для Сократа на место слепой судьбы становится зрячее добро. Геродот, подчиняя себя и богов предвечному закону, только склоняется перед тяжелой альтернативой: все же, как я уже сказал, закон, хотя и непонятный, загадочный, даже суровый, — лучше, чем произвол. У Сократа отношение к его закону, закону добра, иное. Он принимает добро не по внешнему принуждению, а добровольно, по свободному избранию. *Μοίρη* у него превращается в *Λόγος* — судьба в разум, общий и богам и людям. Он уже не покоряется неизбежной судьбе, судьба уже не ломает его жизнь своими железными предписаниями. Наоборот, разум окрыляет его, — разум, главный и единственный источник его сил. Что бы человек ни имел, что бы человек ни делал — все само по себе лишено цены, пока нет санкции разума. Разум — пользуясь сравнением Нитше — это полная вымена, из которых человек добывает укрепляющее его молоко. \* Разум — источник добра, а только добром живы и смертные люди, и бессмертные боги. Платон был верен своему учителю, когда впоследствии гипостазировал добро, признав его верховной идеей, существующей совершенно самостоятельно, независимо от чего-либо другого, т. е. духовным хлебом, единственной пищей, дающей истинную жизнь. \* Вспомните замечательное состязание Сократа с Калликлом в «Горгии». \* Спор идет о том, что «лучше» — быть несправедливым или претерпеть несправедливость. Сократ без колебания утверждает, что если уже нужно выбирать, то, конечно, лучше претерпеть несправедливость, чем самому быть несправедливым. Это «если уже нужно выбирать», правда, несколько смущает внимательного читателя. Но пока мы с этим считаться не будем. Так или

иначе — Сократ решительно предпочитает сам пострадать от несправедливости, нежели обидеть кого-либо. Калликл произносит необычайно сильную и страстную речь, в которой возмущается рабской готовностью Сократа ради призрачного «добра» уступить насилию. Калликл не допускает мысли, что слабый, побежденный человек может испытывать удовлетворение. Побежденный жалок — в мире нет такого талисмана, который мог бы превратить безобразие побежденного, разбитого человека в красоту. В сказках рассказывается о живой и мертвой воде, которая обладает загадочной силой связывать и оживлять разрубленное на части тело. Но Калликл сказкам не верит и с презрением отвергает болтовню Сократа о правде как об источнике великой силы. Сколько бы и как искусно ни доказывал Сократ, Калликл не даст себя убедить. Задачу человека на земле он видит в том, чтобы найти возможность осуществлять свою волю. Совсем как в наши дни Нитше, он добивается высокой прерогативы объявлять хорошим то, что ему понравится, и дурным то, что ему не понравится. Не только для богов, но и для людей, даже для самого себя он требует свободы от заранее установленных законов. И, как видите, свободы не от слепой *μοίρη*, а от духовного, морального закона, исповедуемого Сократом. Для него свобода несовместима с покорностью. Он также не хочет зависеть от общего закона, как и от власти другого человека. Он хочет сам законодательствовать во всех областях, он хочет, чтобы на скрижалях завета были выгравированы его слова и повеления. Но как ни пылок и смел был Калликл, в истории победа записана не за ним. Платон в своих диалогах дал один раз — в «Горгии» — полное и исчерпывающее выражение тому строю мыслей, выразителем которых является Калликл. В остальных сочинениях Платона Сократу предоставляется полный простор. Ни одному из его собеседников не удастся сказать сколько-нибудь значительное слово в защиту идей Калликла. Сократ безраздельно завладевает вниманием Платона и всех будущих читателей Платона, да оно и понятно. Сократ задался огромной, единственной в своем роде целью. Неправильно видеть в Сократе главным образом родоначальника и учителя диалектики и созидателя общих понятий.\* Дело жизни его состояло в том, чтоб отыскать для себя и для человечества (может быть, только для человечества?) новый родник живой и мертвой воды. Сократ захотел и сумел сотворить величайшее из чудес. Трудна, что и говорить, была жизненная

задача Калликла — так развить все свои духовные и физические силы, чтобы получить возможность обижать всегда всех и навсегда оградить самого себя от обид. Но, во-первых, Калликл со своей задачей не справился. В лучшем случае, может быть, ему и его последователям удавалось на более или менее продолжительное время оберечь себя от поражений. И то не одними только собственными силами: как бы красноречиво он ни говорил, несомненно, что без помощи случая, без благоприятного стечения обстоятельств человек не в состоянии обеспечить себе постоянные удачи. Все вероятия за то, что самому Калликлу под конец жизни пришлось, как азиатскому деспоту, горестно вспоминать о Солоне.\* Затем, как-никак, а все-таки Калликл строил из готового материала. Он пользовался для своих целей тем, чем люди и до него владели, только более смело и искусно. Иное дело Сократ. Он задался целью *создать из ничего*. Он являлся туда, где до него предварительно все было уничтожено, и уничтожено без остатка. Больше того, если он и находил кое-какие следы и остатки прежнего бытия, он, прежде чем приступить к своему делу, довершал предшествовавшее ему разрушение. Он искал «добра», в котором не было бы ни одного атома из тех человеческих ценностей, которыми жил и которые прославлял Калликл. То, что волновало, радовало и печалило Калликла, оставляло Сократа совершенно равнодушным: оно для него просто не существовало\*. В «Саломзе» Оскара Уальда язычники говорят про евреев: эти люди верят в то, чего не видят, и не верят тому, что видят. То же можно было сказать и о Сократе. В сократовском добре уже целиком заключены платоновские идеи, — целиком, вплоть до их гипостазирования. Сократ, если можно так выразиться, пьет свое добро, как обыкновенные люди пьют ключевую воду. Он его ощупывает духовными руками, он его видит духовными глазами. Оно для него имеет реальное существование, как для других людей внешние предметы. Если вы его спросите, что лучше: терпеть ли голод, холод, сидеть в тюрьме и т. п., но быть правым, т. е. быть причастным добру, или, наоборот, быть оторванным от оживляющего родника и иметь все блага мира, он нисколько не задумается над ответом. И сила его была не в том, что он умел искусными диалектическими приемами привести каждого человека к необходимости дать на его вопросы те ответы, которые он сам считал правильными. Рассказывают про Сократа, что он простоял на одном месте целые сут-

ки, обдумывая какой-то не выяснившийся ему вопрос. Мы жестоко ошибемся, если предположим, что в это время Сократ «беседовал с самим собой». Вернее, что эти двадцать четыре часа Сократ так же молчал внутренне, как и внешне. Он не слова придумывал и не возражения своим возможным противникам. Ему необходимо было такое абсолютное и долго непрерывающееся уединение для того, чтобы силой внутреннего напряжения вызвать к бытию новую, еще никогда не бывшую в мире сущность. Если он и произносил про себя какие-либо слова, то разве только слова заклинания: да будет новый мир, мир добра, да исчезнет старый чувственный мир. И, верно, не раз ему приходилось внутренне молчать, когда окружающие думали, что он внутренне разговаривал. Он бы ничего не мог увидеть там, где он увидел, если бы предварительно сам не создал то, что ему было нужно. И действительно, из рук Сократа вышла на свет совершенно новая, дотоле не бывшая в мире сущность, и Сократ-творец сам дал ей имя, какого люди прежде не знали. Или, если хотите, имя, пожалуй, и раньше существовало, — Сократ ведь даже не хотел, чтоб люди думали, что он принес миру нечто новое, не только никем еще не виденное, но даже не существовавшее. Но все-таки имя было найдено. Неудивительно, что гениальные юноши, как Платон или Алкивиад, так жадно прислушивались к Сократу и так благоговейно ловили его каждое слово. Они ценили в нем творца. Неудивительно тоже, что οἱ πολλοί так враждебно отнеслись к прославленному оракулом мудрецу: они чувствовали и ненавидели в нем страшного разрушителя. Ведь утверждая, что добро есть все, он одновременно утверждал, что все, что не добро, есть призрак. Учение Платона об идеях есть только гениальное развитие или, лучше сказать, превосходная, артистически сделанная передача того, что создал Сократ. Если бы не было Платона, человечество никогда не узнало бы, что, кроме неизвестно кем сотворенной в седую старину материи и других сущностей, есть еще одна сущность, более реальная, чем все, возникшие до нее, — добро; что все остальные сущности на деле призрачны, а реально одно добро. В этом великое, величайшее, ни с чем не сравнимое дело Сократа — приписываемое впоследствии всему эллинизму. Сократ захотел уподобиться Богу, даже превзойти его. Бог создал вселенную, Сократ создал добро, нечто более ценное, чем весь мир, вся вселенная. И со времени Сократа все разумные существа, смертные и бессмертные, стали

искать источников бытия в добре. Мир преходящ — добро вечно. Платон был, конечно, неправ, когда он, возражая Диогену, говорил: у тебя есть глаз, чтоб видеть лошадь, но нет органа, чтоб видеть лошадность\* (т. е. идею лошади, лошадь *an sich*). Тут не в органе дело. Чтоб постичь мир идей, чтоб попасть, говоря иначе, в царство добра, отнюдь нет надобности обзаводиться новым органом. Неправ тоже был Платон, когда доказывал, что все люди, еще до появления их в нашем мире, уже созерцали идеи в чистом виде и что человеку нужно сделать напряжение для того, чтобы восстановить в памяти прошлое.\* Никто никогда в прежней жизни добра не видел, потому что до Сократа добра вовсе и не было нигде во вселенной. Сократ и Платон сами же указывали, что единственный путь, приводящий к добру, есть *κάθαρσις* — очищение.\* Чтоб попасть в созданный Сократом мир, нужно отречься от мира, созданного Богом. Нужно почувствовать в себе силу обходиться без всего, ни в чем не нуждаться. Может быть, в этом отношении школы стоиков, и в особенности циников, более последовательно продолжали дело Сократа, чем Платон и Аристотель. Циники и стоики искали в жизни только добра, для них вся жизнь отождествлялась с добром. Сократ у Платона, как я уже упомянул выше, говорит, что, если нельзя иначе, он все же предпочитает претерпеть несправедливость, чем самому быть несправедливым. Значит, по его мнению, все же лучше не испытывать несправедливости. Обида ему все-таки горька. У циников уже совсем исчезает всякая боязнь страданий — они боятся радостей. Антисфен говорит, что лучше ему сойти с ума, чем испытать удовольствие — *μανεῖν ἢ μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν*.\* У циников впервые властно прозвучали мотивы, которыми впоследствии так упивалось средневековое монашество. *Pati, Domine, aut mori* св. Терезы — только вольный перевод греческого изречения родоначальника цинической школы.\* Правда, мир не решился принять сократовское добро во всей его полноте и исключительности. Платон, устроивший соглашение между Богом и Сократом, был людям более по вкусу. Древние называли Диогена сошедшим с ума Сократом и были, конечно, правы.\* Может ли быть большее безумие, чем желание превзойти самого Бога?! Ведь и то великое дерзновение — попытка сравняться с Богом! Но и от Сократа уже не могли отречься люди! Только временами в истории человечества мы наблюдаем отдельные случаи борьбы с властью Сократа. И странно устроены

люди! Когда-то толпа увидела в Сократе — именно за его попытку создать новый мир — наиболее опасного человека и не побоялась отравить его, как отравляют бешеных собак. Прошло немного времени, и Сократ был причислен к лику святых. Те, кто впоследствии ополчился на Сократа, вызывали против себя взрыв самого крайнего негодования. Созданное им «добро» в самом деле кажется теперь людям милее и даже реальнее, если хотите, чем все другие ценности. Когда, в наши дни, Нитше выступил с формулой «по ту сторону добра и зла», в первую минуту мир содрогнулся от ужаса. Больше того; самым поучительным и страшным переживанием самого Нитше была необходимость отречься от сократовского мира. Он испытал то же, что должен был испытать первый человек, когда разгневанный Бог изгнал его из Эдема. Нитше казалось, что ему пришлось отречься от христианства, но это едва ли было так: ему пришлось отречься от эллинских элементов в христианстве, т. е. от того, что было привнесено к явившемуся с востока учению уже вполне сложившейся тогда эллинской философией. Нитше далеко не был первым человеком, пытавшимся освободиться от эллинских чар. В недрах самого католичества совершались такого рода попытки, и не раз, и иногда даже с большим и шумным внешним успехом. Достаточно вспомнить пелагианский спор\*. Но католичество, став на сторону бл. Августина, все-таки Сократа не выдало. Оно считало святым апостола Павла, а жило по заветам Сократа, как он был представлен наиболее умеренным из его учеников, Аристотелем\*. И в самом деле, разве могут люди отказаться от идеи добра? В противоположность тому, как Бог устроил свой мир, где количество предназначенных для людей благ так ограничено, в мире Сократа никому ни в чем нет отказа. Человеку нужно только войти в этот мир, т. е. изъявить готовность отречься от Божьего мира, и в его распоряжении все несметные богатства, о которых так соблазнительно рассказывает в своих диалогах Платон. Мир этот не знает границ и пределов — он дает приют у себя миллиардам людей и всех до полного удовлетворения накормит своей духовной пищей. Все желающие войти в него — дорогие и желанные гости. Там и рабы и цари, и сильные и слабые, и даровитые и бездарные равно найдут для себя место. Там совершаются чудеснейшие превращения, там слабый становится сильным, ремесленник — философом, бездарный — одаренным, безобразный — красавцем. И такой мир отнять у бедного че-

ловечества! Ведь только благодаря Сократу бездоленный поденщик может стать мировым властителем. Тиран обидит слабого, отымет у него последнюю овцу, но *правоты* у него отнять не может. Тиран будет злым, а доброй останется его жертва. И не только тиран, даже боги не могут сделать ничего дурного простому, бессильному смертному. И сама судьба, которая властна над богами, принуждена склониться пред добром. Правый человек смело, гордо и уверенно глядит в будущее: ему, кроме своей правоты, ничего не нужно. Но правота ему нужна — ее он никогда, никому не отдаст.

Недаром Милль сказал, что люди никогда не должны забывать, что среди них когда-то жил такой человек, как Сократ. \* Сократ, который был сам прав, который научил людей быть правыми, который, будучи человеком, создал нечто более ценное, чем то, что сотворил Бог. Никогда люди не отрекутся от Сократа и созданного им мира! Никогда?! Мы очень охотно говорим сильные слова, мы очень склонны думать, что можем отгадать не только ближайшее, но и отдаленное будущее, — так нам соблазнительно думать, что мы все уже знаем и что нам уж не предстоит ничего неожиданного. А между тем Нитше, по-видимому, был только первым вестником наступающих событий. Все вероятия за то, что царству Сократа приходит конец, что человечество откажется от эллинского мира истины и добра и снова вернется к забытому им Богу.

## 2

Разрушение и созидание. Всем известно, что последняя человеческая цель есть созидание, а разрушение само по себе ужасно и может найти себе условное оправдание лишь как путь к созиданию. Откуда это всем известно? Философы-рационалисты — а где вы встретите философа, который не был бы рационалистом? — думают, что эта абсолютная истина, как и все наши абсолютные истины, получена нами непосредственно от разума. Она самоочевидна. Я почти согласен с этим. Действительно, разрушение ужасно, а созидание прекрасно. Одно только ограничение, по-моему, все-таки необходимо сделать: прибавить: «насколько нам известно». Правда, эта прибавка приводит к неожиданным результатам. Прежде всего, раз принято такое ограничение, наше утверждение теряет право гражданства в области философии. Приходится его



выслать куда-нибудь подальше или поближе — в этику, в социологию, может, даже в политическую экономию. Там ему дадут приют — философия же потому и философия, что она не принимает к себе условных, даже чуточку условных, истин. Здравый смысл, самодержавно распоряжающийся в положительных науках, уверенно говорит: одно из самых чудовищных преступлений есть преступление Герострата. Без всякой нужды разрушил человек чудо искусства — храм Дианы. Геростратов следует держать на цепи. И этика, и социология, и политическая экономия как эхо повторяют: «на цепи». А философ? Философ безмолвствует. Он начинает припоминать. Ведь вот и Гоголь сжег второй том «Мертвых душ» — тоже чудо искусства, не хуже храма Дианы, что ж, и его нужно было посадить на цепь? Да что Гоголь! Посмотрите, что творит природа: с какой легкостью и беспечностью уродует она и уничтожает лучшие произведения — и собственные и человеческие. Пожалел Везувий Геркулан и Помпею? Или огонь постеснялся истребить Александрийскую библиотеку? Мало того: природа систематически губит все, что создает. И Александр Македонский, и Платон, и Гоголь, и Пушкин, и бесконечное количество ее великих произведений, таивших каждое в себе возможности десятков прекрасных храмов, — все было ею безжалостно уничтожено и истреблено. Не толкнула же она под руку Дантеса, когда он хладнокровно нажимал курок пистолета, направленного на Пушкина. Почему она бездействовала? Почему она систематически губит все, что создает сама и что создают люди? Зачем ей было посылать людям старость, обращающую самую поразительную красоту в безобразие, самый сильный ум в слабоумие, самую бодрую волю в бессилие? И смерть, прерывающую все великие начинания? Смерть и разрушение — неизбежный конец всему, вышедшему из рук природы. Моралисту и социологу можно об этом и забыть. Но философ этого не забывает, не может, а если вам угодно, не хочет забыть. Вы знаете, как философ определяет задачу философии — не для толпы, а для себя и для посвященных? Если хотите знать, загляните не в одно из многочисленных введений в философию, где на двух-трех страницах вы найдете перечень принятых определений, загляните в божественного Платона. Там вы прочтете дважды загадочные слова: для непосвященных это остается тайной — но философия есть постепенное умирание и приготовление к смерти. Так почти буквально и сказано, приведу для убедительно-

сти и подлинник: κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοῖ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. \* Как видите, сказано, что философия есть приготовление к смерти и умирание и что для непосвященных это тайна. И, что самое поразительное, тайна и донныне осталась тайной, несмотря на то, что она открыта людям две с половиной тысячи лет тому назад, и несмотря на то, что «Федон» (64 А), в котором о ней говорится, наиболее читаемый и восхваляемый диалог Платона. И сейчас, если бы приведенные слова Платона написать аршинными буквами на всех заборах, вы полагаете, что дело от этого хоть сколько-нибудь изменилось бы? Ничуть! Все останется по-старому, и в учебниках философии по-прежнему будут рассказывать, что философия есть наука и т. д., что прежде чем философствовать, нужно обзавестись пролегоменами ко всякой будущей и т. п., — все знают, о чем трактуют введения в философию. Ведь даже в специальных трактатах о Платоне приведенное определение замалчивается или обходится. Ну, хитроумные Эдипы, разрешите великую загадку! Как случилось, что раскрытая тайна осталась тайной? И останется навсегда — я утверждаю это с непоколебимой уверенностью. Человеку нужно положительное, т. е. такое, что сейчас годится на потребу. И вовсе не истина! Обман и иллюзия умеют служить людям не хуже, чем истина. А ведь Платон со своим умиранием и приготовлением к смерти не созидает, а разрушает. Ему и самому его определение далеко не всегда годилось. Большею частью ему приходилось прибегать к совсем иным — к таким, которые впоследствии попали в руководства по философии для начинающих и кончающих. Если уж на то пошло, я скажу до конца. Платон и сам не всегда способен был постигать раскрытую им тайну. Только он об этом не рассказал. Об этом рассказал через две тысячи лет простой человек — сапожник Яков Бёме. У него не было «положения, которое его обязывало бы», — он мог позволить себе роскошь откровенности. В припадке откровенности он и признался, что и сам не всегда понимает то, что однажды высказал. Когда Бог отнимает от него свою десницу, его собственные сочинения кажутся ему непостижимыми. \* Этого Платон, конечно, не мог сказать. И без того Аристотель нашел столько путаницы и противоречий в его мыслях. Как возможна какая-либо наука, если не только разные люди не понимают друг друга, но и я сам не могу постигнуть сего-

дня то, что постигал вчера? А ведь задача, мы помним, в положительном созидании. Еще бы — конечно, в положительном! Этого требуют ученики Платона, даже верные последователи Якова Бёме. Думаю, что сказанного достаточно для разъяснения вопроса. А если недостаточно, то большой беды в том нет. У философии, видно, на роду написано начинать и не кончать, задавать вопросы, на которые нет и не может быть ответа, — это и значит ἀποδνήσκειν καὶ τεθνῆναι.

## 3

Классический аргумент. С давних, очень давних пор философы делились на две количественно неравные группы. Одни — и таких было подавляющее большинство — хотели думать и думали, что они очень много знают, другим казалось, что они знают очень мало. Как известно, Сократ утверждал, что он ничего не знает, — но с его стороны это была только уловка, методологический прием, вроде того как впоследствии у Декарта его *de omnibus dubitandum*\* было только прологом к отысканию таких положений, которые избавляли бы навсегда от всяких сомнений. Во всяком случае, именно с Сократа философы стали претендовать на возможность самого настоящего многознания. Даже скептики, если всмотреться внимательнее в их задачи, никогда настоящим образом не отказывались от знаний. Они только квалифицировали наше знание не как несомненное, а как вероятное. Но все же они были убеждены, что в их распоряжении были критерии, при посредстве которых они уверенно отделяли вероятное от невероятного. И затем — если, говорю, присмотреться — скептицизм с его вероятными суждениями совсем не так уже отличается от догматизма с его суждениями достоверными. При выборе из двух противоположных вероятных суждений скептик руководствуется точно определенным критерием — откуда он его взял? И не составляет ли комплекс таких критериев уже сам по себе некоторую систему знания, которая мало чем отличается от системы догматиков? Можно было бы привести ряд суждений, равно приемлемых и для скептиков и для догматиков, но едва ли в этом есть нужда: в области эмпирических знаний между представителями двух столь противоположных точек зрения вы не найдете большего разногласия, чем между представителями одной и той же

точки зрения. Достоверные суждения догматиков будут приняты — только в звании вероятных — и скептиками.\* И еще: догматик, добившись своего несомненного знания, успокаивается и заявляет, что он достиг высшей цели, ибо покой есть высшая цель разумного человека вообще и философа в частности. Скептик пользуется своим вероятным знанием не иначе. Он празднует свою ἀταραξία, которую, если отбросить филологическую, здесь неуместную, скрупулезность, можно, положив руку на сердце, тоже перевести словом «покой».\* Достоверное и вероятное знание, короче говоря, мало чем отличается одно от другого. Иное дело незнание. Догматики, когда нападали на скептиков, исходили из предположения, что их противники совсем не признают никакого знания. И тут они выдвигали, как всеразрушающий таран, свой классический аргумент: человек, утверждающий, что знание невозможно, противоречит самому себе. Ибо ведь он знает, что он не знает. Значит, знание возможно. И к своему знанию, что знать нельзя, он приходит, пользуясь теми же методами рассуждения, какими все пользуются. Почему же человек, признававший со всеми обычные приемы искания истины, — вдруг, дойдя до известной черты, отказывается от них и бросает их как негодные? Почему метод, послуживший для приобретения знания о том, чего знать нельзя, не может привести к знанию о том, что человек может знать? Аргументы, как видите, неотразимые. Они приводят, как любили с древних времен выражаться догматики, к молчанию самого упрямого спорщика. Догматики всегда и поныне — торжествовали свою победу над противниками, ибо приведенный к молчанию противник уже не опасен, уже не противник.

Все это, конечно, так до тех пор, пока мы задаемся скромной целью — отделаться от противника. Но если допустить другую задачу? Если захотеть не посрамить перед толпой, а во что бы то ни стало убедить противника? Или — если захотеть с уважением и доверием отнестись к своему противнику и допустить, что он путается в противоречиях вовсе не потому, что он глуп и слеп или, что того хуже, что он, не в пример нам, равнодушен к истине и добивается только «конечных» целей, — если, говоря, сделать такое допущение? Противник и умен, и зряч, и добросовестен не меньше, чем мы, или даже — *horribile dictu* — превосходит нас и умом, и зрячестью, и добросо-

вестностью, — если же он высказывает очевидно для него самого противоречивые, взаимно исключаящие суждения, — то только потому, что они навязываются ему с той принудительностью, которая, и по нашему суждению, присуща истине. Да так оно и было, так оно и есть. В повседневной действительности противоречий нет или они не бросаются в глаза. *A* всегда равняется *A*, целое больше своих частей, нет действия без причины, каждый видит то, что видят другие, *Deus impossibilia non jubet*\* и т. д. И можно пользоваться общими, для всех обязательными методами, и эти методы дают превосходные результаты. И сам противник, как указано, пользуется этими методами, пока он, вместе с другими людьми, стоит на освещенном месте. Но есть места, куда солнечные лучи не доходят: под землей, на дне морском. Там нет света, там — тьма: разве там невозможна жизнь и нет истины жизни? А что если наш противник, который был там, где мало кому приходится бывать, пытается посвятить нас в глубочайшие, неизведанные тайны?! И что как раз потому, что там нет той выдержанной последовательности, к которой мы привыкли здесь, он и путается в противоречиях, говорит тяжелым, заплетающимся языком?! Мы, конечно, можем привести его к молчанию. Можем, как Аристотель, уверенно заявить, что он произносит только слова, которые и ему самому ничего не говорят\*. Это даст нам покой — высшее благо или *ἀταραξία* — тоже высшее благо, ибо даст нам сознание, что последняя истина у нас?!

В этом смысле классический аргумент выше всяких похвал. Но если в ком проснется любопытство, если в ком жизнь поколеблет уверенность аристотельской положительности и он спросит себя: не может ли быть, что этот путающийся человек, несмотря на свое косноязычие, причастен какой-либо великой тайне? Что как раз там, под этой непроходимой путаницей противоречий, кроется наиболее нужное для нас, наиболее важное и значительное? Не придет ли ему в голову тогда, что в известных случаях гордость победителя менее желательна, чем униженное смирение побежденного? И что наш классический аргумент, как и все механические средства принуждения, вовсе не всегда уж так соблазнителен. Тем более что обыкновенно люди, познавшие противоречивость действительности, вовсе уже не такие большие спорщи-

ки. Их нет надобности принуждать к молчанию классическими аргументами, ибо они не так уже добиваются торжества и победы для своих «истин». Если вы хотите, чтоб они замолчали и не противоречили вам, можете ничего им не доказывать. Просто скажите им, что не хотите их слушать и хотите быть победителями,— это на них подействует не меньше, чем ваши доказательства. Они и сами замолчат и отойдут в сторону, оставив поле битвы за вами.

## 4

*Potestas clavium*. Знаете вы, что такое *potestas clavium*? Конечно, знаете, но, по всей вероятности, только приблизительно, ибо кому охота заниматься в настоящее время католической догматикой?! А меж тем есть все основания думать, что едва ли мы правы, полагая, что католическая догматика так чужда им. Поскребите какого хотите европейца, хоть бы он был позитивистом или даже материалистом, и вы очень скоро доберетесь до средневекового католика, судорожно цепляющегося за неотъемлемое и исключительное право отпирать врата небесного царства себе и своим ближним. На это право равно претендуют и материалисты, и атеисты, и верные овцы великого стада наместника св. Петра. *Potestas clavium* — власть ключей — в определении католиков есть право католического духовенства вязать и решать людей. Ссылаясь на известный стих Евангелия<sup>1</sup>, католики утверждают, что Бог делегировал свою власть ап. Петру, апостол же Петр делегировал ее своим преемникам вплоть до ныне здравствующего папы. Из этого следует, что решения папы или законно поставленных католических священников навеки нерушимы. Сам Бог, так *буквально* говорят католические богословы, уже не может изменить решения назначенных Римом священников, ибо Он сказал, что передает власть свою апостолу, а Бог себе противоречить не может, равно как, в силу своей неизменности, Он не может и изменить раз сделанное им самим постановление. Подчеркиваю, что приведенное рассуждение есть почти буквальное воспроизведение рассу-

<sup>1</sup> Et tibi dabo claves regni coelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum in coelis et quodcumque solveris super terram, erit solutum in coelis (Mat., XVI, 19).\*

ждений католических богословов. Мне кажется, что мне удалось сохранить даже и тон их — тон спокойной и наивной деловитости. Я не привожу цитат, потому что у меня нет книг под рукою, но, собственно говоря, я цитирую наизусть.\*

Так рассуждают католические богословы, так уже целые века думает католическая церковь. Очевидно, католическое богословие не могло успокоиться, пока оно не добилось той полноты власти, которая обеспечила бы ему вечное господство над всеми человеческими душами.

Ошибочно было бы, однако, думать, что идея о potestas clavium возникла только в нашу эру, что ее изобрело католичество. Изобрело ее не католичество, — еще задолго до возникновения католичества ее возвестил великий пророк маленького народа — Сократ. Он, если верить Платону, первый открыл, что в распоряжении человека находится эта огромная и страшная власть, эти ключи к царству небесному. И он уже в те отдаленные времена зарождающейся человеческой мысли провозгласил, что ключи эти хранятся *не на небе, а на земле*. Что тот, кто хочет пройти в райские врата, должен позаботиться о ключах, пока он еще на земле. После, когда он уйдет из нашего мира, будет непоправимо поздно. Католикам пришлось только отбить у язычников их талисман. «Ключи есть и хранятся на земле, только не в ваших храмах, а в наших», — твердо заявило католичество язычникам. Вы думаете, что ваша философия с κἀθαρισμῶν отопрет вам врата рая? Никогда! Virtutes gentium splendida vitia sunt — добродетели язычников только блестящие пороки. Хотя не так давно Denifle и доказал, что такой фразы у бл. Августина нет\*, но несомненно, что он говорил почти то же и почти теми же словами. Или полная формулировка у Иннокентия III: «corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum sed sanctam, Romanam, catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus»\*. Католичество, повторяю, подняло только вопрос о том, законно ли присвоили себе языческие философы potestas clavium. Но идея о неограниченной власти над небом и землей вышла из головы Сократа. И она жива до сих пор, жива в душах всех людей, без различия их философских убеждений. Всякому кажется, что он добыл великую истину, ту истину, которой можно открыть себе путь к последней тайне и вечному блаженству. Даже Лю-

тер, который так восставал против римской церкви и которого римская церковь осудила, уверенно сам притязал на право последнего суда\*. Когда умер Цвингли, он сказал, что душа его погибнет, и если Бог спасет его, то *extra regulam*.\* Как видите, уступка небольшая. Больше того, Лютеру казалось, что сущность христианства в прочной уверенности. «*Nihil apud Christianos notius et coelebratius, quam assertio. Tolle assertiones et Christianismum tulisti*».\* И каждому человеку кажется, что его истина есть истина настоящая и его ключи — ключи неподдельные. И еще: *carpe dies*\* — спеши, пока смерть тебя не настигла, отыскать этот ключ-талисман, ибо потом будет поздно. Конечно, Сократ и католики говорят об этом открыто и приблизительно в тех же фантастических выражениях, которыми пользовался и я. Люди положительной науки таких выражений избегают и употребляют слова, более соответствующие современному вкусу к будничности, которую неизвестно почему принято называть «естественной» в противоположность тоже неизвестно почему именуемой неестественной фантастичности. Но дело от того нисколько не меняется. Подобно тому как в свое время католичество отбивало у язычников *potestas clavium*, так в новейшее время положительная наука норовит вырвать столь завидную прерогативу из рук католичества. Мы хотим, чтоб чудесные ключи хранились в наших собственных руках. Мы менее всего отказываемся от права на вечное осуждение или вечное оправдание человека. Мы с такой же уверенностью решаем, что хорошо, что дурно, что должно и что не должно, как и наши предшественники, католические богословы.

Вглядитесь в любую философскую систему — чем живет она?! Философ, который был бы настолько скромнен, что добровольно отказался бы от *potestas clavium*, осудил бы себя на всеобщее презрение: *tolle potestatem clavium, sapientiam tulisti*.\* Даже если бы он согласился передать эту великую власть Творцу! Раз нет у тебя этого чудодейственного талисмана — молчи! Скрывай от всех свою позорную нищету! Люди так привыкли к мысли, что в руках человека есть и должна быть вся полнота власти и над земным и над всеми возможными бытиями, что, по-видимому, не могут существовать, не могут вынести и мысли о том, что такой власти у них нет и никогда не было. Если бы Бог открыто возвестил с неба, что *potestas*



clavium принадлежит Ему, а не людям, самые тихие возмутились бы. Лучшая иллюстрация тому — легенда о великом инквизиторе Достоевского. В этой легенде Достоевский с пронизательностью, граничившей с ясновидением и совершенно непостижимой для его современников, раскрыл сокровеннейший смысл католических притязаний. Католичество верит не Богу, а себе самому. Если бы Христос вновь сошел на землю, великий инквизитор сжег бы Его, как он сжигал всех еретиков, т. е. всех тех, кто осмеливался думать, что полнота власти на земле и на небе не принадлежит всецело наместнику св. Петра, ибо *credimus et confitemur unam Ecclesiam Romanam, extra quam neminem salvari*. И он поступил бы правильно, т. е. последовательно: никто ведь не сомневается, что последовательность есть не только условие, но и сущность истины. И в самом деле, раз Бог однажды делегировал свои «права» римскому епископу, как может Он сам выступать на земле в качестве судьи и законодателя? Ведь это значило бы отречься от своих основных предикатов вечного постоянства и неизменности! Правда, эти предикаты, как и все другие предикаты, приписал Богу сам человек; но, несмотря на это или, лучше сказать, именно поэтому, человек ни за что не позволит Богу отречься от них. Ведь если Он откажется от постоянства и неизменности, Он, пожалуй, потом откажется и от других предикатов и в один прекрасный день предстанет пред людьми совсем не таким, каким они себе Его представляли, когда решились уверовать в Него. Бог, говорит великий инквизитор, предоставил людям право благословлять Его именем то, что они сами сделают и придумают. Бог есть только высшая санкция установленного людьми порядка. Если Он претендует на большее, Его нужно отвергнуть. Так понимал Достоевский сущность католичества.\* Формулируя вкратце содержание легенды о великом инквизиторе, можно было бы сказать уже не словами Достоевского, а словами его великого предшественника, Лютера\*, жившего за четыре столетия до него: папа есть Антихрист. Так и говорил Лютер. Весь смысл великого спора между папой и Лютером сводился именно к тому, что Лютер, после тяжких и мучительных сомнений, вдруг убедился, что глава римской церкви, к которой принадлежал и он сам, поставил на место Бога себя и свой разум. Спор Лютера с Римом произошел за несколько сотен лет до Вати-

канского собора, на котором впервые был провозглашен догмат папской непогрешимости.\* Но фактически этот догмат существовал уже и в средние века, хотя формулировался как догмат непогрешимости римской церкви. Ибо и тогда уже римская церковь воплощалась в лице папы, по крайней мере в тех случаях, когда на папском престоле восседал человек, достаточно властный и смелый, чтобы брать на себя бремя представительства Бога на земле. И, наоборот, в наше время, уже после Ватиканского собора, духовная власть папы над католическим миром оказывается уже вовсе не такой огромной, когда папа не смеет или не умеет ею пользоваться. Словом, то, что рассказал нам теперь Достоевский в своей легенде, уже открылось 400 лет тому назад Лютеру\*. И если я сказал, что пронизательность Достоевского граничила с ясновидением, то по поводу Лютера можно, пожалуй, говорить об откровении. Лютер сам был глубоко убежден в этом. Достоевский стоял вне католической церкви, ему сравнительно было нетрудно разглядеть в глазу ближнего — да еще нелюбимого — не только такое огромное бревно, но и маленький сучок. И эта его легенда поразила всех, точно он впервые в мире угадал, куда были направлены усилия воинствующей римско-католической церкви. Теперь представьте себе положение Лютера. Он сам был глубоко убежденным и верующим католиком. Был монахом и священником. Он пошел в монастырь единственно потому, что видел в монашестве лучшую возможность служения Богу. И этому Лютеру пришлось, после десяти лет монашества, убедиться, что он попал в стан Антихриста, что он служит не Христу, а Его вечному и непримиримому врагу. Он, решившийся, вопреки советам друзей и против воли отца, дать тяжкие обеты бедности, воздержания и послушания, надеялся, что своими трудами он совершает угодное Богу, — и вдруг убедился, как он впоследствии рассказывал, что, произнося монашеские обеты, он этим самым отрекся от Бога. «Eссе, Deus, tibi voveo impietatem et blasphemiam per totam meam vitam»\*, — так формулировал впоследствии Лютер смысл своих монашеских обетов. Я не стану разбирать здесь, когда был прав Лютер: тогда ли, когда, переступая порог монастыря, он думал, что идет хотя и мучительно трудным, но прямым и ближайшим путем к спасению, или впоследствии, когда ему внезапно «открылось», что там, где он надеялся найти

спасение, его ждала вечная гибель. Не ставлю этого вопроса, ибо он, несмотря на всю свою важность и значительность, отступает для нас сейчас на второй план перед другим, не менее грозным и трудным вопросом.

Когда Лютер шел в монастырь, он был глубоко убежден в своей правоте; когда он покидал монастырь, он тоже был убежден, что оставаться в монастыре значит погубить свою душу.

Нам, людям XX столетия, может показаться, что в обоих случаях Лютер сильно преувеличивал. Больше того, самая мысль о возможности тем или иным поступком своим навеки спасти или погубить душу представляется нам фантастической, болезненной, почти безумной. Но именно потому, по-моему, нам следует почаще заглядывать в те эпохи, когда такого рода мысли могли зародиться и жить в душах людей. В средние века человек рассматривал свою жизнь, нет, не рассматривал, это мы рассматриваем, для того времени нужно искать других слов, — в средние века человек чувствовал, воспринимал свою жизнь *sub specie* страшного суда. Смысл и значение того или иного его поступка не исчерпывались для него видимыми последствиями. Ему всегда чудилось, что где-то в ином мире каждое его действие получает оценку, совершенно независимо от того значения, которое оно имеет на земле. И даже не действие только — вся жизнь человека вовсе не есть случайный пузырек, всплывающий и лопающийся среди миллиардов других пузырьков на поверхности бытия. Жизнь человека полна великого и таинственного значения, и каждый из нас несет на себе страшную ответственность. Все муки и радости нашего земного существования ничтожны сравнительно с муками и радостями иной жизни. На земле мы можем только слабо предчувствовать настоящую жизнь. Только в минуты особенного душевного подъема мы приобщаемся к иному, божественному, а не человеческому, бытию. Сейчас мы можем поступать правильно или неправильно, но, с большим или меньшим приближением, мы можем рассчитать последствия наших поступков. Тогда последствия были неизмеримы. Вечная гибель, вечное блаженство — слова, почти утратившие всякий смысл для современного сознания, — пред сознанием средневекового человека горели ярким, никогда не угасающим пламенем. Лютер, когда шел в монастырь, ждал себе спасения и бе-

жал от гибели, и тот же Лютер, когда покидал монастырь, тоже ждал спасения и бежал от гибели.

И вот, если допустить, что человек и в самом деле живет не среди преходящих радостей и огорчений, как принято думать ныне, если согласиться, что истину знали наши предки, а не мы, что нас в самом деле ждет последний страшный суд и что каждый поступок наш может нас свергнуть в бездну ада, — что, спрашивается, должен был испытать монах Лютер, когда он вдруг убедился, что обетами своими он обязался к *impietatem et blasphemiam per totam vitam*, что римско-католическая церковь, которой он отдал свою душу, была церковь Антихристова?! Ведь такие ошибки возможны, и от них не может сберечь человека никакая искренность, никакая добросовестность. Лютер опытом своей жизни был приведен к такому признанию, которое для нашего уха звучит, как кощунственный парадокс: «*Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus. Si igitur ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et justus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide*» (*De servo arbitrio*, Вейм. изд., т. XVIII, 633 стр.), т. е.: высшая степень веры — верить, что тот милосерд, кто столь немногих спасает и столь многих осуждает, что тот справедлив, кто, по своему решению, сделал нас преступными, так что, выражаясь словами Эразма, кажется, что он радуется мукам несчастных и скорей достоин ненависти, чем любви. Если бы своим разумом я мог бы понять, как такой Бог может быть справедливым и милосердным, не было бы нужды в вере.\* Я не могу здесь приводить дальнейших признаний Лютера, но тот, кто поймет весь ужас человека, приведенного к таким признаниям, поймет и смысл католического *potestas clavium*.

Да, Достоевский был прав, католичество действительно поставило себя на место Бога. Но что было делать великому инквизитору пред лицом переживаний, подобных тем, которые выпали на долю Лютера? Что мог сказать духовник в ответ на сомнения монаха? Если нет на земле — до неба ведь так далеко — лица или учреждения, которое властно и окончательно разрешало бы сомнения людей, обладавших даром так терзаться сомнениями, как

терзались средневековые люди, жизнь обратится в непрерывную, невыносимую пытку. Нужно что-нибудь одно: либо передать всю полноту власти ключей какому-нибудь лицу и учреждению, будет ли то видимая римско-католическая церковь с ее наместником св. Петра, будет ли это собрание богословов, либо приучить людей к более положительному и спокойному отношению к жизни, при котором подлежащие их разрешению вопросы не превышали бы своей грандиозностью индивидуальные силы, либо, наконец, признать, что внутренняя борьба, подобная той, которая выпала на долю Лютера и иже с ним, неизбежна и даже желательна, хотя бы она не приводила ни к каким понятным для нас результатам. Признать последнее люди не могут, либо не хотят, — кто решит, что мы можем и чего не можем? Да, пожалуй, оно в признании не нуждается и не ждет его или, скажу сильнее, не хочет его. Остается одно из двух первых решений или комбинация из обоих. Ее-то и приняли люди. *Potestas clavium* живет и сейчас, только она одновременно находится и у католиков и у неверующих философов. А паства тех и других, огромное большинство людей, приучена к трудовой, размеренной жизни, последствия которой учитываются на небесах приблизительно так же, как и на земле. Папа нашел компромисс с философией, философия, даже протестантская, уже не враждует с папой, почти видит в нем своего союзника. А те, которые ждут страшного суда, предоставлены самим себе. Страшно? Нет, не страшно. В этом их великая, может быть, единственная прерогатива — *sit venia verbo*.

## 5

Неподвижные звезды. «Поэзия, прости Господи, должна быть глуповатой», — сказал один из самых умных, если не самый умный русский человек — Пушкин. \* И все-таки продолжал писать стихи и в стихи вкладывал ту порцию глупости, без которой, как пища без соли, поэзия становится противной. Можно, значит, при желании притворяться глупым, и так притворяться, чтоб все принимали притворную глупость за настоящую. Мне кажется больше: можно притворяться и умным, и тоже очень хорошо притворяться, так что никому и в голову не придет искать здесь симуляции. И нужно сказать, что

большинству писателей, в противоположность Пушкину, приходится не столько хлопотать о том, чтоб казаться глупыми, как о том, чтобы казаться умными. И факты показывают, что их старания венчаются блестящим успехом. Должно быть, сущность писательского таланта состоит в том, чтобы искусно гримироваться в ум, благородство, красоту, смелость и т. д. Ведь умных, благородных и смелых людей так мало, а талантливых писателей так много. Даже и искренность подделывают так, что самый опытный глаз легко впадает в заблуждение. Пушкин, может быть, потому так захватывает нас, что ему не хочется быть умным, что он знает, как мало проку в уме. В практической жизни, конечно, хочешь не хочешь, нужно слушаться велений разума. Единственное, хотя не малое, конечно, преимущество поэзии, что она никого не обязывает думать о том, что он говорит. Говори, что на ум придет, было бы только складно и увлекательно. Тот же Пушкин написал:

Не для житейского волненья,  
Не для корысти, не для битв,  
Мы рождены для вдохновенья,  
Для звуков сладких и молитв.

Так пел Пушкин. А прочтите его письма и биографию! Непрерывные житейские волнения, непрерывные мелкие стычки и вечные, неизбывные заботы о деньгах, деньгах и деньгах! Дивишься, когда мог он находить мгновения, чтоб отдаваться порывам творчества, сочинять молитвы и сладкие звуки. Конечно, приходилось урывать часы от сна. Оттого настоящие поэты и работают по ночам, что дневная жизнь совсем не дает возможности общаться с глупостью. Днем нужно волноваться житейскими мелочами, добывать средства, днем нужно вступать в битвы. Как жестоко посмеялась судьба над Пушкиным, мечтавшим об уделе поэта, избавленного от битв! Ведь в битве он и погиб, в битве с пустым и жалким человеком, умевшим хорошо владеть пистолетом! Как случилось, что Пушкин подставил свою грудь под удары первого встречного пошляка, он, с юных лет постигнувший людей? Вл. Соловьев пытался проникнуть в тайны судеб и объяснить смерть Пушкина.\* Ничего, разумеется, не объяснил, и слава Богу! Есть вещи, которые лучше не объяснять, не понимать. Как это ни странно, но часто лучше бывает плакать, смеяться, проклинать, только бы не пони-

мать. Не только поэзии, но и прозе иной раз не мешает быть глуповатой. И не слишком всезнающей. Нет более противного и отталкивающего зрелища, как зрелище человека, вообразившего, что он все понял и на все умеет дать ответ. Вот почему выдержанная и последовательная философия à la longue становится невыносимой. Уж если нужно философствовать, то изо дня в день, не считаясь сегодня с тем, что ты говорил вчера. Если поэзия должна быть глуповатой, то философия должна быть сумасшедшей, как вся наша жизнь. В разумной же философии столько же коварства и предательства, сколько и в обыкновенном здравом смысле. Присмотритесь к ней: под всеми ее пышными нарядами живут ординарные аппетиты. Она хочет несомненности и уверенности в том, что два больше, чем один, и всегда хочет захватить два, чтоб быть сильнее того, у кого есть один. Бедный Пушкин со своими сладкими звуками и молитвами! Он пел и молился, а Дантес прицеливался и, разумеется, подстрелил певца. Разумная философия должна, конечно, взять сторону Дантеса, предпослав, как всегда, своему волеизъявлению легионы благородных слов. Ибо философия, как Дантес, хочет бить наверняка, без промаха, ориентируясь по неподвижным звездам.

## 6

Эрос и идеи. Все ищут истины и все уверены, что, ища истину, они знают, чего ищут. Немало есть и таких, которые уже нашли истину и удивляются или возмущаются, почему другие не разделяют с ними радости по поводу такой счастливой находки. И в самом деле, почему? Почему я так ясно вижу свою правоту, а другим кажется, что никакой особенной правоты у меня нет и мои «убеждения» не имеют никаких преимуществ перед высказанными раньше другими людьми убеждениями? И, главное, почему я так настойчиво добиваюсь от других признания своей правоты? Точно ли это признание мне так необходимо? Должно быть, не так уже необходимо! Ведь с тех пор, как существует мир, никому еще не удалось заставить всех «признать» себя. Ведь не только католичество, насчитывающее сотни миллионов последователей, возвещало то, *quod semper, ubique et ab omnibus creditum est*\*. Мы часто видим, как человек, успевший собрать вокруг

себя небольшой кружок верующих учеников, получает совершенное удовлетворение и воображает, что его маленький мирок — это не человечество даже, а вселенная, что не десяток слабых людей увидели в нем пророка, а что все люди, все разумные существа с ним и за него, против него же борются только закоренелые и упорные враги света и истины. В чем тайна такой слепоты? Не в том ли, что человеку на самом деле вовсе и не нужно «всеобщего признания», о котором так много говорят философы, и что по самой своей природе истина не то что не может, но прямо не хочет быть истиной для всех. Знаю, что такое предположение будет признано неприемлемым, знаю и то, что оно заключает в себе непримиримое противоречие. Но я уже не раз высказывал и теперь снова повторяю, что внутренняя противоречивость суждения вовсе не является достаточным возражением против него. Нельзя, конечно, обернуть это положение, т. е. нельзя сказать, что противоречивость суждения есть доказательство его истинности. Может быть, куда ни шло, противоречивость есть один из признаков приближения к последней истине, ибо она свидетельствует, что человек утратил страх пред обычными критериями. Во всяком случае, безусловно нельзя сказать, что всякое суждение, заключающее в себе внутреннее противоречие, ни для чего людям не нужно. Если бы люди так думали, половина — и лучшая, наиболее интересная — наших мыслей никогда бы не была высказана, и человечество было бы духовно много бедней.

Целый ряд «истин», и, быть может, истин наиболее замечательных, — не могут найти общего признания и, главное, большей частью этого и не добиваются. Поясню на примере. В своей «метафизике любви» Шопенгауэр с большим остроумием развивает мысль о том, что любовь есть только скоропреходящая иллюзия.\* «Воле» нужно лишний раз проявиться в индивидууме, и она внушает Ивану мысль, что Марья необыкновенная красавица, а Марье, что Иван — герой. Как только цель «воли» достигнута, обеспечено появление на свет нового существа, «воля» предоставляет любовников себе, и они с ужасом убеждаются, что жили в отвратительном и бессмысленном заблуждении. Иван видит «действительную» Марью, т. е. толстую, глупую, скучную бабу, Марья — действительного Ивана, т. е. пустого, пошлого и трусливого парня. И на



этот раз, т. е. после того как прошло очарование любви, суждения Ивана и Марьи совершенно сходятся с суждениями всех, с тем, что *semper, ubique et ab omnibus creditum est*. Ибо все, всегда и везде думали, что Марья безобразна и глупа, а Иван — трус и тупица. Шопенгауэр несколько не сомневается, что Иван и Марья именно тогда видели настоящую действительность, когда видели то, что видят все. И не один Шопенгауэр так думает, — это опять-таки то, что *semper, ubique et ab omnibus creditum est*. Но как раз потому, что эта истина принимается как столь несомненная, уместно поставить вопрос о законности ее притязаний. Действительно ли Иван и Марья были в заблуждении в ту короткую пору, когда «воля» зажгла пред ними свой волшебный светоч и они, вверившись какому-то таинственному и непреодолимому влечению, увидели друг в друге так много прекрасного? А что если наоборот, как раз тогда, когда они были одни и казались всем безумцами, они были правы и приобщались настоящей действительности, а то, во что их принуждает верить их социальная природа, есть ложь и заблуждение? Т. е. как раз тогда, когда их суждения имеют за собой общее признание, когда они становятся понятными, доступными, самоочевидными и потому непререкаемыми, тогда именно они становятся пошлыми, жалкими, бедными и нужными только для статистики или другой положительной, ведущей свое происхождение от математики и потому считающей себя «королевской», науки? Вы не примете такого допущения? Но здесь это ведь совершенно безразлично. От того, будет оно принято или нет, сущность дела несколько не изменится. Белый, ровный свет повседневности от этого несколько не станет ярче и привлекательнее того мгновенного феерического огня, который время от времени зажигается в душе человека «волей» ли Шопенгауэра или иной неведомой нам силой. И когда такой огонь горит в душе человека, он глубоко равнодушен к тому, согласны или не согласны с ним другие люди и оправдываются ли его истины теориями познания.

## 7

Д а р в и н и Б и б л и я. В Библии рассказывается о грехопадении нашего праотца, первого человека Адама. Вы полагаете, что это выдумка необразованных евреев? И что

выдумка очень образованного англичанина ближе к истине, что человек произошел от обезьяны? Так позвольте мне сказать, что евреи были ближе к истине, что они были очень близки к истине. Вы спросите, почему я с такой уверенностью беру сторону евреев? Был я, что ли, при начале мироздания, видел я, как ела Ева яблоко и дала есть Адаму? Не был, конечно, и не видел. И даже моральных доказательств, которые приводил Кант в защиту своих постулатов, у меня нет. Вообще нет никаких доказательств. Только я думаю, что в таких случаях доказательство — ненужный и очень обременительный балласт. Попробуйте, если можете, допустить, что в известных случаях можно и должно обойтись без доказательств, и посмотрите на человека, прислушайтесь к человеку. Ведь даже сейчас видны на нем те фиговые листья, которыми он прикрывал наготу свою, когда вдруг почувствовал, какой это ужас — отпасть от Бога. А его вечная тоска, его неутолимая жажда! Ведь это только один разговор, что люди умели когда-либо на земле найти то, что им нужно. Они мучительно ищут, но ничего не находят. Даже те, которые считаются учителями человечества. Какое великое искусство нужно им, чтоб придать себе вид «нашедших»! И, в конце концов, самого гениального творчества хватает только для того, чтоб ослепить других. Себе же никто светить не может. Недаром же кто-то и про солнце сказал, что оно дает свет и радость другим, для себя же оно темно. Если бы человек был от обезьяны, он по-обезьяньи умел бы найти то, что ему нужно. Мне скажут, что такие люди бывают и их немало. Конечно. Но из этого следует только, что и Дарвин прав, и евреи правы. Часть людей действительно произошла от согрешившего Адама, чувствует в своей крови грех своего предка, мучится им и стремится к утраченному раю, а другие и в самом деле произошли от несогрешившей обезьяны, их совесть спокойна, они ничем не терзаются и не мечтают о несбыточном. Согласится наука на такой компромисс с Библией?

## 8

*Exercitia spiritualia.*\* Те люди, которые много говорят о праведности, редко называют себя самих праведниками. Но это не значит, конечно, что они не счита-

ют себя праведниками. Наоборот, верить, что праведность есть последняя цель человека, и не считать себя, по крайней мере в большей степени, чем многих других, причастными праведности, — кто добровольно пойдет на это? Обыкновенно тот, кто ищет праведности, раньше или позже находит ее. Уже то, что он ищет ее, довольно скоро убеждает его в его особенных заслугах или дарованиях. Ведь вот все живут ни о чем не думая, я же страдаю духовно, ищу, — стало быть, стою выше толпы. Едва ли найдется хоть один проповедник, который бы не бичевал толпу и который бы в сознании своего права бичевать не находил духовного удовлетворения. Даже такие люди, как Толстой, Достоевский, Нитше, не могли отказаться от права корить и исправлять ближних. В этом, вообще говоря, не было бы большой беды. Их жизнь была полна таких трудных задач, что ни у кого не хватит духа попрекать их за то, что время от времени они жили как все и искали утешения или отдыха в сознании своей праведности. Плохо то, что нередко их читатели — и не из худших — соблазнялись их слабостью, тем, что в них было человеческого, слишком человеческого. Недаром Пушкин сказал: пока не требует поэта к священной жертве Аполлон — меж детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он. Как раз Нитше и Толстой особенно чувствовали, как ценится «праведность» людьми и как она ничтожна пред Богом. Нитше написал «По ту сторону добра и зла», Толстой в последних произведениях своих только и говорит о том, как мучило его и мешало ему жить постоянное стремление к праведности и желание чувствовать себя выше и лучше других.\* А у Толстого и Нитше ищут опоры те, кому, как голодному хлеб, нужна вера в свою исключительную правоту. Когда Толстой и Нитше замечали сучок в глазу ближнего, это напоминало им о бревнах в собственных глазах. Их читатели и почитатели заражаются от них пафосом обличения толпы и верят, что в этом источник пророческого дара. Им нужно видеть сучья в глазах ближних, чтоб не замечать бревен в собственных глазах. Может быть, или мне так кажется, люди, особенно писатели, давно уже не чувствовали в такой степени, как в наше время, столь острой потребности верить в свою исключительную правоту. И это после Толстого и Нитше! Почти каждый писатель верит в свое провиденциальное назначение или, иначе говоря,

что он, в «истине», хотя смеется над своими товарищами, тоже верующими, и не менее прочно, чем он, в свое назначение и в свою истину. Со стороны получается впечатление настоящего Бедлама, сумасшедшего дома, в котором каждый чувствует себя Фердинандом VIII, королем испанским, и удивляется, раздражается или даже возмущается, видя, что его соседи с такой же уверенностью и торжественностью заявляют претензии на испанский престол. Было так всегда или только теперь так стало? И, может быть, так нужно? Нужно бессмертным богам, которые не хотят, чтоб люди постигли последнюю тайну, и развивают в них самолюбие, торопящее их первую попавшуюся иллюзию принимать за последнюю истину, и специфическую слепоту, мешающую видеть себя в зеркале, но не мешающую видеть соседей? Или, может быть, тут кроется что-либо иное? Может быть, наступила для нас пора проснуться от здравого смысла и на место равной для всех действительности водворить как нашу естественную среду перекрещивающиеся и взаимно друг друга исключают иллюзии?

Во всяком случае, я полагаю, что для философов было бы очень полезно, как своего рода *exercitia spiritualia*, постоянное и сосредоточенное созерцание зрелища борьбы многочисленных Фердинандов, претендентов на единственный испанский престол — истину.

## 9

Философия истории. Говорят, что философии истории положил начало бл. Августин. \* Говорят, что философия истории есть уже и в Ветхом Завете, который и послужил бл. Августину образцом для его размышлений о судьбах человечества. В Ветхом Завете не только рассказывается, но и объясняется судьба еврейского народа, — а это ведь и есть философия истории. Последнее утверждение с первого взгляда кажется очень похожим на правду. Но, по-моему, вся беда наша, что у нас накопилось очень большое количество суждений, похожих на правду. Люди — слишком нетребовательные и слишком ленивые существа: как только мы добьемся видимости успеха, мы тотчас складываем руки. И даже наоборот: чтоб иметь право сидеть сложа руки, мы охотно принима-

ем за победу даже несомненное поражение. Недаром итальянцы говорят: *se non è vero e ben trovato*\*. До истины нам дела мало, было бы только остроумно и интересно. Так называемые доказательства, которыми обыкновенно люди снабжают свои утверждения, в большинстве случаев вовсе и не доказательства, а первые пришедшие в голову утверждения, столь же мало убедительные, как и те положения, в пользу которых они приводятся. Оттого большинство книг так объемисты, так однообразны и так скучны. У человека завелась мысль, которую можно было уложить на десятке-другом страниц, а он пишет огромный трактат, на три четверти набитый общими местами, давно всем известными и потому ничего никому не дающими. Общие места именно больше всего походят на истину, ввиду того что их часто и много повторяют с таким видом, с каким нужно было бы высказывать истину, если бы она была в нашем распоряжении, — с видом, не допускающим никакого сомнения. О философии истории высказано не меньше общих мест, чем на другие темы. Их стоит рассмотреть поближе. Начнем с Ветхого Завета, как с образца для философии истории, и с бл. Августина, как родоначальника философов истории, если так можно выразиться.

Что в Ветхом Завете рассказана и объяснена судьба еврейского народа, это, конечно, правда. Евреи жили в Египте, евреи бежали из Египта, странствовали сорок лет по пустыне, пришли в обетованную землю и т. д. Все, что с ними происходило, имело глубокий и сокровенный смысл, который Св. Писание и выясняет. Этим и соблазнился бл. Августин. Если судьба еврейского народа была раскрыта, стало быть, заключает он, можно раскрыть и судьбы остальных народов, всего человечества. Августин слишком долго пробыл в эллинской школе и, как видите, не мог, несмотря на всю свою ненависть к язычеству, отказаться от права делать заключения. И Сократ, и Платон, и Аристотель, и все лучшие представители эллинской мудрости согласно утверждали, что истину нужно искать в общем, а не в частном. И цели Бога можно разгадать, ибо, как мы помним, *τῆν πᾶσιν ὁμοίαν μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ Θεῷ*\* Если история еврейского народа может быть объяснена его специальным предназначением, то, стало быть, и каждый народ и все человечество должны иметь свое предназначение, нужно только «рас-

крыть» поставляемую им Богом задачу. Это так ясно, понятно, так соответствует греческому методу искания и нахождения! И потому — несомненно! Может быть, в данном случае мы наблюдаем любопытнейший пример ложности и недопустимости — за известными пределами, конечно, — основного приема эллинского мышления. И образец того, как дорого мы платимся за желание во что бы то ни стало все «понять». Как часто для того, чтобы понять, мы соглашаемся *не знать*, и не знать того, что нам важнее и нужнее всего на свете. Бог избрал, рассказывает в Библии, еврейский народ для осуществления своей великой цели. И об этом поведал людям устами своих пророков. Но разве это дает право нам сказать: Бог избирает каждый народ для какой-нибудь цели и в свои замыслы посвящает историков и философов, как приемников древних пророков? Вдумайтесь хоть немного в смысл указанного перехода от частного к общему, и вы поймете, что обобщение сделано единственно потому, что нам вовсе не хочется приобщаться к свободному Божию делу, что мы полагаемся только на себя и боимся ввериться Творцу, что мы только тогда успокаиваемся, когда обеспечим за собой вперед возможность проверить, что нам уготовано от неба. Лучшее *μοίρη*, однажды навсегда установленная, чем Бог. В этом смысл и задача рационализма, который всегда любил хвалиться своими преимуществами пред эмпиризмом, пробавляющимся опытом. Что такое ограниченный опыт пред всеобъемлющим разумом?! Но ведь претензия разума на всеобъемлемость имеет своим источником вкус к ограниченности, замыкающейся в искусственных рамках и так боящейся всякого рода неизвестности. Если вы не замечали этого до сих пор, то, может быть, приведенный мною пример наведет вас на размышления. Разум по самой своей природе не может не быть ограниченным — в лучшем случае он умеет хвастливо болтать о бесконечности своих задач: в Библии пророки рассказали о миссии одного еврейского народа, так я, мол, от них не отстану, я их превзойду, буду разгадывать не хуже, а лучше и больше, чем они. Они про один народ, а я про все народы, про все человечество расскажу, открою, что было, открою, что будет, узнаю, что выше неба и что под землей. Рассказать, конечно, разум ничего не расскажет, на то он и человеческий разум, скудный и жалкий. Но ведь ему вовсе и не нужно узнать

что-нибудь действительно *новое*, не укладывающееся в рамки его готовых понятий. Он вполне удовлетворяется, если ему удастся убедить людей, что он может рассказать, может объяснить. Ведь вот же сходил и сейчас сходит для многих — и очень неглупых людей — экономический материализм за философию истории! Он тоже самоуверенно кичился тем, что далеко оставил за собой Библию. В Библии — там и чудеса, и противоречия, и не проверенные наукой факты, и т. д. И многие были убеждены, что экономический материализм куда глубже, куда проникновеннее, чем Библия! Что и говорить — чудесного в экономическом материализме не было и следа. Все было естественно — но хоть убейте меня, я не могу понять, почему это считается таким большим преимуществом. И не только я, по-моему, никто этого понять не может, ибо на самом деле естественное не имеет ровно никаких преимуществ перед неестественным. Даже в смысле приближения к истине. Наоборот, есть все основания думать, что естественные объяснения удаляют нас от истины, и, по-видимому, в настоящее время это начинают чувствовать даже представители положительного знания.

Прислушайтесь к голосам современных физиков и математиков: в них наблюдается тревога, совсем не свойственная людям положительной мысли\*. Конечно, по старой привычке многие до сих пор думают, что математика должна быть образцом для всякой существующей и возможной науки, даже для философии. Поэтому, вероятно, материалистическое понимание истории, которое и в самом деле строится посредством почти математических приемов — считают, взвешивают, измеряют, — многим кажется великим завоеванием человеческого ума. Видят, конечно, что и плохо, и скучно, и — простите за выражение — даже глупо, но зато метод выдержанный. Не думайте, однако, что я возражаю здесь против того вида философии, который именуется экономическим материализмом. Я начал с него потому, что он является наиболее совершенной, т. е. выдержанной, философией истории. Он немного скучнее, немного серее, немного глупее других своих собратьев, но с научной точки зрения это вовсе не недостатки. Истина не обязана быть непременно яркой и веселой. Никто еще, насколько мне известно, не пытался установить, что она должна быть умной. Но счи-

тается доказанным, что истина не допускает противоречий и что ей свойственно быть последовательной. В этом отношении материалистическая философия истории почти ничего не оставляет желать, и никакая другая философия за ней не угонится. И потом — самое главное — эта философия и в самом деле дает все ответы на все вопросы. Другие философии, конечно, тоже к этому стремятся, но, если быть справедливым, далеко не в такой мере достигают поставленной ими себе цели. Они на очень многое умеют ответить, почти на все, но только «почти»; а это имеет решающее значение, ибо, в сущности, вся задача философии состоит в том, чтоб избавиться от некоторого *residuum* неразрешенных вопросов, переходящих к ней от других положительных наук. Так что почти полное объяснение в философии, пожалуй, равнозначуще с отказом от объяснений. Можно, кажется мне, сказать, без страха быть неточным, что философия истории стремится к всезнанию. Современные Августины из немцев — в особенности Гегель — и попытались осуществить эту задачу. Ведь экономический материализм тоже целиком вышел из Гегеля, т. е. из убеждения, что мы можем из нашего разума извлечь все, что нам нужно знать, — диалектическим, конечно, путем. Августин сравнительно с Гегелем был еще скромнее. Августин черпал не только из разума, но из Священного Писания. Для Гегеля уже Писание не существует. Добываясь всезнания, он пренебрегает всеми источниками, кроме своей головы. И методологически он, конечно, совершенно прав. Ибо всезнание только тогда и возможно, когда так или иначе установлен определенный, строго очерченный источник познания. Голова Гегеля и заключающийся в ней разум — не больше и не меньше. Голова способна рождать только мысли, т. е. общие понятия, стало быть, мысль есть единственно существующее. Опять напоминаю, что не Гегель это выдумал. Гегель с чисто немецкой выдержкой и методичностью разработал то, что получил в наследство от античной философии. Уже для Платона руководящим принципом, как гласила надпись над дверями его академии, было οὐδείς ἀγνωστῆτος εἰσὶτω — кто не знает геометрии, тому здесь нет места.

Уже Платон принужден был превратить свои живые идеи в мертвые цифры и мертвые же понятия. Гегель только последовательно развил то, что дали миру греки.



Он, а за ним и все мы глубоко и искренно убеждены в том, что два с половиной тысячелетия не пропали для человечества даром. По Гегелю, даже и не могли пропасть. Ибо история есть «развитие» — сейчас в этом никто не сомневается, это считается доказанным. Множество ученых книг, вышедших за последнее столетие, направлены к поддержке этой мысли, хотя она не только не нуждается ни в какой поддержке, но боится ее, ибо, в сущности, сама хочет собой все поддерживать и, стало быть, не допускает даже предположения о своей неправомочности. Без идеи развития современный философ ничего не может понять в истории, история становится для него пестрым, бессмысленным калейдоскопом. А стало быть, идея развития есть идея верная, ибо совершенно невозможно допустить, чтоб история не имела смысла, понятного человеку. Совершенно невозможно, как совершенно невозможно, чтоб однажды бывшее стало не бывшим и т. д. Но тут, когда мы дошли до совершенно невозможного, не грех остановиться, постоять и кое-что припомнить. Хотя бы то, что был в средние века на свете такой человек, по имени Петр Дамиани, который утверждал, что для Бога возможно даже и бывшее сделать никогда не бывшим\*, и я полагаю, что вовсе не мешает вставить такую палку в колеса быстро мчащейся колесницы философии. Потому я не очень даже стану разбираться в том, был ли прав Петр Дамиани и заключают ли его слова в себе хоть какой-нибудь смысл. Моя задача — остановить бег мысли — той мысли, о которой в русской песне говорится, что она быстрее коня лихого. И все равно, остановим ли мы ее разумными доводами или буйствующим окриком средневекового монаха. Если хотите знать всю правду, то, по-моему, монах здесь более уместен, чем резонер, — уже хотя бы потому, что он позволяет себе кричать на истину и топтать ногами доводы, нисколько не стесняясь их знатным происхождением — от самого разума. Резонер, конечно, никогда не дерзнет выйти из определенной колеи, прибегнуть к приему, не узаконенному прочно установившейся традицией. Разумные доводы — это те неподвижные звезды, по которым он узнавал направление, — восстанет ли он против них? Он, конечно, восстанет скорей против Бога, если Бог прострет свое всемогущество до таких пределов, что даже и неподвижные звезды колебать начнет. Монаху же зрелище всемогу-

щества Божия доставляет величайшую отраду. Он воспитался на псалмах и пророках — сердце его исполняется благоговейным восторгом при мысли, что даже отдаленные неподвижные звезды сотрясаются от дыхания Всевышнего. Если Бог со мной, кого еще мне надо? Судьбы и пути Господа неисповедимы — ведь и пророки знали только то, что им открывалось, — станет ли он жалеть о том, что попытка Гегеля проникнуть в сокровенный смысл замыслов Божиих не удалась?! Или что устроенная им маленькая вавилонская башенка вышла так похожей на детский игрушечный домик? Монах благословляет тот день, в который он родился, когда вспоминает, что все толстые книги Гегеля и его многочисленных учеников разлетаются от действия времени, и каждая трещина в сооруженном ими здании наполняет его сердце радостью. Гегель не угадал, Гегель напутал, Гегель обманул людей — разве в этом беда? Беда бы была, и ужасная, не поддающаяся никакому описанию беда, если бы Гегель и все, кто от Гегеля, угадали бы и говорили бы правду, если бы история имела «смысл» и их абсолютное было бы пределом человеческих достижений. Но, к счастью, это не так. К счастью, большие и маленькие Гегели только незаконные претенденты на пророческие престолы, и их «абсолютное», так громко прокричавшее и продолжающее кричать о себе на весь мир, подлежит тлению и смерти, как все, вышедшее из человеческих рук. Тайна Творца непостижима, и судьбы человеческие начинаются и кончаются в сферах, в которые не умеет проникнуть разумное, человеческое исследование. Изучать прошлое, т. е. пытаться проникнуть в жизнь людей, давно от нас ушедших, — самое нужное, самое важное дело. Но смотреть в прошлое нужно не затем, чтоб оправдать настоящее и приобрести уверенность в наших преимуществах пред предками. Т. е. не затем, чтобы разыскать в истории идею развития. Человеческая жизнь настолько сложна, что она не укладывается ни в одну из выдуманных нами идей. Настоящее вовсе не есть высшая ступень сравнительно с прошлым, подобно тому как Лигуори или Гарнак\* не являются более совершенными «религиозными мыслителями», чем пророк Исаия или ап. Павел. Философия в том смысле, как ее понимал Гегель, только мешает нам воспринять историю, и история как наука только закрывает от нас прошлое людей. Нужно отказать от са-

молюбования, нужно отказаться от всезнания — и это откроет заказанные нам теперь пути к постижению хотя бы малых тайн жизни.

## 10

De novissimis.\* Вы сами, верно, своими глазами не видели, но, должно быть, слышали, что люди иной раз за одну ночь седеют: ложатся спать черными, а встают белыми. Есть основание думать, что случается и обратное: старики за ночь обращаются в юношей, только что волосы не чернеют. Но если это так, если бывают на земле такие превращения, — как могут люди говорить о неизменных предпосылках мышления? И чего стоят основания, на которых покоятся знаменитые кантовские постулаты? Кант объясняет, что он не может отказаться от своих постулатов, «weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein».\* Вот, подлинно, спроси не старого, спроси бывалого. Канту, хотя ему уже кончался шестой десяток, когда он выпустил «Критику чистого разума», казалось невероятным, чтобы когда-либо пошатнулись его нравственные принципы, и *потому* невероятным, что он стал бы в таком случае самому себе отвратительным. Но, если бы он заглянул в жизнеописания святых — св. Терезы, Иоанна дель Кроче\* — или хотя бы в книги Лютера, он убедился бы, что то, что ему казалось невероятным, даже немислимым, происходило в действительности. И св. Тереза, и Иоанн дель Кроче, и Лютер бесчисленное количество раз приходили к сознанию, что они хуже всех людей на свете. А если бы Кант прочел Нитше или задумался над посланиями ап. Павла, он убедился бы, что его моральные принципы не так уж прочны: достаточно одного сильного подземного толчка, чтобы всякая надземная прочность рассыпалась в прах. Но Кант этого совершенно не подозревает. Через страницу он снова повторяет, что его постулат «ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüssen, eben so wenig besorge ich, dass mir der erste jemals entrissen werden könne» (Kr. d. r. Ver. 857, n).\* Откуда у Канта такая беспечность? Кант, ученый par excellence, привыкший к необычайной осторожности в суждениях, подвигавшийся в своих размыш-

лениях с черепашей медленностью, не решавшийся сделать ни шагу, не исследовав предварительно добросовестнейшим образом почвы, на которую он собирается поставить ногу, вдруг проявляет почти юношескую доверчивость?! И ведь Кант не один. Посмотрите у Платона. Установив, что душе, стремящейся к общему и целому в человеческом и божественном, противна всякого рода мелочность, он спрашивает: «*Ἢ οὐκ ὑπάρχει διανοία μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντός μὲν χρόνου, πράξης δὲ οὐσίας, οἶόν τε οἷε τοῦτω μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον*»<sup>1</sup>; т. е. считаешь ли ты возможным, чтобы дух, которому присуща возвышенность и способность созерцать все времена и всю сущность, мог бы придавать большое значение человеческой жизни? \* На свой вопрос Платон отвечает отрицательно и с такою же уверенностью, с какой Кант разрешает свои. И что особенно важно, и платоновский, и кантовский вопросы являются решительными для их философских систем. Если бы оказалось, что кантовская мораль вовсе не так прочна, как ему казалось, или что, вопреки Платону, дух возвышенный, дух много скитавшийся по отдаленнейшим окраинам вселенского бытия, убедился бы, что отдельная человеческая жизнь имеет не меньше значения, чем все человеческие жизни вместе взятые, — что осталось бы от систем Канта и Платона? Я уже говорил по поводу Канта, что, если бы он порасспрашивал бывалых людей, они бы открыли ему, что на небе и на земле есть многое, что не снилось учености учений. Ему бы пришлось после этого испытать то, что ему казалось совершенно невероятным, — величайшее отвращение к самому себе! Но ведь может стать, что этого вовсе не так нужно бояться и избегать, что это необходимое условие дальнейших прозрений?! Св. Тереза, Иоанн дель Кроче, Лютер, Шекспир, Достоевский, Толстой — я мог бы удлинить список имен до бесконечности — испытывали чувство отвращения к себе, все с ужасом повторяли слова псалмопевца: *de profundis ad te clamavi, Domine* — почему же Кант решил, что все, что ведет человека к ужасу перед собой, должно быть отвергнуто? Почему в отвращении к себе видеть следствие заблуждения? И уважение к себе считать признаком истины или наградой за истину? Заметьте, что и у Платона в основе его утверждения лежит предположение, что естествен-

<sup>1</sup> Rp. VI, 486 <a>.

ное и нормальное отношение души к себе есть отношение уважения, а не отвращения. Платон говорит о душе возвышенной, т. е. такой, к которой другие и которая сама к себе относится с уважением и относительно которой все полагают, что она это уважение получает не как *gratia gratis data*\*, а по заслугам. Можно еще обобщить: можно сказать, что всякий философ исходит из предположения, что душа, при желании, может добиться того, что и другие ее уважать будут, и она сама будет себя уважать. Без такого допущения ни одна философская система не продержится ни минуты. Это есть догмат *stantis et cadentis philosophiae*\*. Но тут и уместно вспомнить показания другого типа людей, которых я противопоставил раньше Канту и Платону. Устами своего Гамлета Шекспир признается: если обходиться с человеком по его заслугам, то кто же избежит пощечины?\*. Обратите внимание на то обстоятельство, что ведь и Гамлет не всегда так разговаривал. Было время, когда Гамлет с не меньшей уверенностью, чем Платон или Кант, утверждал, что никогда он не доведет себя до того, чтобы испытывать отвращение к самому себе. Думаю, что нет надобности приводить тому доказательства, т. е. цитаты из более ранних произведений Шекспира. Их подберет всякий, кто знает хотя бы его «Исторические хроники»\*. Шекспир долгое время испытывал состояние удовлетворения, душевного равновесия и привык думать, что этому так и быть полагается, что человеку свойственно любить и почитать себя. Исходным пунктом всей его догамлетовской философии было убеждение, что душевное равновесие есть самое ценное благо для человека. Т. е., пожалуй, я употребил не совсем подходящее слово — убеждение. Могло случиться — да и случилось, что Шекспир даже не подозревал, что у него есть такое убеждение, как не подозревает здоровый и сильный человек, что здоровье и сила сами по себе ценны. Об этом узнает он, потеряв то и другое. Но дело от этого несколько не меняется. Человек может и не давать себе отчета в том, какое значение он придает душевному равновесию, и все же направлять свои силы к тому, чтобы обеспечить себя в этом отношении. Конечно, при первых угрозах судьбы разум всполошится и станет делать все, что ему делать полагается, чтобы предотвратить надвигающееся бедствие. Когда естественная почва уходит из-под ног человека, разум пытается сам, силой собст-

венного творчества, создать почву искусственную. И это обыкновенно называется философией. Человек спрашивает себя: как мне обратно получить от судьбы то, что она у меня отняла? Что нужно вернуть обратно отнятое, он в этом нисколько не сомневается. Ибо вверить свою жизнь судьбе, допустить, что судьба, отнявшая у него равновесие, может быть так же права, как и судьба, давшая ему это «высшее благо», человек — в особенности разумный человек, всегда уверенный, что он сам все лучше знает, — совершенно неспособен. Он знает, что душевное равновесие — благо, добро, что потеря равновесия — несчастье, зло. Знает это по своему опыту, скажете вы. Конечно, по опыту, но тут есть не только опыт. Ведь если бы дело шло только об опыте, ни Кант, ни Платон не могли бы делать своих утверждений в той форме, в которой они их делали. Они могли бы говорить только о себе, и то лишь в прошлом. Т. е. Кант мог бы заявить: когда мне случалось в прошлом на минуту подумать, что, пожалуй, мои нравственные принципы окажутся ложными или ничего не стоящими, я испытывал к себе чувство отворачивания, от которого я стремился избавиться. Такое признание мы приняли бы как факт, и только. Но ведь Кант претендует на неизмеримо большее. Он уверяет, что не только он, но и всякий человек, всякое разумное существо, всегда чувствовал и всегда будет чувствовать неразрывную связь своей жизни со своими моральными принципами, что всякий человек хочет уважать себя и боится больше всего на свете испытать отворачивание к самому себе. Я спрашиваю, кто дал право Канту делать все эти обобщения и антиципатии, в которых, как известно, заключается сущность всех его критик? Откуда он знает, что испытывает всякий человек? Откуда ему известно, что будет с ним завтра? А что если завтра ему станет противно то чувство своего достоинства, сладостью которого он сегодня упивается? Что если он принужден будет вслед за Антисфеном заявить: *μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν* — лучше мне сойти с ума, чем испытать наслаждение, и пойдет еще дальше Антисфена, т. е. к *ἡσθεῖν* отнесет не только физические наслаждения, т. е. еду, питье и т. п., но и нравственные, или, того больше, почувствует, что худшее, омерзительнейшее приятство есть вовсе не приятство питья или еды, а как раз то приятство добра, нравственной правоты, о которых он говорит как об основе

своей философской и моральной системы. Этого не может быть, скажут мне. Я только этого ответа и ждал. Ибо нужно добраться, наконец, до того невидимого суфлера, который так уверенно нашептывает людям всякого рода широковещательные утверждения. Кто говорит: этого не может быть? Конечно, наш разум — тот разум, который всегда гордился и гордится тем, что может руководить нами в самых трудных жизненных случаях, который убедил нас, что он «расширяет» наш бедный и жалкий опыт. Но взгляните, что он делает! Ведь он своими обобщениями и предвосхищениями не расширяет, а суживает, бесконечно суживает наш и без того в самом деле скудный и жалкий опыт. Он знает один случай Канта и отсюда делает «вывод», что знает все возможные случаи. И сам уже не хочет и другим не дает возможности ни видеть, ни слышать, ни искать. Канту кажется страшным, что, может быть, ему придется испытать чувство отвращения к себе, и он патетически восклицает: держитесь за свои моральные устои, иначе вы погибнете! Это все равно как если бы кто-нибудь, схватив за руку Колумба, решившегося пуститься в безбрежное море, стал заклинать его не покидать домашнего очага, ибо только в своей семье, под крышей своего дома можно найти покой и радость, а в открытом море человека ждут только лишения и опасности. Конечно, опасности — кто станет тут спорить?! Но Колумб не послушался своих домашних Кантов и пустился на авось в далекое плавание. Не слушается и Платона ὁ ἀνθρώπινος βίωσις — отдельная человеческая душа. Она рвется на простор, прочь от домашних пенатов, изготовленных искусными руками знаменитых философов. Ей часто об этом некогда и думать. Она не умеет дать себе отчета о том, что разум, превративший свой бедный опыт в учение о жизни, обманул ее. Ей вдруг дары разума — покой, тишина, приятства — становятся противны. Она хочет того, чего разуму и не снилось. По общему, выработанному для всех шаблону она жить уже не может. Всякое знание ее тяготит — именно потому, что оно есть знание, т. е. обобщенная скудость. Она не хочет знать, не хочет понимать, чтобы не связывать себя. Разум — сирена: он умеет о себе и о своих так рассказать, будто его учения и знания не связывают, а освобождают. Он только и говорит о свободе. И обещает, обещает, обещает. Обещает все, кроме того, что ему не дано постичь,

даже заподозрить. Но мы знаем уже, что он может постичь и предвидеть. Он сулит вам все постулаты — и те, которые называл Кант, и те, о которых говорил Платон, если только, падши, вы ему поклонитесь. Но посулами все и окончится. Если с вас этого достаточно, — примите разум в руководители, обобщайте и предвосхищайте опыт и продолжайте верить, что это необыкновенно важное и нужное дело. Если нет, — бросьте всякие расчеты и обобщения и идите смело, без оглядки в неизвестность, куда Бог поведет, и что будет, то будет. Не пойдете? Дело ваше.

## 11

Неопровержимость материализма. Скажу прямо и сразу: материализм еще никем и никогда не был опровергнут. Все возражения, обычно представляемые противниками материализма, относятся не к самому материализму, а к доводам, приводимым им в свою защиту. Доводы разбить, конечно, нетрудно, но разве в этом смысле другие метафизические системы находятся в лучшем положении? Правда, материализм принимает очень близко к сердцу судьбу своих доводов, будучи почему-то уверенным, что ему придется непременно разделить их судьбу. И вообще он слишком щепетилен и, несмотря на свою видимую грубость, нервничает гораздо больше, чем следовало бы философской теории. Достаточно противникам назвать его метафизикой, и он уже бледнеет от ужаса: ему кажется, что все пропало. Ничего не пропало! Материализм, даже если бы ему и пришлось называться метафизикой, нисколько не изменился бы от того в своей сущности. И я не думаю, чтобы идеалистам стало легче, если бы материализм осуществил свои права в качестве метафизики. Но главное возражение против материализма — это то, что он допускает возможность чудесных превращений, своего рода Овидиевы метаморфозы. Материя, бездушная и мертвая, вдруг превращается в дух. Это возражение не дает покою материалистам — еще больше, чем первое, и они всячески хлопочут, чтобы снять с себя подозрение в легковерии, и для этого пытаются слово «вдруг» заменить словом «постепенно». Конечно, защита плохая — проникательные враги превосходно разыскивают среди постепенности роковую внезапность. Но если



бы я был материалистом, я бы совсем не стеснялся никаких внезапностей. Наоборот, я бы сам на них настаивал и уже тогда совершенно обезоружил своих оппонентов. Да, бывают внезапные превращения — может быть, не всякого рода, а только известного рода. А может быть, и все что угодно может произойти из всего чего угодно. Что ж из этого следует? Разуму внезапность непонятна?! Разве материализм подрядился сделать все понятным разуму? Или разве непонятность, даже неразумность какого-нибудь явления может дать нам право не признать его? Разуму многое из того, что существует, непонятно. Не понимает он и того, как атомы, собравшись в большую кучу, становятся обезьяной или мыслящим человеком. Все это мог бы сказать материализм, но материалисты, я знаю, никогда этого не скажут. Они все-таки, в конце концов, не меньше заискивают у разума, который они производят от атомов и считают переходящим, чем их противники, идеалисты, считающие разум вечным и изначальным. И потому столько же дорожат своей истиной, сколько и возможностью доказать ее разумными доводами. Понятно, что при таких условиях они ничего не могут добиться. Доказать истинность материализма невозможно, если же признать, что доказанность есть *conditio sine qua* поп истинности, то материализму придется плохо. Его противники это отлично понимают и потому говорят не о материализме, а о правоте материализма пред судом разума. Но это прием явно недопустимый, даже недобросовестный. Пред судом разума всякая метафизика, идеалистическая в такой же степени, как и материалистическая, окажется неправой, ибо в тот или иной момент своего развития она сошлется на необъяснимое, т. е. для разума неприемлемое, как на данное. Так что, если материализму хочется стать неуязвимым, ему лучше всего отказать от всякой аргументации. *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.* \* Пора было бы знать, что только та философия может проложить себе путь, которая дерзнет быть своевольной. Последуют материалисты моему совету? Думаю, что нет. Вероятно, они охотнее пойдут навстречу идеалистам, ибо их сердцу ближе забота идеалистов, стремящихся очистить мир от неожиданностей и чудес, чем самая идея материалистического миропонимания. Свобода всегда пугала людей, привыкших думать, что их разум выше всего на свете. Верно, я не ошибусь,

если сделаю и обратное утверждение: идеалисты, если бы им пришлось выбирать, охотнее согласились бы признать вселенским началом материю, чем произвол.

## 12

Разум. Эпиктет, как и все философы, пытается доказать, что человек всегда, при всяких обстоятельствах может сохранить душевное равновесие. Случилось несчастье: у тебя умер отец — ты волнуешься, плачешь, приходишь в отчаяние, и нет, по-видимому, в мире средств и способов, которыми можно было бы тебе вернуть спокойствие. Но только по-видимому. На самом же деле способ есть. Попробуй рассуждать. Что бы ты сказал, если бы умер отец твоего соседа? Ты бы сказал, что это произошло вполне естественно. Всякий человек должен умереть — таков закон природы. Почему же ты так волнуешься и так безутешен, когда умер твой отец? Подумай, и ты поймешь, что смерть твоего отца так же законна и естественна, как и смерть всех других людей, и что, стало быть, нет никакого основания тебе больше огорчаться сегодня, когда у тебя отца нет, чем вчера, когда у тебя отец был. \* Рассуждение на первый взгляд безукоризненное. К сожалению, его можно обернуть. Можно сказать: у соседа умер отец, и я к тому отношусь совершенно безучастно. Но правильно ли это? Если бы умер мой отец, я пришел бы в отчаяние; отчего же смерть чужого человека не производит на меня такого гнетущего впечатления? Это — «заблуждение»: мне следует так же убиваться по поводу смерти первого встречного, как и по поводу смерти родных и друзей. Сравните оба рассуждения — какое из них логичнее и последовательнее? Ясно — оба одинаково хороши, и если Эпиктет отдал предпочтение первому, то вовсе не потому, что оно «разумнее», а только потому, что оно вернее и скорее подводило его к заветной цели стоической философии — к достижению ἀταραξία, совершенной свободы от каких бы то ни было влияний. Стоик хотел быть господином над миром: *si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi* \*, — говорил Сенека. На самом деле ни при помощи разума, ни без разума он не умел подчинить себе все. Оставался один выход: сказать себе, что мир человеку совсем и не нужен. Мир сам по себе, человек сам по себе. Раз отец умер по законам мира, пусть се-

бе умирает: это не касается ни Эпиктета, ни какого-либо другого мудреца, ибо мудрец прекрасно знает, что все внешние события, как находящиеся вне его власти, не должны его и занимать, если только он не хочет стать рабом бессмысленной силы. Вот в чем основная мысль стоической школы. Несомненно, что циники были последовательнее, они гораздо более бесстрашно демонстрировали и своей жизнью и своим учением пренебрежение к тому миру, который они не могли покорить, но которому они не хотели подчиниться. Если ἀταραξία — последняя цель человека, то, конечно, нужно быть равнодушным ко всему, к собственному горю, как и к чужому.

Только «разум» тут ни при чем. И рассуждения Эпиктета тоже ни при чем. Отлично можно обойтись без разума и без рассуждений: прямо заявить раз навсегда, что не хочу, мол, ничему давать власть над собой. Не хочу радоваться случайной удаче, не хочу печалиться случайным горем. Пусть судьба пошлет мне гений, красоту и могущество Александра Македонского — я их вместе с Диогеном отвергну. Пусть та же судьба пошлет меня на пытку, я не пророню ни одной слезы. Не хочу ни радоваться, ни огорчаться до тех пор, пока не приобрету власти смеяться и плакать не тогда, когда это заблагорассудится судьбе, а когда я сам того пожелаю. Оттого-то стоики так много говорили о бренности всего земного. Что мне в милости судьбы, когда она вольна завтра же переложить милость на гнев?! Ἐὐὼ οἰκ ἔχομαι\* — любимая поговорка стоиков, и из нее вытекают все их бесконечные рассуждения, будто бы основывающиеся на разуме. Но они бы могли совершенно освободить себя от рассуждений и доказательств.

Разум в такой же степени на их стороне, как и на стороне их противников. Поскольку  $A=A$ , поскольку их решимость не отдаваться во власть природе неизменна, постольку стоики выдержат поставляемые ими себе задачи: не будут плакать, не будут радоваться, какие бы дары и испытания ни посылали им боги, или станут петь веселые песни на пытке и проливать слезы, когда им будут дарованы всемирные монархии. Но как скоро их решимость поколеблется, если вдруг им покажется, что лучше быть последним поденщиком в этом мире, созданном богами, чем царями в их собственном мире теней, — прощай все рассуждения, доказательства и ссылки на разум! И может быть, тогда они больше возлюбят божественный произвол, чем гармонию и порядок, выдуманые людьми.

## 13

Синтез. Синтез до сих пор в большом почете — и не только в Европе, но и в России, даром что мы вот уже сколько лет надрываемся, хотим освободиться от «духовного гнета» Запада. Как доходит дело до синтеза — все за него горой, без разницы в направлениях. Всем кажется, что синтез всегда уместен, о чем бы ни шла речь. Не только Спенсер, когда он вздумал в свою систему синтетической философии включить и самые загадочные явления человеческой жизни, искал обобщающих идей, \* — теперь нетрудно встретить верующих философов, которые ведут свои исследования по методу Спенсера. Начинают с фетишизма и доходят до самых развитых религий. По их мнению, уже дикарь, поклоняющийся деревянному болвану, быку или змее, «верит», и в его вере можно уже *in puse* найти истинную веру \*. Мне десяток раз приходилось в самых различных книгах, даже с решительным *impugnatus* \*, наталкиваться на такого рода утверждения, — да и не только мне: всякий, конечно, наталкивался, кто читал книги. И добро бы Спенсер — для него религия была одним из многих подлежащих изучению и объяснению естественных социальных явлений. Для него и дикарь, секущий своего идола, чтоб вырвать у него содействие, и араб или турок, рвущийся в бой в уверенности, что если ему удастся убить много гяуров, то он попадет в рай, где будут сады, фонтаны и гурии, и пророк Исаия, и апостол Павел — все верующие люди. Такой синтез, конечно, очень полезен, и даже кажется научным, ибо упрощает задачу: можно уже объяснять не Исаию или Павла, которых не так-то легко объяснить, а дикаря или турка, психология которого лежит на ладони или, во всяком случае, кажется элементарной и несложной. Но для чего мог понадобиться такой синтез верующему человеку? Стоит только присмотреться, и станет совершенно очевидно, что фетишизм дикаря не имеет ровно ничего общего с верой. Он убежден, что идол, если его посечь, испугается и поможет ему завтра затравить кабана! Но ведь так же верит грубый человек в знахаря или культурный в непогрешимость материализма! Или обманутый муж — в добродетель своей жены, наивный помещик — в честность управляющего! Но разве все эти веры обманутых людей, положившихся на слова близких или высоко над ними поставленных лиц, имеют хоть что-нибудь общее с верой?

Случайно они называются одним общим именем, подобно тому как, употребляя выражение Спинозы, называются одним общим именем и созвездие Пса, и пес, лающее животное. Хотят широких обобщений и ради них охотно отказываются от истины, ибо несомненно, что человек, который верой считает то, что равно находится и в фетишизме, и в Псалмах, может быть, и придумает очень понятную и убедительную аргументацию, но уж наверно потеряет из виду то, ради чего он пустился в путь.

## 14

Изыясненные и неизьясненные мысли. Сейчас на тысячи ладов развивают тютчевский стих: «мысль изьясненная есть ложь». И все согласно думают, что мысль, переведенная в слова, оттого становится ложью, что у людей мало слов, а какие есть, те недостаточно гибки и эластичны и потому жмут и насилуют мысль. Немного правды в этом, пожалуй, есть, но только очень немного. Мысль наша, облекшись в слова, становится ложью не столько оттого, что нельзя найти для нее подходящего выражения, сколько оттого, что мы не смеем показать ее в том виде, в каком она явилась нам. Самого бедного языка достаточно, чтоб передать многое, о чем мы теперь молчим. Мы всего боимся и всегда боимся, и больше всего боимся мыслей. Поэтому, когда время от времени рождается на свет смелый человек, у него не бывает недостатка в словах. Во всяком случае, без колебания можно утверждать, что можно было бы гораздо больше сказать, чем мы говорим, и гораздо меньше лгать, чем мы лжем. Но нам этого не нужно, нам правда в тягость — не по Сеньке человеку такая шапка, как правда, — и мы лжем, трусливо ссылаясь в свое оправдание на бедность языка. Посмотрите на идеи, которые приняло в свой обиход человечество, — разве они лживы потому, что те, кто их возвещают, не умели рассказать о себе? Разве тот, кто утверждает сейчас, что высшее благо есть любовь, в то время как он весь кипит ненавистью, не умел бы сказать, что для него высшее благо — покорить и раздавить врага?! Отлично умел бы, но он знает, что если он это скажет, то он всем покажется глупым и смешным. Или тот, кто утверждает, что он не принимает мира, потому что ему не удалось стать Наполеоном, не мог что ли просто ска-

зять, что ему хотелось бы быть действительным статским советником? Мог бы, конечно, но ему кажется, что его настоящая идея слишком тускла и сера, а он хочет высказывать только блестящие идеи, которые сверкают, как крупные алмазы. Философы — каждый, разумеется, о себе — утверждают, что их учения совершенно свободны от противоречий и что только потому они этих учений держатся, что убедились, что в них противоречий нет. Что ж, у них не было слов, чтобы высказать свою настоящую мысль неискаженной, чтобы просто заявить, что они выбрали учения, которые им показались больше по вкусу, и что их задача не столько в том, чтоб избежать противоречий, сколько в том, чтоб эти противоречия более или менее искусно скрыть от пронизательности противников? Слова, конечно, были, и вовсе не нужно каких-либо особенных слов, чтобы такие мысли при изъяснении не превратились в ложь. Философы просто не хотят открыто высказываться, ибо не хотят губить свою репутацию и прослыть глупцами. Но все-таки, по заведенному обычаю, вздыхают о том, что их мысль обратилась; помимо их воли, в ложь. Или разговоры об абсолютной истине! Католики утверждают, что они проповедуют то, *quod semper ubique et ab omnibus creditum est*. Разве они не могли бы сказать вместо *semper* — довольно долгое время, вместо *ubique* — на довольно большом пространстве, вместо *ab omnibus* — просто многими людьми? Те, которые говорят об абсолютной истине, уже давно удовлетворились истиной очень относительной, и удовлетворились вполне. Но говорят об абсолютной, самой абсолютной истине. Наконец, чтоб не забыть наиболее распространенную в наше время мысль, кто теперь не говорит о своем пророческом предназначении? Все хотят быть теперь пророками — даже чин Наполеона сейчас кажется уже скромным. Что ж? Вы думаете, что эта мысль лжива, потому что настоящую правду пророки не могли изъяснить в словах?! Ведь обыкновенно о своем пророчестве говорят писатели, и такие писатели, которые млеют от всякой похвалы. Они отлично могли бы рассказать, что им вовсе и не нужно быть пророками и что они были бы очень довольны, если бы их всегда или часто хвалили за талант, ум, пронизательность. Но такую правду не смеют вывести на люди и рассказывают неправду, меланхолически ссылаясь на то, что мысль обратилась в ложь, так как ее нужно было выска-

зять. Не думайте, что я здесь имею в виду обычных, ничтожных писателей. Нет, тут грех общечеловеческий! — Все лгут, и лгут невыносимо, и живут постоянно в этой атмосфере лжи и не задыхаются — только вздыхают. В конце концов, люди предпочитают традиционные, возвышенные обманы всякой истине — не только низкой, но и такой, о которой они не знают, какова она по существу, а потом дивятся, отчего это им никак не удастся сказать правду и почему в жизни так много лжи...

## 15

Правила и исключения. Какие истины нужны человеку? За этим вопросом сейчас следует второй: как узнать, какие истины нужны человеку? Есть ли какая-нибудь предпосылка, из которой безошибочно можно было бы заключить, что такие-то истины нужны, а другие не нужны! Такой предпосылки нет — по крайней мере, насколько мне известно, нет в распоряжении человечества. Правда, многие утверждают, что нужны такие истины, которые все бы люди окончательно и навсегда согласились бы принять. Но это утверждение только на первый взгляд представляется самоочевидным, на самом деле оно просто наивно; импонирует же оно нам единственно потому, что оно часто повторяется и, как все привычное, уже кажется понятным и даже естественным. Прежде всего, где такие истины, которые бы всеми признавались? Я, конечно, не о математике и не об эмпирических науках говорю. Они сами по себе, а истины, о которых у нас идет речь, сами по себе. Как выберешься за пределы так называемых точных наук — люди уже пошли кто во что горазд. Не то что нельзя «всех объединить» в признании одной истины, не то даже, что сколько голов, столько умов, — умов вы насчитаете больше, чем голов: нередко один человек сразу принимает несколько противоположных истин. Так что о безошибочных предпосылках и безошибочных же заключениях говорить не приходится. Еще немцы могут надеяться на выводы, предпосылки, безошибочность. Нам же придется обойтись без всех этих ученых украшений и дать ответ, какой Бог на душу положит. Еще, может быть, станут возражать против самой постановки первого вопроса. Скажут, что нам вовсе не дано разбирать, какие нам нужны истины, что истины все-

гда приходится брать такими, как они есть. Но я опять скажу, что это немецкая выучка. Истины вовсе не приходится брать принудительно, а люди берут — по крайней мере большей частью, почти всегда, — что им вздумается: не по хорошу мил, а по милу хорош. Посмотрите: почти общее правило, что люди с возрастом меняют свои убеждения. Что было привлекательно в молодости, то становится противным в старости и, как все противное, отбрасывается. В наше время люди прощаются со своими юношескими убеждениями задолго до появления седины в волосах. И не только не стесняются быстроты своего развития, но гордятся ею. Если бы дело шло об истине, об истине, которую нельзя принять, пока она не станет несомненной, то такая торопливость и переменчивость была бы совершенно немыслимой. Но в том-то и дело, что и в молодости, и в зрелом возрасте, и в старости люди совсем не так близко принимают к сердцу объективную значимость истины, так что невольно возникает вопрос, не следуют ли они здесь заложенному в них самой природой инстинкту? Правда, люди не признаются открыто в своей переменчивости, даже, наоборот, очень тщательно скрывают ее.

По заведенному тысячелетнему обычаю, они обставляют каждое новое свое утверждение торжественнейшими обрядами — они не просто выбирают себе по вкусу, что им сейчас нравится, они приобщаются к незыблемой и абсолютной истине, дают обеты вечного ей служения, нисколько не смущаясь тем обстоятельством, что еще вчера они давали такие же торжественные и нерушимые клятвы истине прямо противоположной и, по-видимому, нимало не подозревая, — люди существа очень близорукие, и это не случайное их свойство, а основной предикат их сущности, — что завтра им вновь придется менять своего господина, как не подозревает Дон-Жуан, что ему придется вновь изменить своей возлюбленной, хотя он уже десятки раз менял женщин. Людям скучно долго носить с одной истиной, у людей истины, как женщины, быстро старятся и теряют свою привлекательность.

Так что на этот раз мне как будто бы удалось не только выставить, но и доказать свое утверждение. Дальше уже пойдет не так доказательно — и это в порядке вещей. Раз мы выбираем себе истины, где уж тут что-нибудь докажешь?! Молодость — великодушна, старость — скаредна.



Богатые консервативны и непредприимчивы — им бы только сберечь накопленное. Голь, как известно, хитра на выдумки и т. д.

Сейчас в России великодушие престижем не пользуется. Т. е. по-прежнему его хвалят все, им кичатся все, и больше всего, конечно, кричат о нем те, которые все хотят забрать и присвоить себе. Старая ростопчинская шутка о том, что в Европе бунтует мужик, которому захотелось быть баринном, а у нас бунтует барин, задумавший в мужики идти, уже к России неприменима. В этом отношении мы совсем оевропеились: барин хочет остаться баринном и очень зорко следит за тем, как бы мужик не урвал кусочек барского добра. Есть и теперь кающиеся дворяне, но они каются не в том, что слишком много взяли у мужика, а в том, что не успели вовремя взять все, что можно было. Ясно, что юность России уже проходит, и хотя ей до седых волос еще далеко, но она начала усваивать себе старческую мудрость. Когда-то мы спешили на выучку к Европе, теперь у нас только и говорят о том, что нужно быть самобытными и освободиться от иноземного духовного гнета. На деле мы никогда еще не принимали так много у Запада, как сейчас, и, наоборот, в ту пору, когда у нас процветала западническая фразеология, мы были особенно своеобразны. Европейцы прежде совершенно не понимали нашей молодежи, европейцы были ошеломлены речами Достоевского и Толстого. Теперь и молодежь у нас оевропеилась, и на смену Толстого и Достоевского пришли идеологи существующего — совсем как в Европе. Еще, правда, они стесняются быть европейцами и употребляют некоторые старые слова. Но это ненадолго. Скоро и слова станут употребляться с той цинической откровенностью, которая свойственна зрелым людям, принимающим только то, что видно глазам, и презирающим мечтания.

Я нарочно взял для начала пример простой, понятной переменчивости. На наших глазах люди побросали старые истины и на их место поставили новые. И это сделали с таким видом, точно старые истины не были никогда истинами, а только казались истинами, будто им никогда не клялись в вечной верности, новые же устанавливаются впервые и уже окончательно *in saecula saeculorum* \*. Конечно, через двадцать—двадцать пять лет с новыми вечными истинами будет поступлено так же, как и с их вечными

предшественницами: они будут свалены в кучу где-нибудь на черном дворе и уступят свои места и предикаты вечности и неизменности истинам самоновейшим. Я думаю, что эту вечную истину следует как можно чаще повторять, так как с ней невероятно трудно освоиться. Человеческая «природа» всем существом своим протестует против нее и «с тех пор как стоит мир» всячески ее от себя гонит. Ибо, — говорят нам, — если принять ее, то придется согласиться, что где-то, на какой-то черте сглаживаются все различия между добром и злом, истиной и ложью, правотой и виновностью. Никто никогда не может сказать про себя, что он добр, что он прав, что он в истине.

Нужно, однако, заметить, что, как ни боятся люди такого признания, но, по-видимому, оно с большей или меньшей неотступностью преследует всех сколько-нибудь думавших о первых и последних вещах — *de novissimis*. Приняло же человечество притчу о фарисее и мытаре, о блудном сыне.\* Слышало оно слова: не судите, и тоже принуждено было принять. Но как же правому, доброму, обретшему истину человеку — каким и был фарисей в притче — не судить? Ведь мытарь — злой, неправый, не знающий истины человек! Как не благодарить мне Бога за то, что я не таков, как этот мытарь? Можно не радоваться богатству, успехам, почестям, но не радоваться своим добродетелям ведь преступно?! Допустить, что мытарь лучше или хоть не хуже нас, — это значит отказаться и от истины, и от добра, и от правоты, неразлучной с истиной и добром. Можно пойти на это? Можно признать справедливым, что отец больше обрадовался блудному сыну, покинувшему его и потом вернувшемуся, чем сыну верному, никогда его не покидавшему? Разве такое признание не равнозначает отказу и от добра, и от истины? Человечество давно уже остановилось и сейчас стоит перед трудной дилеммой. И каждый раз как будто пытается наново решить ее, но в конце концов все же решает по способу Сократа. Когда людям приходится выбирать между непостижимой истиной откровения и «понятными» утверждениями эллинской мудрости, они хотя и после колебаний, но всегда склонялись на сторону последней. Сколько ни толковало европейское человечество о вере, как страстно оно ни стремилось к ней, оно все же не могло победить в себе прирожденного неверия. Оно говорило о вере, но искало знания и понимания. Филон, первый сделавший

попытку приобщить западное человечество к явившемуся на востоке откровению, правильно почувствовал, что есть только один путь, один способ привлечь греко-римский мир к истине Библии: убедить его, что истина находится в полном соответствии с учениями эллинской философии. Он знал, что даже Богу не поверят европейцы, пока Он не представит достаточных доказательств своих божественных прав. И Филон впервые заговорил о разумности библейского учения\*. Его λόγος, взятый им у греческих философов, стал излюбленным мотивом аргументации всех дальнейших христианских апологетов.

Логос греческой философии, ее вечный разум уже целиком заключен в данном на Синае откровении. Бог разумен, сущность Бога — разум: это было обязательным условием успеха новой веры. Греко-римский мир ждал от откровения не новой, дотоле неизвестной истины. Он хотел только нового, авторитетного, не допускающего уже никаких сомнений подтверждения истины ему известной. С Синая, говорил язычникам Филон, Бог возвестил ту же истину, которую вам восхваляли как единую разумную ваши прославленные мудрецы — Сократ, Платон, Аристотель. Это, по-видимому, был единственный способ провести Библию в Европу. Впоследствии часто говорили, что философия была прислужницей теологии — *ancilla theologiae*. И не только говорили, но и думали так. На самом же деле произошло обратное. Европа приняла восточную теологию на одном неременном условии — вечной покорности уже задолго до того созданной философии. Вовсе не случайно Аристотель назывался *praecursor Christi in naturalibus*\* и считался, да и сейчас считается, у католиков философом κατ' ἐξοχήν. Католичество не могло и не хотело просто верить. Оно все боялось, что оно того и гляди попадетя впросак — поверит не тому, кому нужно верить, и не так, как нужно. Прежде чем верить, оно спрашивало, *cui est credendum*, кому поверить? У кого спрашивало? Кто возьмет на себя столь невыносимое бремя ответственности, кто даст ответ на столь страшный вопрос?! Восток — родина религий — предлагал не только Библию, — как решить и кому решить, в какой из восточных книг заключено настоящее откровение? Решение Филона показалось в высшей степени соблазнительным: откровение не должно идти вразрез с эллинским разумом, с λόγος'ом. Конечно, такое реше-

ние имело роковое значение для дальнейшего развития католичества. На самом деле Библия, и Ветхий и Новый Завет, менее всего отвечали тем требованиям, которые разум предъявляет к истине. В этих загадочных книгах закон противоречия — первое условие истинности всякого утверждения — прямо игнорировался. Больше того, можно сказать, что греческая философия, по самому существу своему, исключала возможность ветхозаветного и новозаветного откровения. И у Аристотеля, и у Платона мы встречаем утверждение, что вся философия родилась διὰ τὸ θαυμάσιον, из удивления\*, и в этом многие готовы были видеть намек на допустимость по крайней мере откровения. Но едва ли это верно. Платоново-аристотелевское удивление есть только пытливость, не больше. Всякая же пытливость является как следствие нарушения духовного равновесия и потому всегда сопровождается потребностью восстановления равновесия. Платон задает вопросы, с тем чтобы получить ответы. И получает, что ему нужно. Оттуда и его девиз: μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσὶτω — геометрия должна предшествовать философии. Это величайший завет эллинской мудрости, донныне свято оберегаемый всеми без исключения философами. Философия должна быть строгой наукой — она должна все объяснить, без остатка. И теология в этом отношении никогда не хотела и не могла отстать от философии. Ватиканский собор уже в новейшее время подтверждает, что вера не может быть противоразумна, что она должна согласоваться с разумом. «Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit nec verum vero unquam contradicere» (Cap. IV, de fide et ratione).\* Европейское человечество выбрало себе из шедших с востока учений то, которое оно умело согласовать со своими нуждами и духовными навыками, и приняло лишь в той обработке, которая соответствовала этим нуждам и навыкам. И в этом, собственно, состоит та эллинизация католичества, о которой так много и охотно говорят современные протестантские богословы. Европа, когда ей пришлось выбирать между верой, пришедшей из чуждых стран, и разумом, который она вырастила у себя, недолго колебалась. Если она и приняла веру, то лишь подвергнув ее предварительно самому строгому испыта-

нию. Естественно, что разум сохранил свое владычество во всю историю развития католичества. Новейшие протестантские ученые — либеральное богословие — воображают, что они менее эллинизированы, чем средневековые монахи. Но это только один из многих возвышенных обманов, которыми себя наше время тешит, как тешили и другие времена. И Гарнак, и Лоофс, и Трельч\*, и французские модернисты, так близко подошедшие к немецкой либеральной теологии, насквозь пропитаны эллинизмом, — до такой степени пропитаны, что даже потеряли способность отличать эллинизм от своей подлинной, человеческой сущности. Им кажется, что быть самим собой и быть эллином — это все равно. И какая бы истина ни прошла мимо них, она будет им немила, если она хоть сколько-нибудь оскорбит их новую эллинизированную природу. Они ждут, чтоб истина благословила то, с чем они сроднились, что они полюбили. И если истина не отвечает их надеждам, они ее отвергают, они убежденно принимают ее за ложь. Гарнак уверенно объясняет в своей *Dogmengeschichte*, что человечество две тысячи лет работало для того, чтобы доразвиться до того богопонимания, которое принято сейчас немецким либеральным протестантизмом.\* В этом он, верный ученик Гегеля, совершенно серьезно видит «смысл истории»! Еще раз повторяю: не по хорошу мил, а по милу хорош. Мы выбираем себе истины — это общее правило. В виде редких исключений приходится наблюдать случаи, когда не мы выбираем истины, а истины выбирают нас. Случаи эти, однако, так исключительно редко встречаются, что теории познания с ними совершенно не считаются и не могут считаться. Ибо условия знания — это условия неизменно и всегда существующие (т. е. на самом деле почти неизменно и почти всегда, но мы умеем от этих «почти» очень легко отделяться), — если погнаться за редкими исключениями, никакой теории не построишь.

Слова и дела. Философия стойков не представляет очень большого интереса. Это особенно заметно, когда читаешь сочинения Цицерона и Сенеки. Блестящие, великолепные писатели — а ведь их красноречивые писания быстро утомляют: чувствуется искусство и его последний

пафос — *honus*, который, по выражению самого же Цицерона, *alit artes*\*. Стоическая философия, отделенная от стоической жизни, теряет всякий смысл. Но не наоборот. Никак не скажешь, что жизнь стоика, если бы он даже никогда не пытался оправдать себя рассуждениями, была бы лишена притягательной силы. В этом отношении особенно поучительны отрывки Марка Аврелия\*, в которых мы ценим не столько искусство автора — ему ведь не сравниться ни с Цицероном, ни с Сенекой, — сколько откровенные признания. Вероятно, всякому заметно, что все изречения Марка Аврелия покрыты, точно флером, какой-то тайной, мучительной грустью. Не грустью тихого, весеннего вечера или ясного осеннего дня, в которых все же чувствуется радующая, своеобразная жизнь. Даже не грустью заброшенного деревенского кладбища, дающего — может быть, потому, что оно находится поблизости от поля или леса — поэтическое настроение. Нет, грусть Марка Аврелия — это безысходная грусть заключенного в тюрьму, знающего, что ему уже больше никогда не увидеть вольного мира. «Жить сообразно с природой», потому что все брэнно на этом свете, — вот постоянный рефрен венценосного писателя. Покорись, смирись, ибо самые отчаянные усилия все же не вернут тебе свободы. Только добродетель вечна, удел всего остального — гибель. Так безыскусственно рассказывает Марк Аврелий о жизни.\* И кажется, что его рассказ не радует даже его самого. Может быть, он и догадывается, что *sub specie aeternitatis* добродетель не имеет никаких преимуществ пред другими благами жизни. И она ведь не вечна. Самый рискованный способ рассуждений — вводить в качестве одной из посылок вечность. Ибо вечность, именно потому что она вечность, поглощает все без остатка — вместе с обыкновенными благами жизни также и пороки, и добродетели. По-видимому, добродетель все-таки не умела вдохновить Марка Аврелия. Ведь для того чтобы вдохновиться добродетелью, нужно думать и чувствовать, что в тебе есть силы, потребные для того, чтоб никогда не уступать в жизни соблазнам. Иными словами, чтоб верить в добродетель, нужно быть самому добродетельным до конца или, по крайней мере, нужно вообразить себе, что ты можешь быть добродетельным до конца. Так же как для того чтоб уверовать в «истину», человеку нужно вообразить себе, что он сам или та школа,

к которой он примкнул, этой истиной обладает. Вот почему все добродетельные люди и все обладатели истины обыкновенно бывают так нетерпимы и фанатичны, что даже создалось такое мнение, что фанатичность и нетерпимость суть основные предикаты самой сущности истины и добра. Это, конечно, большое заблуждение. Фанатичность и нетерпимость есть основные свойства слабой, трусливой, ограниченной человеческой природы, а стало быть, лживости и зла. Настоящему стоику, который весь живет еще в области человеческого, слишком человеческого, нужен источник сил для упорной и постоянной борьбы — ему нужно быть фанатиком. Ему нельзя не чувствовать своего превосходства над остальными людьми. У Марка Аврелия такого чувства не было, — стало быть, стоицизм был для него неподходящей философией. Он принял стоицизм, потому что ничего лучшего не нашел в жизни, а не оттого что стоицизм соответствовал запросам его души. Этим, вероятно, и объясняется грустное настроение его книги. Стоик должен быть боевым человеком, воином по самой природе своей, т. е. должен любить борьбу и в победе видеть самоцель, даже в пирровой победе. Остался без войска — в том нет беды, ибо, раз победа за тобой, войско уже и не нужно. Таковы и были настоящие стоики, т. е. не те, которые разговаривали, а те, которые боролись. Они не жалели ничего, всем жертвовали, только бы не сдаваться. У кого нет способности упиваться, опьяняться, жить борьбой и победой, того не сдвинут с места ни блестящие рассуждения Цицерона и Сенеки, ни меланхолические размышления Марка Аврелия. Передают, что Эпиктет, когда его господин сломал ему руку, сказал: тебе же хуже, ты сделал своего раба калекой. \* Разве, по-вашему, это философия? Кто может быть уверен, что, произнося эти гордые слова, Эпиктет внутренне не был исполнен отчаяния и не готов был повторить вместе с псалмопевцем: Господи, отчего ты меня покинул?! Что и говорить, бывают, и часто бывают, в жизни такие минуты, когда завидуешь силе и мужеству Эпиктета. Нужно иной раз уметь ответить глумящемуся хамству, как ответил Эпиктет. Но философия тут ни при чем. Философия начнется после того, как уйдет властный хам и когда человек останется наедине с собою. Тогда мужество его покинет — и так лучше. Тогда придет отчаяние — и это тоже лучше. Тогда... но читатель уже перестал верить тому, что я говорю. Что ж? Быть может, он прав: нужно уметь вовремя остановиться.

## 17

Природа и люди. Говорят, что природа, как пушкинский дьяк, поседелый в приказах, равнодушно внимает добру и злу, безразличная ко всем ужасам, постигающим человека. И говорят, что уже не в пример дьяку ее ничем, решительно ничем не проймешь и не вышибешь из окаменелого безразличия. Землетрясения, войны, повальные эпидемии, голод, потоп — чего только уже не было на земле: природа ни разу не подала признака сочувствия или понимания. Ясное небо равнодушно сияло своей вечной красотой и над Бородинским полем, и в дни великого потопа. Отсюда заключают с уверенностью: что бы ни случилось на земле, природа не выйдет из своего оцепенения. Правильно заключают?! А что если и здесь обобщения незаконны и только вводят в обман людей? Да, и чума, и потоп, и войны не задели природу. Ну, а если бы человек додумался до способа уничтожить весь мир, всю вселенную до последнего живого существа и даже неживого атома, — что, осталась бы и тогда природа спокойной или, при мысли о возможности гибели всего ею сотворенного, она поколебалась бы, удостоила бы человека своего внимания, заговорила бы с ним как равная с равным и пошла бы на уступки? Законны такие вопросы? Мне кажется, что Милль, при его специфической добросовестности, признал бы законность моего вопроса.\* А больше пока и не нужно. Ибо раз признано, что так можно спрашивать, то всякий должен согласиться, что есть по крайней мере вероятность того, что природа бы испугалась и согласилась посвятить человека в свои тайны.

## 18

*Saveant consules.*\* Противоречие с самим собой считается абсолютно недопустимым. Достаточно уличить человека в противоречии, чтобы лишить всякого значения его утверждения. Противоречие же с другим считается вполне естественным и законным, никого не приводит в раздражение и не смущает. Почему? Почему, если я одновременно утверждаю, что мир всегда существовал и что было время, когда мира не было, это считается дерзостью или безумием; если же я утверждаю, что мир всегда существовал, а мой сосед, что мир возник во времени,



это находят вполне естественным, это никому не представляется загадочным и ни в ком не возбуждает тревоги. Ведь и я, и мой сосед, оба мы судим не как эмпирические субъекты. Теория познания уже окончательно установила, что субъект, высказывающий суждения, ничего общего с эмпирическим субъектом не имеет, что даже вообще судит не психологический субъект, а сам объективный разум. Стало быть, поскольку мы судим, мы все — одно. И стало быть, решительно безразлично, буду ли я находиться в противоречии с самим собой или с другими людьми. Мне также нужно заботиться о согласии со своими ближними, как и с самим собой, если я не хочу, чтоб получился тот результат, который больше всего пугал еще с древних времен философствующих людей, т. е. чтоб был приведен к молчанию уже не тот или иной эмпирический субъект (этим, конечно, огорчаться не приходится — этому, наоборот, большей частью можно только радоваться), а сам н а д э м п и р и ч е с к и й р а з у м. Философы и гносеологи об этом не думали — просмотрели, должно быть. А нужно, непременно нужно подумать, и очень подумать. Беспечность в этом случае может иметь ужасные, прямо роковые последствия. Ведь того и гляди, в один прекрасный день сам разум, усмотревши заключающиеся в нем внутренние противоречия, почувствует себя «привиденным к молчанию» и по свойственной ему добросовестности умолкнет навсегда и окончательно. Нужно, пока еще не поздно, предупредить грозящую опасность, и я первый начинаю бить тревогу.

## 19

Шапка - невидимка. В философии много раз ставились и разрешались так называемые последние вопросы: существует ли Бог, существует ли душа, и если существует, то смертна она или бессмертна, свободна ли воля и т. д. Как будто вопросы законные и как будто предлагаемые на них ответы, положительные или отрицательные, вполне приемлемы. И как будто бы уклониться от такой постановки вопросов — если не невозможно, то по крайней мере бессмысленно. Так ли это? Мне представляется, что достаточно спросить человека: есть ли Бог? — для того чтобы совершенно лишить его возможности дать какой бы то ни было ответ на этот вопрос. И что

все отвечавшие на него — утвердительно или отрицательно — говорили совсем не о том, о чём их спрашивали. Есть такие истины, которые можно увидеть, но которые нельзя показывать. И это не только истины о Боге или бессмертии души. Есть еще много истин такого же порядка. Я не хочу сказать, что о них нельзя говорить. Можно, и можно очень хорошо говорить. Но именно тогда, когда о них не спрашивают. Как это ни странно — они боятся вопросов. Поэтому их нельзя показывать, демонстрировать, т. е. делать такими, чтоб они были очевидными и всегда по первому требованию являлись на зов. По своей природе они не могут или не хотят быть очевидными. При них всегда есть шапка-невидимка: как только к ним подкрадываются, чтобы изловить их, они тотчас покрываются шапкой и пропадают из виду. Причем их шапка еще чудеснее той, о которой в сказках рассказывается. Не только они сами исчезают, но одновременно с ними исчезает даже воспоминание о них — словно их никогда на свете не было: и тот человек, который их видел своими глазами, ничем не отличается от того, который их никогда не видел.

## 20

Великая хартия вольностей. Законы тождества и противоречия, которые лежат в основе нашего познания и без которых, как говорят, познание немислимо, в последнем счете чрезвычайно ограничивают наше знание.  $A=A$ ;  $A$  всегда равно  $A$ ;  $A$  не может быть  $не-A$ . Но почему так? Почему  $A$  всегда равняется  $A$ ? Почему оно не может сделаться  $не-A$ ? Аристотель, как известно, очень суживает значение этих «законов». Он говорит: в данный момент и в данном месте  $A$  всегда равняется  $A$  и не может быть  $не-A^*$ . Но если такая оговорка необходима, то, стало быть, законы тождества и противоречия могут иметь значение только для эмпирической действительности — ибо пространство и время для метафизиков отпадают. Иначе говоря, условием перехода от эмпирической философии к метафизике является готовность отказаться от законов тождества и противоречия. Оно и понятно: метафизика с ее широкими задачами не терпит ограничений, с которыми мирится и которые даже культивирует эмпирия. Ergo — обличать метафизические построения

в противоречиях — праздное дело. Правота и неправота метафизика вовсе не в гармоничности и связности его положений, а совсем в ином. Так что если уже говорить о пролегоменах ко всякой будущей метафизике, то вовсе нет надобности отыскивать новые источники для всеобщих суждений: наоборот, нужно возвестить еще неслышанную доселе свободу суждений. В метафизике можно и в самом деле πάντι λόγῳ λόγῳ ἀντικείμεθα\*, и в этом источник ее огромных, доселе еще скрытых богатств. «Я в этом убежден», — как говорят люди, которым очень хочется, чтобы их суждения встретили всеобщее признание. И еще я убежден, что метафизики, которые всегда очень тяготились невозможностью избавиться от противоречий, будут очень мне благодарны за сделанное мною открытие и за провозглашение великой хартии вольностей. Отныне ведь всякого, кто станет изобличать метафизика в противоречиях, можно будет без дальних слов обвинить в недобросовестности...

Но если кто-нибудь сделает из моих слов вывод, что отныне всякий, кто решится πάντι λόγῳ λόγῳ ἀντικείμεθα, станет метафизиком, — я ему тоже возражать не буду. Достаточно? Боюсь, что нет. Самозванный метафизик будет очень недоволен и, пожалуй, предпочтет вернуться к старому положению и трем аристотелевским законам. Он ведь ждет, при всех своих метафизических устремлениях, что я его признаю и вы его признаете, и все люди, все разумные существа его признают. Вы видите, что свобода не всегда и для всех представляется столь воздушной, невесомой вещью и даже отрицательной величиной, как это принято думать. Иному ее труднее нести, чем какое угодно тяжкое бремя. Того и гляди — не только самозванные, но и заправские метафизики откажутся от хартии вольностей. Даже великие философы нуждаются в «признании» и цепко держатся за законы тождества и противоречия. Пусть возражают, только была бы хоть надежда на признание, хоть иллюзия признания.

## 21

Бескорыстие и диалектика. В платоновском диалоге «Протагор» у Сократа происходит очень интересное по своему внутреннему значению столкновение

с Протагором. Сократ, по своему обычаю, задает вопросы и требует от Протагора кратких ответов, почти что «да» и «нет». Как только Протагор отказывается давать односложные ответы и пытается представить более обстоятельные разъяснения — Сократ начинает протестовать. Он будто забывчив, и, если ему много сразу сказать, он все перепутает. Присутствовавший при беседе Алкивиад не принимает всерьез ссылки Сократа на забывчивость: у Сократа прекрасная память, и он только в шутку ссылается на забывчивость. И конечно, Алкивиад прав: Сократ не из забывчивых. Сократ, конечно, тоже шутит, когда смиренно заявляет, что считает Протагора более искусным спорщиком, чем себя. Он отлично сознает свою силу как диалектика. И тем не менее, когда Протагор не хочет ему уступать и настаивает на своем праве вести беседу так, как это ему кажется более удобным, — Сократ ставит ему ультиматум: не будешь разговаривать по-моему, я уйду и прекращу разговор. Правда, трудно судить, насколько верно диалоги Платона передают характер сократовских состязаний. Но мне кажется, что Сократ в публичных беседах — а он, по-видимому, беседовал только на людях — всегда настойчиво добивался, чтоб разговор велся в виде коротких вопросов и ответов. Почему? Разве в самом деле эта форма собеседования лучше всего обеспечивает выяснение истины? Когда Сократ стал грозить, что уйдет, вмешались и другие присутствующие, между прочим Продик, который сказал: «Я и сам считаю нужным согласиться, что вы можете спорить, но не ссориться (ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίτεῖν δὲ μὴ): спорят с друзьями и в добром расположении, а ссорятся противники и враги» (Prot. 337 b). И еще раньше между Протагором и самим Сократом происходит такой диалог. Сократ спрашивает, свята ли правда. Протагор, который, вероятно, чувствует, что Сократ его заманивает в западню, мнетя и, отвечая, пытается сохранить за собой возможность отступления. «Если хочешь, — говорит он, — пусть правда будет свята, а святость — праведна». На это Сократ дает резкую реплику: «О нет, мне нужно исследовать не «если хочешь» или «если тебе кажется», но чего хотим я и ты. Говор<им> я и ты, и думаю, что дело выяснится лучше, когда в решении у нас не будет «если» (Ib. 331 c). Все это я напомнил, чтобы попытаться выяснить задачи Сократа, если Сократ разговаривал и поступал так, как это изображено

у Платона, или задачи самого Платона, если его диалоги вымышлены. Точно ли Сократ считает Протагора своим другом, как предполагает Продик? Точно ли Сократ добивается того же, чего добивается Протагор? Или Сократ считал Протагора своим врагом и стремился, как и полагается по отношению к врагу, к победе над Протагором, т. е. не к тому, чтобы спорить, а к тому, чтобы, поссорившись с ним, принудить его во что бы то ни стало к повинению, заставить его хотеть того же, чего и он, Сократ, хотел. Я склонен думать, что второе предположение более вероятно. Ни для кого не тайна, что Платон и Сократ считали софистов своими врагами и, по-видимому, даже клеветали на них. Ведь, если мы до сих пор не имеем полного представления об учении софистов,— кто тому виной, если не Платон и его ученики? Платон даже не только в устных, но и в записанных диалогах стремится заранее заставить своего противника бороться тем оружием, которое наиболее удобно ему самому. И не стесняется, когда нужно — не понимаю только, зачем понадобилось так откровенно признаваться в том, — прибегать, как это и полагается на войне, к хитрости, заманиванию, засаде, даже к силе. То Сократ притворяется «забывчивым», хотя у него превосходная память, то он льстит Протагору, расхваливая его ораторский талант, то он уверяет, что у него с Протагором общая задача, хотя совершенно очевидно, что задачи у них противоположные, то грозит скандалом — уйти, не окончив беседы: для Протагора это, конечно, огромный скандал. Точно Платон хотел нарочно подчеркнуть, что цель диалектики не отыскание истины, а уничтожение противника. Это, говорю, для нас чрезвычайно важно. Платон прекрасно знал, что Протагор не мог хотеть того же, чего хотел он сам, Платон. И так же определенно знал, что преодолеть Протагора можно, только убивши его — духовно, конечно. И вслед за Платоном все философы вплоть до наших дней продолжают так думать. И даже не думать: об этом философы так же мало думают, как обыкновенные люди о том, что они дышат или что в их организме происходит кровообращение. Все уверены, что в инакомыслящих нужно видеть врагов и не спорить с ними, а ссориться. Если же продолжают вслед за Сократом повторять, что они хотят того, что равно нужно и им, и их врагам, то это только вежливый оборот речи, скрывающий под собой все то же неизменное

стремление низвергнуть врагов. Таковы заветы эллинской мудрости, воспринятые мыслящим человечеством. Можно их считать вечными? Нужно ли радоваться, что благодаря стараниям последователей Платона потомство ничего почти не узнало о духовной работе софистов и что люди долго думали, что софистам нужно было только золото, а истины добивались Сократ и его ученики? Даже по тем немногим следам, которые сохранились у Платона, Аристотеля и др., новейшие исследователи пришли к заключению, что софистам нужно было не только золото, — и, следовало бы прибавить, Сократу нужна была не только истина. У Сократа нашлись в средние века хорошие последователи: католичество не менее усердно истребляло все наследие язычества, и только чудо, случай — не берусь сказать, что еще, — сохранило нам творения Платона, Аристотеля и Плотина. И все-таки видимый вандализм Платона и католичества не был так опустошителен, как невидимое влияние их теории об единой истине. Сколько великих, величайших мыслей погибло только потому, что они не мирились с идеей об единой истине и не могли дышать в атмосфере, пропитанной этой идеей! Или они не погибли и только пропали для людей и истории? Вполне допустимо — ведь вовсе не все то, что не существует для людей и не вписано на страницы истории, должно считаться несуществующим.

## 22

Загадки жизни. Платон во многих диалогах (Горг. 523, Фед. 107, Дисп <ут> Госуд. 614 сл.) подробно рассказывает о судьбах человеческих душ после смерти. Всем нам в новой жизни придется предстать на суд сыновей Зевса — Миноса, Родоманта и Эака. Чтоб суд был безошибочным и чтоб судьи не соблазнились земным положением души, Зевс распорядился, чтоб души являлись в иной мир не только без одежды, но и без тел. По мнению Платона, обнаженной душе уже никак не скрыть ее грехов. Кто жил праведно, у того душа осталась чистой; кто много грешил, на душе того остались следы его грехов — она избита, изломана, покрыта ссадинами, отвратительными пятнами, язвами — вроде как и тело, перенесшее много болезней, обезображивается ими. Так думал Платон, ко-

торому, насколько известно, никогда не приходилось видеть обнаженной от тела души и который только догадывался, какой была бы душа, если бы с нее совлекли тленную оболочку...

Мне кажется, что сыновья Зевса, которым было поручено судить умерших и которые видели бестелесные души, улыбнулись бы, если б им пришлось услышать догадку Платона. Они ведь своими глазами видели, и им нет надобности догадываться и заключать по аналогии: если болезни уродуют тело, то, стало быть, грех уродует душу. Начать с того, что и аналогия не такая уже безупречная: иные люди после болезни становятся прекраснее. А затем, все вероятия за то, что у дурных людей, и как раз у самых отвратительных дурных людей, у тех, которые не знают и не хотят знать различия между добром и злом, очень чистые, очень гладкие — прямо полированные души. Что бы они ни делали, они себя чувствуют правыми; внутренние борения, так измучивающие крайним напряжением души чутких и беспокойных людей, им чужды. Идеально же чистые души — у обыкновенных, нормальных буржуа, которые по-своему знают, что добро и что зло, избегают большого зла, делают малое добро и спят всегда спокойно. Душа французского *gentier* куда глаже и прямее, чем душа Сократа, Толстого, Паскаля, Шекспира или Достоевского, так же как и лица их глаже и глаза беспечнее и веселее. Если бы Минос следовал правилам Платона, он бы Достоевского и Шекспира отправил бы в преисподнюю, а острова блаженных населил бы французскими *gentiers* и голландскими крестьянами. Это ясно как день. Платону не следовало бы с такой уверенностью говорить о том, чего он не знает.

Но вот что еще очень важно: если бы кто-нибудь своевременно указал Платону, что он заблуждается, что души уродуются не злом и злодействами, а добром или борениями, которые во всяком случае не могут быть признаны «злыми», — что б он на это ответил? Внимательные читатели Платона поймут, какое значение для него имеет такой вопрос. В самом деле, допустим, что Платон своими глазами убедился бы, что добро не формирует, а уродует душу, вносит в нее не гармонию, а дисгармонию, — отрекся ли бы он от добра? Т. е. стал ли бы он советовать людям обижать своих ближних или хотя бы как можно меньше размышлять о несправедливом и справед-

ливом — по образцу тех женщин, которые избегают труда и волнений и даже не рожают детей, чтобы не терять своей красоты? Но тогда ему пришлось бы отказаться от своей любимейшей мысли о гармонии — φιλοσοφίασ μεν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος<sup>1</sup>. И от λόγος'а. Да, пришлось бы, пожалуй, стать мисόλογος'ом — хотя он всех предостерегал от этого как от величайшей опасности\*. Ведь только мисόλογος может советовать душе делать то, что ее уродует... Не бояться уродства ни тела, ни души! Не бояться, не имея для своей смелости никакого основания! Платон, вообще греки, а может быть, и вообще люди не соглашались на это — всем хочется иметь «достаточное основание»! А все-таки придется согласиться. У Достоевского и Толстого были безобразные, вконец изломанные души: я это своими глазами видел — не мог обмануться. И у Сократа его душа была не красивее его лица: мы имеем об этом авторитетное свидетельство Зопира, который был куда пронизательнее Алкивиада и, пожалуй, самого Платона\*... Из этого следует, что еще не все загадки бытия разрешены, — я это говорю только потому, что об этом, как мне кажется, всегда забывают.

## 23

Сила добра у Платона. Мелит обидел Сократа — ложно обвинил его пред судом, добился обвинительного приговора и т. д. Сократ ответил Мелиту только одним словом: назвал его «злым». \* Если верить Платону, то из двух боровшихся противников пострадал не Сократ, а Мелит. Если верить суждению толпы, τῶν πολλῶν, Мелит несколько не пострадал и побежденным оказался Сократ. Теперь вопрос: что сильнее на самом деле, цикута, которой отравили Сократа, или слово «злой», которым Сократ отравил Анита и Мелита? Когда мы читаем теперь, через две с половиною тысячи лет после смерти Сократа и его врагов, «Апологию» или «Федона», нам совершенно ясно, что нравственное осуждение сильнее цикуты. Анит и Мелит умерли, так же как и Сократ, только несколько позже. Сократ, если бы его и не осуди-

<sup>1</sup> Phaed. 61a: «Философия есть высшая музыка, и я ей занимаюсь».



ли, тоже скоро умер бы, так что в настоящее время мы считали бы те же 2 1/2 тысячи лет со дня его смерти. И вот Анит и Мелит стоят пред нами по сей час пригвожденные к позорному столбу, а личность Сократа — в ореоле. Следовательно, нравственное осуждение сильнее цикуты?! И Платон прав, утверждая, что идея добра — самая могучая из всех мировых сил?! Анит же с Мелитом просто прогадали, как легкомысленные и близоручие люди?

Теперь дальше. Пройдет еще 2 1/2 тысячи лет или даже все 25 000 лет. Может случиться, что не будет больше ни нашей земли, ни солнечной системы — не будет даже и времени. Потонут в вечности и позорные столбы, к которым Платон и история пригвоздили Анита с Мелитом. Куда денется сила добра? Сократ, скажут, рассчитывал на бессмертие души. Но он же утверждал, что, если бы смерть была полным уничтожением, он все-таки остался бы тем же. Был ли он прав? Хорошо еще, что за него, Сократа, вступился гениальный Платон, и суд истории вынес свой приговор Аниту и Мелиту. Но ведь в миллионах случаев тяжба между добрыми и злыми вовсе и не привлекает к себе внимание истории. Злой обидел доброго, и этим все дело кончается. Про себя, слабым, едва слышимым голосом добрый назовет своего обидчика «злым» — но его голос потонет в шумных голосах друзей и льстецов обидчика, и слово осуждения не дойдет даже до виновного. Добро со своими приговорами не всегда имеет ту силу, которую в нем хотел видеть Платон. В «случае» Сократа победила история, а не добро: добро только случайно восторжествовало. А Платону и его читателям кажется уже, что добро всегда по своей природе должно побеждать. Нет, «по природе» дано побеждать чему угодно — грубой силе, таланту, уму, знанию — только не добру...

Зачем я это говорю? Затем, во-первых, что это — правда, т. е. соответствует действительности. А во-вторых, ответу вопросом на вопрос: почему об этом не следует говорить, почему это нужно замалчивать? Чтобы спасти репутацию Платона? Чтоб не огорчать его учеников? Вы думаете, что если молчать об этом, то будет «лучше»? Но мало ли чего вы не «думаете»? И какое еще «лучше» соблазнило вас? Слишком уже много самоуверенности у современного знания — и не мешало бы с него посбить спеси.

*Aurea mediocritas.*\* С той простотой и естественностью, с какой Гораций при жизни радовался о своем памятнике:

*Exegi monumentum aere perennius,  
Regalique situ pyramidum altius,—\**

с той же естественностью — совершенно не свойственной почти ни одному из современных писателей — знаменитый римский поэт воспевал и «золотую середину». Я убежден, что и сейчас многие поэты всей душой чтят середину — но никто в этом не признается и не посмеет называть ее золотой. Так что и тот, кто хотел бы жить по рецепту Горация, либо не знает, как это сделать, либо, если знает, предпочитает свое знание держать про себя. И уже наверное, если бы решился быть откровенным, не осмелился бы сослаться на бога солнца и песен Аполлона. А Гораций не побоялся:

*Quondam cithara tacientem  
Suscitat Musam neque semper arcum  
Tendit Apollo.\**

Ведь золотая середина — идеал древних. Да и мы в своих теориях недалеко ушли от этого идеала. Κοινωνία του ἄπειρου καὶ τεύρατος, соединение беспредельного с пределом\* — то, что является в равной степени основной и платоновской, и аристотелевской философии, — разве мы взамен этого нашли что-либо другое? Нет, не нашли: каждый, кто захочет быть правдивым, должен будет это подтвердить. Когда мы говорим о разуме, относительном или абсолютном, — мы всегда имеем в виду золотую середину, в терминах Платона κοινωνία του ἄπειρου καὶ τεύρατος\*. Мы чувствуем себя уверенными только там, где возможна обозримость. Где же нет предела, там нет обозримости, там нельзя знать, что будет, и приходится допустить возможность каких угодно превращений и неожиданностей, даже совершенно для нас неприемлемых. Стало быть, сколько бы человек ни отрешивался от золотой середины, если только он не хочет допустить, что с ним может произойти нечто такое, о чем он сейчас и догадаться, хотя бы даже приблизительно, не может, — его слова никак нельзя принимать за чистую монету. Тут альтернатива: либо полная неизвестность, либо ограниченность, ко-

торая на непринужденном языке древних называлась такими словами, как умеренность, середина и т. д. Нашему уху претят все эти выражения? *Aurea mediocritas* в нашем словоупотреблении звучит насмешкой? Конечно. А все-таки мы не можем обойтись без «меры», и безмерное для нас, как и для греков или римлян, есть синоним уродливости. Для того чтобы этого не было, для того чтобы безмерное получило те права, которые в свое время присвоила себе *mediocritas*, для того чтобы говорить о золотой безмерности — нам нужно то, чего у нас нет и чего, пожалуй, никогда не будет. Что нужно? Нужно связать свои надежды с уродливостью и неизвестностью. Видеть в них не конец, а начало, не отрицание, а утверждение. Впрочем, я плохо выразился. Слово «нужно», к которому мы так привыкли, тут не годится, ибо всякая норма, обеспечивающая будущее, возвращает нас к Горацию. Лучше сказать: бывает так, что уродливость и неизвестность начинают неодолимо влечь к себе человека. Гораций в том же стихотворении говорит:

Sperat infestis, metuit secundis  
Alteram sortem bene preparatum  
Pectus. \*

Т. е. бывалый человек надеется в бедах и в счастье не забывает об изменчивости судьбы. В противоположность Горацию можно сказать: бывают такие беды, после которых хочется не счастья, а новых бед, еще более страшных; бывают такие удачи, после которых человек уже не то что не может, а не хочет ограничить свои требования какими бы то ни было пределами. Ни в первом, ни во втором случае он не знает, что выйдет из его требований. Но ему и знать не нужно. Он знает — выражаясь парадоксально, — что вся его сила в незнании. И что вся слабость смертных в их знании. И в самом деле, неужто мы не вправе надеяться, что нас минет чаша всезнания, не самая страшная, но самая тошная, если дозволено здесь применить это слово, из чаш, уготовленных живым существам? Шопенгауэр утверждает, что человеку приходится выбирать между скукой и страданиями: уйдешь от скуки — тебя постигнет страдание, и наоборот. \* И это, по-видимому, верно. И, по-видимому, те, которые много или даже все знают (есть такие), выбрали первый удел. Философ же, который не согласится принять скуку — а настоящий

философ примет что угодно, только не скуку, — что такому философу делать? Отвечать на этот вопрос после всего вышесказанного, полагаю, нет уже нужды.

## 25

О богах. Еще с древнейших времен установилось мнение, что главное преимущество богов пред людьми в том, что боги ни в чем не знают недостатка. У них все есть, и, стало быть, им ничего не нужно. Поэтому они не знают никаких перемен. Люди же — несчастные существа — терпят голод, холод, жару, жажду и т. д. Тут кроется, очевидно, большая ошибка. Прежде всего, люди вовсе не потому несчастны, что им приходится испытывать голод, холод или усталость. В усталости нет ничего плохого. Я даже думаю, что было бы очень жаль, если бы людям не дано было знать, что такое усталость. И очень жалею богов, если правда, что они никогда не испытывали усталости, жары, холода и т. п. Я не хочу, конечно, этим сказать, что люди счастливы. Где уж там! Да если бы и сказал — кто бы мне поверил? Но они несчастны не потому, что им приходится иной раз устать или поголодать. Если усталый может отдохнуть, голодный — поесть, чего же еще? У людей плохо то, что часто усталому не дают отдохнуть, голодному — поесть, холодному — согреться. Я сам скорей склонен думать даже о языческих богах, что они знали и усталость, и голод, и холод, — их преимущество пред людьми было лишь в том, что они вовремя могли отдохнуть, согреться и т. д., так что им не приходилось гибнуть от недостатка. Скажу еще больше: я думаю, что вовсе не в том трудность человеческой жизни, что нам приходится доходить иной раз до отчаяния. Есть все основания думать, что человек, переживший безнадежность, ни за что не согласился бы не иметь в прошлом этого переживания. Правда, что добровольно он, пожалуй, не согласился бы повторить такой опыт, но и совсем не иметь его, если уже имел, тоже ни за что не согласился бы. Почему люди так уверенно отнимали у богов то, что сами так высоко ценили? Я думаю, без всяких оснований! Я думаю, что представлять себе жизнь богов как жизнь спокойного созерцания — значит обижать богов. Я думаю, что представлять себе богов совершенными — значит не понимать богов. Понимать же богов хоть и невозможно, а нужно. Нужно знать, что мы вовсе и не знаем как следует, что такое совершенство.

О всесовершенном существе. Мы охотно говорим о совершенном существе и так привыкли к этому понятию, что искренно думаем, что оно имеет определенное, для всех одинаковое значение. Так ли это? Попробуйте раскрыть понятие всесовершенного существа. Первый признак, конечно, всезнание. Второй — всемогущество. Пока — достаточно. Есть ли в самом деле всезнание признак совершеннейшего существа? По-моему, нет. Всезнание — это несчастье, настоящее несчастье, и к тому же такое обидное и позорное. Вперед все предвидеть, все всегда понимать — что может быть скучнее и постылее этого? Для того, кто все знает, нет иного выхода, как пустить себе пулю в лоб. Есть ведь и на земле всезнающие люди. Они, конечно, не знают всего и даже, в сущности, ничего или почти ничего не знают и только притворяются всезнающими, и то от них веет такой злой и удручающей скукой, что их можно выносить только в малых дозах и с большим трудом. Нет! Всесовершенное существо никак не должно быть всезнающим! Много знать — хорошо, все знать — ужасно. То же и со всемогуществом. Кто все может, тому ничего не нужно. И это мы можем проследить на земле: миллиардеры пропадают, буквально сходят с ума от тоски — их богатства им только в тягость. Теперь — третий признак всесовершенного существа: оно находится в вечном покое. Господи! Ведь такого удела не пожелаешь и злейшему своему врагу. Я мог бы перечислить все обычные признаки всесовершенного существа — и они оказались бы нисколько не лучше уже разобранных мною. Мне, может, скажут, что это я, в своей человеческой ограниченности, не могу понять возвышенной прелести всезнания, всемогущества, вечного, ничем не нарушимого покоя. Но те, которые любуются этими возвышенностями, — они-то не люди, что ли, и не ограниченны? Им разве нельзя возразить, что они вследствие своей ограниченности выдумали свое совершенное существо и радуются на свою выдумку? Я даже склонен думать, что именно человеческая ограниченность привела к убеждению, что *via superlationis vel eminentiae\**, как говорят католические богословы, есть верный путь к постижению совершенства. У нас ценится знание, могущество, покой — если все это возвести в превосходную степень, которая тоже у нас ценится, то получится совершенство. Но

ведь это чистое ребячество. Хорошо, если у человека большие глаза, но глаза величиной в маленькое блюдце или даже в серебряный рубль обезобразили бы даже самое красивое лицо. И, главное, люди, приписывая те или иные качества совершенному существу, руководятся не интересами этого существа, а собственными. Им, конечно, нужно, чтоб высшее существо было всезнающим — тогда ему можно без опасения верить свою судьбу. И хорошо, чтоб оно было всемогущим: из всякой беды выручит. И чтоб было спокойное, бесстрастное и т. д.

Но каково-то придется этому существу, если оно останется таким, каким оно вышло из человеческих рук? Об этом никто не думает! И не думайте! Настолько оно, я надеюсь, могущественно, чтобы быть таким, каким оно хочет, а не таким, каким бы его сделала человеческая мудрость, если бы ее слова превращались в дела...

## 27

Страшный суд. «Esse potest justitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam... Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem» (Aug. Sermo 169)\*. Если бы, устанавливая это положение, бл. Августин опирался на ясный, не допускающий двух толкований смысл Писания — с ним, конечно, можно было бы спорить только ссылками же на Писание. Но тут у Августина слышно иное. Он утверждает, что даже и для не читавшего Писания должно быть очевидно, что сотворить человека, не спрашивая его, Бог мог, но спасти человека, не справляясь с его желанием, Он уже не может: для Августина это — выражаясь излюбленным сравнением Спинозы — столь же несомненно, как и то, что сумма углов треугольника равняется двум прямым. Оправдание, по убеждению Августина, нужно заслужить хоть чем-нибудь. Отсюда — *facientem quod in se est Deus non denegat gratiam*\*. Отсюда и вопрос Фомы Аквинского: *utrum fides meritoria est?*\* — вопрос, на который он не может не ответить утвердительно.

То, что говорит Августин, так похоже на истину, что с первого раза кажется, что ни один человек иначе не может думать, а кто утверждает, что думает иначе, тот притворяется. Так что если здесь может быть ошибка, то

у человека вообще нет возможности отличить истину от заблуждения. Тогда может быть, что  $2 + 2 = 5$ , что пуд легче золотника, что бывает золотое железо и горячий лед. Все это верно, и все-таки приходится признать, что Августин ошибался и, стало быть, что иной раз заблуждение до такой степени похоже на истину, что никому и в голову не может прийти, что это заблуждение. Что же делать? Декарт упрямо повторял, что Бог не может и не хочет быть обманщиком. Но если заблуждение бывает так похоже на истину, что, при всем желании никогда ни в чем не ошибаться, мы все-таки впадаем в ошибку, кто тому виной? Я спрашиваю не для того, чтобы укорять Бога. Если Бог обманывает людей, то это еще отнюдь не значит, что Бог виноват. Виноваты люди — и не тем, что дались в обман — разве может человек перехитрить своего Творца? — а виноваты в том, что ограничили Творца своего, полагая ему пределы в проявлении его воли. Если человеку полагается предел, то, стало быть, думают люди, полагается предел и Богу. Заметьте, что ведь и человеку вовсе не всегда возбраняется говорить неправду. В день первого апреля не только можно, но и должно обманывать, хотя бы и в шутку. А в другие дни разрешается и серьезно обманывать — если обман не преследует своекорыстных целей. Наука судебной медицины возводит обман в принцип или в метод — в случаях, когда нужно обнаружить симулянта и т. д. Богу же вообще все можно. Можно и обманывать. И Бог нас всегда обманывает. Главный источник наших заблуждений именно в том, что Бог не желает нас посвящать в свои тайны не по плечу человеку, видно, знать истину. Нужно только удивляться, как логики и гносеологи не «усмотрели» еще до сих пор этой элементарной истины. Так и в нашем случае. Фома убежден, что *fides meritoria est*, бл. Августин, тот блаженный Августин, который так страстно боролся с Пелагием, тоже уверен, что Бог мог создать человека, не спрашивая его согласия, но спасти его вопреки его желанию не может. Убежден и всех убедил в том, что с истиной не имеет ничего общего, хотя похоже на истину, как одна капля воды похожа на другую каплю воды. И ведь сам Августин минутами чувствовал, что человек так же мало может сделать для своего спасения, как и для появления на свет.\* Но этой истине он не поверил, а поверил заблуждению, и за ним все повторяют: *fecit nescientem, ju-*

stificat volentem. Нужны особенные переживания — какие были у Толстого, Достоевского, Нитше, Шекспира или Лютера, чтоб отвязаться от августиновской «истины». И вы думаете, что Лютер или Нитше всегда видели настоящую истину? Нет, не всегда, далеко не всегда. Так же, как и Августин, они нередко принимали за истину противуположное истине. И вы думаете, что я, который все это вам рассказываю, вижу истину всегда, когда захочу? Я ее вижу, когда она того хочет, а с ней это не часто случается. Обыкновенно мне милее бывает заблуждение, и вот почему я думаю, что Декарт напрасно так добивался ограничить права Творца. Творец обманывает нас, показывая нам заблуждение, которое невозможно отличить от истины, и делает то, что нам, вероятно, нужно. Сейчас вспоминаю я слова кардинала Петруччи, осужденные, конечно, в свое время католическою церковью в лице папы Иннокентия XI: «Il niente é esemplare dell'anima mistica. Come sta prima che Dio creasse il mondo? Pensava egli à se stesso e haveva cura di se? Certo, che no». \* Понимаете ли вы, что это значит? Бог создал мир из ничего, и, разумеется, не мог Он осведомляться у «ничто», желает ли оно превратиться в мир. И человека он возведет к новому существованию, которое, быть может, так же далеко от нынешнего, как нынешнее от небытия, — тоже не справляясь о его согласии. Ибо что может человек сказать Богу? То же, что и «ничто», которое никогда о себе не думало и думать не могло. Вы не верите в такие превращения? Подумаешь, беда какая, что вы не верите! Вы разделяете убеждения Фомы, что *fides meritoria est*? Нет, *fides* не имеет никаких заслуг, так же как и согласие или несогласие «ничто» не играло никакой роли, когда Бог создавал из него вселенную. Если вам хочется действовать — действуйте, но Богу не помогайте: только напортите. Да и не напортите: куда уж вам в Божии дела вмешиваться! Вы и ветра не можете направить в другую сторону, вы и реку не можете заставить течь вспять, и вдруг хотите облегчать Бога. Но я совсем и не к тому веду речь. Платон в «Горгии» рассказывает, что души людей приходят на суд в иной мир совершенно нагими, даже без тел, для того чтобы судьи, дети Зевса, могли по виду души судить, была ли она в земной жизни греховной или безгрешной. И только чистые души, без пятен, пропускаются в поля блаженных, а которые в пятнах, те спускаются на вечные



муки в преисподнюю. Ну так вот: тут много правды, только Платон кое-что скрыл, т. е., вернее, он еще не все знал. Он думал, что есть души, изуродованные отвратительными пятнами, и есть чистые. Теперь стало доподлинно известно, что чистых душ нет: все в пятнах. И еще известно, что никакими подвигами, никакими *exercitia spiritualia*, никакими эликсирами этих пятен не выведешь. Хуже — и это самое ужасное — человек не хочет смывать эти пятна. Не из упрямства, гордыни или закоренелости вовсе. На страшном суде все это само собой отпадает: ведь там человек судит себя сам. И судит с такой суровостью и беспощадностью, о которой на земле и не слыхивали. И потому-то он не хочет смывать с себя пятна! Вы не верите? Напрасно. Так же не может хотеть, как не могло *il niente* Петруччи превратиться в бытие. Если вы все продолжаете не верить — я вас не убеждаю, придет ваше время, вы поймете и узнаете — а пока держитесь Августина. И вот получается задача, которой человечество больше всего боялось, ибо она неразрешима ни для нашего разума, ни для нашей совести: можно ли спасти душу, созданную из ничего и вновь — от ужаса пред своим безобразием — осудившую себя на уничтожение и не желающую из этого «ничто» уходить? Как это Бог делает, я не знаю. Но я иногда чувствую, что Он это делает.

## 28

Вавилонское столпотворение. С давних пор люди ломали себе головы над «смыслом войны». Особенно историки и философы. Войн была такая пропасть — вся история один непрерывный ряд войн: и все это нужно объяснить, да так, чтобы понятно было. И действительно объяснили, и действительно было понятно. Еще в гимназии я понимал, зачем Александр Македонский шел в Индию, зачем Цезарь перебил миллион галлов и столько же взял в плен, зачем варвары шли в Европу, Наполеон — в Россию и т. д. И сейчас нынешнюю мировую войну тоже объясняют, хотя она еще не кончилась. Но чем больше объясняют и чем понятнее объяснения, тем тошнее от них. Особенно от таких объяснений, которые сводятся к «интересам народов». Германии нужна была железная дорога Берлин — Багдад, Англии — свободные моря, Франции — Эльзас-Лотарингия, и Греции,

и Румынии, и Черногории — всем что-то было нужно, все чего-то добиваются. Современные историки уже хорошо знают, для чего война, т. е. для каких наших видимых, понятных интересов. И забывают, что никакие железные дороги, никакие моря и все прочее не окупят тех почти мифических затрат, которых потребовала от Европы война. Я уже не говорю о безумных жертвах, о миллионах человеческих жизней, об изувеченных, замученных, обнищавших. А идеалы! Сколько людей, утверждавших, что для них идеалы дороже всего на свете, принуждены были сложить свои лучшие упования на алтарь ненасытного бога войны...

Если бы те средства и нечеловеческие усилия, которых стоила война, обратить на действительное охранение «интересов», то за три года войны вся Европа обратилась бы в рай, в один огромный цветущий сад, и ни морей, ни железных дорог никому бы уже и не нужно было, потому что все у всех было бы. Для того чтобы в этом убедиться, достаточно только иметь глаза, чтобы видеть, и уметь делать сложение. И хотя у всех есть глаза и все умеют делать сложение, никто не хочет пользоваться своим умением, и все, словно дятлы, долбят: интересы, интересы, интересы, понимаем, понимаем, понимаем. Но все это самообман: никаких интересов нет, и никто из тех, которые полагают, что понять войну — значит понять интересы, ничего не понимают. Нужно прямо сказать: с точки зрения человеческих интересов настоящая война, чем бы она ни кончилась, никакого смысла не имеет. Разве только для американцев и японцев, которые, ничем не рискуя, высосали из Европы все ее золото. Может быть, какой-нибудь японский философ и думает, что смысл войны — это будущее могущество страны восходящего солнца, которой суждено привить состарившейся Европе новую восточную мудрость. Или какой-нибудь американский банкир, бывший до войны миллионером и рассчитывающий после войны стать миллиардером, усматривает смысл войны в своих миллиардах и в своей роскошной конторе молится черту, чтоб война затянулась подольше. Если такие есть — а чего на свете не бывает! — то они в такой же мере правы, как и те европейцы, которые без умолку трещат о свободных морях и Багдаде...

Чтобы понять войну — нужно себе сказать, что она не имеет ровно никакого смысла, что она есть вопиющая бессмыслица. Такое утверждение — есть начало премуд-

дрости, выражаясь высоким слогом: ведь высокий слог разрешается не только тем, кто любит громко кричать и торжественно трубить, возвещая банальности и общие места. Это я, впрочем, не к тому говорю, что мне нужны их глотки и трубы. Я не хочу только, чтоб они думали, что где много крику, там и истина. Громкий голос предполагает только крепкие голосовые связки, здоровые легкие и охоту кричать...

Итак, война есть совершенная бессмыслица: никаких интересов она не преследует, но губит все интересы. А раз так — открывается широкое поприще для догадок, которые имеют уже хотя бы то огромное преимущество перед принятыми рассуждениями, что если они и не соответствуют действительности, то никто никогда этого доказать не может, ибо их никак проверить нельзя. Замечательный греческий поэт писал когда-то: кого боги любят, тот умирает молодым\*. Бывают эпохи, когда на земле появляется множество юношей, которые богам нужнее и милее, чем нам. И тогда возникают большие войны, подобные настоящей. Молодежь скашивается миллионами — и уходит туда, где ее умеют лучше ценить, чем здесь. В этом смысл войны, а не в том, что у Америки будет больше золота, а у немцев меньше колоний. Вы не согласны? Можете быть и не согласны — но возразить-то вам нечего. Опять на интересы сошлетесь? Но, я думаю, не мне одному эти бесконечные разглагольствования набили оскомину. Скоро все взвоют ст таких разговоров и тогда убедятся, что смысл войны не в богатствах, колониях или торговле.

О, божественный Платон! Ты любил миф и так искусно умел им пользоваться. Разреши и нам твоим именем говорить что в голову придет и искупи, тем свой великий грех: ведь ты выдумал диалектику, и ты хотел, чтобы философы правили государством. Последнее, к счастью, не сбылось, но диалектика правит людьми, и ты наказан по заслугам. Прежде пошлость была только пошлостью, а теперь, по твоему примеру, ее доказывают и называют поэтому истиной!

Метафизическое утешение. Могу ли я надеяться, что рано или поздно высказываемая мною сейчас истина будет признана истиной всеми разумными

существом и? Я предлагаю этот вопрос ввиду того, что многие философы открыто заявляли, что на меньшем они ни за что не помирятся. Но ведь ясно, что на это нельзя рассчитывать. Спросим скромнее: можно ли надеяться, что все люди признают мою правоту? Тоже, конечно, нельзя, — так скажет всякий, к кому я обращусь с таким вопросом. Наконец, могу ли я быть по крайней мере уверенным, что я сам уже до смерти не откажусь от своих истин. Боюсь потерять и последний престиж, но отвечаю: нет у меня в том никакой уверенности. И когда вслед за этим меня станут, как водится, упрекать в том, что я лишая людей их лучшего утешения, я прямо в глаза расхожусь моим обличителям. Бедные, смешные, глупые люди: они воображают себе, что уже все постигли! И боятся, что, может быть, в мире есть нечто такое, чего они еще не постигли, чего они еще даже не подозревают. Всегда боятся, всегда дрожат! Взял бы пример с неразумных существ — ведь вот бабочка смело летит на огонь, не спрашивая ни себя, ни других, что из этого выйдет и что ее ждет. И вам рано или поздно тоже придется полететь на огонь, в котором все ваши вечные истины мгновенно сгорят, как и крылья бабочки.

ЧАСТЬ  
ВТОРАЯ



---

---

Τὴ ἡ φιλοσοφία: τὸ τιμώτατον.

Плотин\*

1

Л а б и р и н т. По загадочному капризу судьбы первый дошедший до нас отрывок из сочинений греческих философов гласит следующее: начало всех вещей — беспредельное (ἄπειρον), «а от того же, от чего они получают рождение, по необходимости приходит к ним и гибель; ибо в установленное время они несут наказание и получают возмездие одна от другой за свою нечестивость» (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν)\*. Так думал Анаксимандр две с половиной тысячи лет тому назад, такая мысль возникла у людей на самой заре их философской истории — и это единственные, как я сказал, подлинные слова, которые время сберегло нам от родоначальников европейской философской мысли. Конечно, Анаксимандр размышлял еще о многом другом, и кое-что из его мыслей в изложении других писателей дошло до нас — мы знаем ведь даже немного о его предшественнике и учителе Фалесе. Но из всего сказанного и написанного им самим сохранился в буквальной передаче только приведенный отрывок; поражает это обстоятельство тем, что как раз заключающаяся в нем мысль в значительной степени определяет собой искания и направление всей дальнейшей не только эллинской, но и европейской философии. Видно, Провидение, решившееся истребить все сделанное Анаксимандром, не сочло возможным скрыть от суда истории имя того, кто впервые подсказал европейскому человечеству смелую мысль о сущности вещей. Почему не решилось? Не заключает ли она в себе некую ἀδικία — нечестивость, которая вот уже две с половиной тысячи лет ждет свою δίκη и свой τίσις, возмездия и искупления? Ведь последующая философия была насквозь пропитана этой мыслью Анаксимандра — ни Платон, ни Аристотель, ни стоики, ни Плотин не могли бы без нее ничего придумать. Так

что если мысль Анаксимандра была нечестивой, то была нечестивой и вся философия, а вместе с философией и вся религия европейского, а то и азиатского человечества. И всех нас ждет некая новая и страшная *δίκη* — как раз за то, за что мы себе ждали великой и заслуженной награды. Конечно, в первую голову ответствен Анаксимандр: вероятно, поэтому-то Провидение и сохранило его мысль в подлинных словах — оно хотело, чтобы грядущий судья, во избежание возможного спора, имел в своем распоряжении *corpus delicti* \*.

В чем же сущность той единственной мысли Анаксимандра, которую Провидение так заботливо оберегало от гибели в течение тысячелетий? Древний мудрец полагает, что «вещи», появившись на свет, вырвавшись из первоначального «общего» или «божественного» бытия к своему теперешнему бытию, совершили в высокой степени нечестивый поступок, за который они по всей справедливости и казнятся высшей мерой наказания: гибелью и разрушением. Вещи — т. е. все видимые, существующие предметы: и камни, и деревья, и животные, и люди. Ни камень, ни верблюд, ни орел, ни человек не вправе были вырываться на свободу индивидуального существования. Из сохранившегося отрывка мы не знаем, в каком виде, по Анаксимандру, верблюду или человеку полагалось существовать. В виде ли платоновской идеи или как-нибудь иначе. Может быть, по Анаксимандру, и идеи не имеют права на существование, и их самостоятельное бытие, с точки зрения Платона вполне дозволенное, тоже казалось нечестивым дерзновением родоначальнику эллинской мудрости! Может, ему представлялось, что законно существует только единое и что всякое иное, хоть сколько-нибудь самостоятельное существование, выделившееся из единого и выявившее себя как нечто независимое, уже есть бытие, имеющее начало и, стало быть, в себе самом носящее угрозу страшнейшей казни — конца. Если разрешается в таких случаях, полагаясь на свое «чутье», высказывать догадки — я скажу, что сам склонен именно к последнему предположению. Платон, который, в общем, стоял на точке зрения Анаксимандра, все-таки позволил себе некоторое отступление, проявив ничем теоретически не оправдываемую снисходительность по отношению к идеям. Зато Плотин уже не разделял слабости Платона: отдавая должную дань своему великому учителю и уже прочной традиции платонизма, он всей душой ненавидел



каждое проявление индивидуального бытия. Для него единое было и началом, и идеалом, и богом. Он, по-видимому, стыдился не только своего тела, как передает Порфирий\*, но и своей души. Его жизнь была мечтой и напряженным ожиданием слияния с единым. В упоении экстаза он предчувствовал сладость и восторг надындивидуального существования. В обычном же, нормальном состоянии — в состоянии «свободной вещи», он чувствовал нестерпимую горечь самостного, отделившегося бытия — то, что, может быть, особенно ясно отразилось в знаменитой фразе Паскаля: «le moi est haïssable»\*. По-видимому, и Гёте, когда он вложил в уста своего Мефистофеля слова, получившие не меньшую известность, чем изречение Паскаля: «denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht»\*, вдохновила идея Анаксимандра. Вся человеческая «мудрость», именно «мудрость» с незапамятных времен ведет упорную, непримиримую борьбу с индивидуальным существованием. Великие учителя человечества вне борьбы с ненавистным «я» не видят спасения и выхода из мучающих нас противоречий и ужасов бытия. Это можно проследить в истории философии, искусства, морали и даже религии. Библейское повествование о грехопадении первого человека христианские богословы истолковали в смысле, соответствующем философскому умозрению Анаксимандра. Уже первые христианские мыслители, задумываясь над тайною воплощения и крестной смерти Бога, не находили или, вернее, не искали другого ответа, кроме того, который подсказывала им уже развившаяся и созревшая эллинская философия. *Cui Deus homo?*\* Все ответы, даже самые грубые, на этот вопрос сводились к тому, что Бог *должен* был вочеловечиться для того, чтобы человек мог обожиться. Возьмем для примера хотя бы размышления Григория Великого. Знаменитый папа рассуждал так: когда первый человек ослушался Бога, Бог изгнал его из рая и отдал во власть дьявола, который стал подвергать его всем ужасам земного бытия вплоть до смерти. Потом Богу стало жаль своего творения, и он захотел освободить его из рабства. Но как было это сделать? Ведь Он сам в порыве гнева отдал человека Сатане, и отдал навсегда. Нарушить свое слово Богу нельзя. И вот Бог решился на хитрость. Он велел своему сыну принять человеческий образ. Дьявол увидел в Христе человека, но не распознал в нем Бога — совсем так, как бывает с рыбой, которая видит приманку, но

не замечает под ней рыболовного крючка, — и набросился на Христа как на свою добычу, предав его поруганию и смерти. Но тут-то дьявол и попался. Людей он вправе был мучить и губить, но касаться Бога ему не было дано. Дьявол сам нарушил договор, и Бог уже имел возможность с своей стороны не исполнять данного Им Слова\*. Так «объясняется» загадочная для верующего крестная смерть Спасителя человеческого рода. Для того чтобы люди не умирали, необходимо было, чтоб умер Бог. Адам вырвался из власти Бога, точнее из божественного бытия — чтоб ему вновь вернуться к божественному — единственному, по мнению Григория, достойному — существованию, нужна была искупительная жертва Сына Божьего\*.

Рассуждение грубое и отталкивающее. В особенности отталкивает сравнение, которое, по мнению автора, делает его рассуждения особенно убедительными и наглядными: человеческая природа Христа была приманкой, а божественная — крючком, на который попался отец лжи. Но если мы не будем считаться с формой, памятуя, что Григорий Великий, живший в начале средних веков, мог и должен был разговаривать на языке своего времени, то основная мысль его окажется Анаксимандровой. Библейское сказание об Адаме он понимает в том смысле, что первый человек, вкусивши от древа познания добра и зла, оторвался от существования общего с Богом и стал «быть» для себя. Эта мысль варьируется всеми почти отцами церкви, рассуждавшими на тему *cur Deus homo*. И бл. Августин видел начало греха в гордыне — *initium peccati superbia*\*. *Humilitas*\* прежде и после всего сводилась к отречению от своей воли, от самостного бытия в целях возвращения к тому райскому бытию, о котором повествует Библия. *Superbia* у бл. Августина вовсе не обозначает гордость в том смысле, в каком это слово употребляет псалмопевец\*, а утверждение своего права на особое, самостоятельное существование. По-видимому, средние века потому так боролись с плотской любовью, что в ней видели наиболее полное выражение «гордыни» — того *amor sui*, которое доходит *usque ad contemptum Dei*, в противоположность *amor Dei usque ad contemptum sui*\*, говоря языком бл. Августина. В этой перспективе истолковывалось и Евангелие: враги человеку домашние его\*; если не возненавидишь отца, мать\* и т. д. Аскетизм монахов — не только, впрочем, христиан, но и буддистов, мусульман — ставил себе задачей еще в этой жизни истре-

блять «ненавистное я», дерзновенно позволившее себе вырваться из лона высшего, общего бытия в область непонятной, тягостной, страшной, а потому и неприемлемой свободы.

Борьба с «я», с индивидуальным существованием может и должна считаться наиболее замечательной и захватывающей страницей истории человеческого духа. Она, как и все, что мы наблюдаем в жизни, исполнена противоречий. Суровый аскет, утонченно придумывающий изысканные пытки для себя и других, часто проявлял такую силу индивидуальности, которая исключала всякую возможность допущения, чтоб его дух мог когда-либо слиться с каким бы то ни было первоначалом. Беспощадные к себе и другим папы, вроде Григория VII, несмотря на ниспосланный им свыше «дар слез», были наиболее ярко выраженными индивидуальностями своего века: не напрасно ведь современники называли Григория VII святым Сатаной\*. Люди так уже устроены, что их идеалы очень редко бывают адекватными выражениями их духовных устремлений. Но дело от этого несколько не меняется. Остается несомненный исторический факт, что люди в течение тысячелетий исповедовали идею Анаксимандра о том, что индивидуальное существование есть некая нечестивость, что все единичное оскорбляет Божество или природу и потому подлежит истреблению. Сама природа установила этот закон, и лучшее, высшее, что может делать человек, — это помогать природе, исполняя ее веления. Те философы, которые хотели быть «мудрецами», т. е. те, которые учили людей, как нужно жить, учили, что главная и самая существенная задача человека — истреблять в себе свое индивидуальное «я». Ведь «духовные» блага главным образом определялись в отрицательных терминах. Amor intellectualis Dei у Спинозы вырабатывалась тем же способом, что и ἀγαροξία у древних. Недаром Шопенгауэр так восторгался небольшим незаконченным трактатом Спинозы De intellectus emendatione\*. Шопенгауэр и в христианстве ценил только презрение к дарам мира, к индивидуальному. Правда, про него, как и про монахов и инквизиторов, можно было бы сказать, что, громя индивидуальное, он сам был необыкновенно выраженной индивидуальностью. И такой интересной, такой подкупающей, что я не удивился бы, если бы природа, увидев Шопенгауэра, забыла бы о своем первоначальном решении, пошла бы на уступки и согласилась, хотя

бы в виде исключения, не воздавать ему за грех его существования, только бы не пришлось истребить его.

И вот тут является вопрос необычайного значения. Если природа вовсе не так уже верна своим вечным заданиям, если она может каяться и отречься от принятых решений, как раскаялся и библейский Бог в том, что он изгнал Адама из рая, если она пожалела Шопенгауэра и охранила его от гибели и, только чтоб не посвящать нас в свои тайны, подвергла его общей, видимой участи — он ведь и состарился и умер, как все остальные люди, — если природа, далее, не для одного только Шопенгауэра сделала исключение, если она где-нибудь в своих беспредельных владениях хранит и Александра Македонского, и Моцарта, и еще других, то правы ли люди, следующие в своей философии Анаксимандру? Не поторопился ли греческий мудрец с заключением, приписав первоначально ту неизменность, которую мы привыкли чтить на земле? Все вещи, как показывает опыт, гибнут, все живое — умирает, стало быть, все вещи заслуживают гибели, все живое — смерти. Для теоретического ума такой общий закон представляется чрезвычайно заманчивым и соблазнительным. Но естественно и усомниться: не слишком ли мы культивируем в себе потребность в теоретизировании? Не жертвуем ли мы всем, даже истиной, от имени которой теория предьявляет свои права, ради призрачных целей? Так что если уже говорить о нечестивости, то не вернее ли будет заподозрить в ней не все человеческое существо, а только одну сторону этого существа. Мы хотим понять и объяснить все, сразу и до конца, а потому всегда и везде теоретизируем. И думая, что теория равняется истине, до такой степени ей вверились, что у нас никогда и не возникает мысль о том, что как раз она сама, та, которая берет на себя право судить о том, где нечестивость и где благочестие, в своей претензии судить может оказаться нечестивой. И в самом деле, допустите, что мое предположение правильно, что природа и в самом деле способна менять свои решения и законы, что, выражаясь языком схоластиков, есть две власти, *potentia absoluta* и *potentia ordinata*\*, что природа не только пощадила Александра и Моцарта, но сберегла и продолжает беречь их, радуясь на них и дорожа в них именно их самобытностью, их гордостью, их дерзновенным желанием и способностью существовать и быть не в «лоне», а на свободе. Как тогда оценим мы изречение Анаксимандра и ту европейскую

мудрость, которая неизменно держится в течение многих веков на этом изречении?

Допустим еще и вот что — ибо и в этом нет ничего недопустимого; допустим, что философия есть не только рассуждение, что слово претворяется в жизнь. Что люди, уверовавшие в Анаксимандра, успешно убивали в себе индивидуальность, способность дозвесь себе и потом, в качестве средних вещей, всегда заменимых другими атомами, оказывались уже ни на что не нужными ни в этой, ни в иной жизни и потому подлежали истреблению! Что скажете вы тогда по поводу вековой мудрости человечества? Ведь может случиться, что тот человек, который уверует, что *le moi est haïssable*, в конце концов из своего «я» сделает нечто столь жалкое, слабое и трусливое, что и в самом деле заслуживает только презрения и отвращения. Хорошо еще, если природа безмерно богата и не боится никаких жертв, — но ведь нет ничего невероятного и в противоположном предположении. А что если природа бедна «индивидуальным» и что основная творческая работа ее состоит в том, чтоб создавать индивидуальности не такие, о которых говорил Байрон:

To feel me in the solitude of kings  
Without the power that makes them bear a crown,\*

а такие, которые, подобно орлам, не боятся и любят уединение, ибо у них есть силы, нужные для того, чтоб нести тяжесть короны, т. е. существовать самостоятельно, а не в чем-либо ином. И что, стало быть, поскольку мы учились у Анаксимандра, Платона, стоиков, Плотина, христианских философов и т. д. и старались преодолевать свою индивидуальность, убивать свое я и т. п., — мы совершали величайшее преступление? Природа молчит и не выдает своих тайн смертным. Почему? Не знаю: может быть, не хочет, а может быть, не может. Если не может, то каково должно быть ее отчаяние и ее ненависть к учителям мудрости, которые, проповедуя *le moi est haïssable*, подрезывают в корне все смелые попытки самодеятельного бытия! Ведь они парализуют ее благороднейшие, возвышеннейшие и вместе с тем заветнейшие начинания! Она стремится сделать человека субстанцией, *causa sui*,\* независимым от всего, даже от себя самой, его сотворившей. А человек, точно рак, пятится назад, обратно в лоно, из которого он вышел. И это у нас принято называть мудростью! Наши учителя воспитывают нас в природоборчестве, они поставили своей задачей во что бы то ни стало помешать

нашей матери привести в исполнение свои грандиозные замыслы!

И ради чего? Исключительно ради теоретических целей! Человек не может понять мира, если он не допустит, что все, что имеет начало, должно иметь и конец, и если он не выведет многообразия из единого. И вот, мне представляется, что библейское сказание о грехопадении имеет совсем иной смысл, нежели тот, который ему придали воспитанные на эллинизме богословы. Ведь в Библии определенно сказано, что человеку воспрещено было вкушать от дерева познания добра и зла, а все другие деревья не были под запретом. Богословские же рассуждения исходят из допущения прямо противоположного — словно Бог разрешил человеку вкушать только от древа познания, а на все остальные положил запрет. Вспомните классические рассуждения Ансельма Кентерберийского все на ту же тему, *cur Deus homo*, и вы убедитесь, до какой степени он был уверен, что задача человека не в том, чтобы жить и, живя, освобождаться от небытия, а в том, чтобы размышлять и, размышляя, прийти к «пониманию» существа\* . Впоследствии, конечно, и рассуждения Ансельма оказались так же почти неприемлемыми, как и рассуждения Григория Великого. Но сам Григорий Великий, как и Ансельм, своими рассуждениями достигали ведь какой-то своей цели, того, что они называли знанием или пониманием и что давало им высшее удовлетворение. Т. е. питались плодами от запретного дерева и, вместе с греческими философами, только эти плоды и чтили, противопоставляя их в качестве «духовных благ» другим плодам, которые они навсегда опорочили, назвав их благами материальными. Как же случилось, что те, которые видели в Библии откровение, могли, в угоду языческим учителям, так исказить простое и ясное сказание этой замечательной книги? Или и здесь явился в роли искусителя старый неумирающий змей, отец всякой лжи?\*

Не знаю, конечно, кто был искусителем и как искушали великих философов, а предположения высказывать не стоит. Знаю только одно: на земле бывали люди, которые не поддавались искушению и если не всегда, то по крайней мере время от времени испытывали отвращение к плодам древа познания и не боялись открыто говорить о своих чувствах. Укажу здесь на Тертуллиана, на тот отрывок из его размышлений *De carne Christi*\*, который обыкновенно приводится как образец той нелепости, до которой может дойти человек, отказавшийся в своих зем-

ных странствованиях руководиться компасом разумных идей. Я уже не раз цитировал этот отрывок, но думаю, что чем чаще напоминать о нем себе и другим, тем скорее можно приблизиться к заветнейшим человеческим целям. Человечеству, помешавшемуся на идее разумного понимания, следовало бы ежедневно, вставши от сна, повторять эти слова Тертуллиана. «Crucifixus est Dei filius: non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile»\*. Тертуллиан хочет знать и потому не хочет понимать, очевидно в этот момент (и только в этот момент) ясно чувствуя, что понимание враждует со знанием и что вражда эта навеки непримируема. Что достаточно «понять», т. е. сорвать и вкусить плод с дерева познания добра и зла, чтоб лишиться доступа к остальным чудесным деревьям, в таком роскошном изобилии наполнившим сады Эдема. Познание добра и зла не есть нечто положительное, как нас научили думать, а отрицательное. И не вечное, а временное, преходящее, не божественное, а человеческое, слишком человеческое. Бог запретил срывать плоды с этого единственного дерева вовсе не из страха, что человек получит больше, чем ему следует, и не из ревности к человеку. Проклятый змей обманул Еву, обманул Адама, обманул Анаксимандра и до сих пор держит в ослеплении всех нас. Дерево познания не прибавляет нам сил, а отнимает у нас. Нужно выбирать между деревом познания добра и зла и деревом жизни. А мы назвали первое — светом, второе — тьмой и хвалимся еще своей проницательностью, глубиной и еще чем-то!

Еще один небольшой отрывок из книги последнего великого схоластика — Вильгельма Оккама, все на ту же тему, *sig Deus homo*. И Оккам, как Тертуллиан, не хочет понимать, зачем Бог вочеловечился, точно он чувствует, что есть некая черта, за которой нужно уметь перестать понимать, если хочешь продвинуться дальше. Ансельмовские и все иные попытки объяснить Бога или даже Его дела представляются Оккаму нечестивыми. Разумны и объяснимы дела человека и все, что ограничено, близко, что здесь, что под руками. Он принимает все, чему учит Церковь о явлении Христа. Но объяснений он бежит. Он говорит: «*est articulus fidei, quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem; Deum assumere naturam asininam; pari ratione potest assumere lapidem vel lignum*»\*. Если вспомнить обычные рассуждения богословов и философов на обсуждаемую тему, если вспом-

нить, что Оккам жил в эпоху, столь близкую к Фоме Аквинскому, ставшему для последующего католичества нормальным теологом, — его смелость, необычайная даже для современного нам светского человека, поражает неслышанно. Правда, учению о том, что для Бога нет закона, что ничем не ограниченный произвол есть сущность Божеского хотения, положил начало предшественник Оккама — Дунс Скот. Он утверждал: «*Sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volutum, non e converso, sic meritum illud (добровольная жертва Христа) tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum*»\*. Но только у Оккама эта мысль заострилась до дерзновенного и вызывающего утверждения, что основное начало божественной сущности — это ничем не ограниченный и *потому* ничем не объяснимый, ниоткуда не выводимый *произвол*. «*Deus assumpsit naturam humanam; non includit contradictionem, deum assumere naturam asininam pari ratione potest assumere lapidem aut lignum*». Это *non includit contradictionem* и *pari ratione* Оккама — те же вызывающие, высмеивающие все наши разумные навыки *quia* Тертуллиана. Ибо эти «не заключает в себе противоречия» и «на том же основании» в переводе на обыкновенный язык обозначают, что противоречия существуют только для нас, которые во всем ищут «основания» и без основания не могут не то что мыслить, но даже существовать. Для Бога же противоречие — слово, лишенное содержания, «основания» к Богу просто не имеют касания. Он по ту сторону противоречия и основания, как и по ту сторону добра и зла, — выражаясь современным языком, к которому вплотную подошел уже Дунс Скот. «Для Бога все хорошо постольку, поскольку это соответствует Его воле, а не наоборот; поэтому и жертва Христа была постольку хороша, поскольку она была принята Богом, и постольку заслугой, поскольку она была признана Богом». Если Дунс Скот не побоялся сказать, что Бог «по ту сторону добра и зла», то дерзновение Оккама шло еще дальше\* — он чувствовал, что Бог по ту сторону истины, той истины, которую *praecursor Christi in naturalibus*, Аристотель, и его последователи вплоть до нормального теолога Фомы Аквинского и любого нормального философа нашего времени считали стоящей одинаково и над совершенным, и над несовершенным существом. Мы сейчас спокойно повторяем: *Deus assumpsit naturam asininam*, хотя нет, не спокойно: я вот все привожу эту фразу на чу-



жом, для меня мертвом и отвлеченном языке, и рука, видно, не поднялась у меня перевести ее на русский язык. А Оккам, средневековый монах, решился произнести ее на том языке, который был для него почти родным, может, более близким, чем родной! Значит, бывает так, что «разум», «свет» и все прочее, чем нас так соблазнили, что мы и Бога не могли себе представить иначе чем «разумным» и «светлым», вдруг начинает казаться нестерпимо пошлым и низким — я не хочу употреблять более сильных слов только из литературного приличия. И так же как обычно человек рвется от тьмы к «свету», так в необычные минуты его неудержимо влечет прочь от «света». История философии рассказывает нам длинную повесть о том, как мудрые люди вслед за Платоном, Аристотелем и их общим вдохновителем Анаксимандром бежали от преходящей, изменчивой действительности к вечному, всегда себе равному, неизменному. Но бывает и иное, о чем история философии умалчивает. Бывает, что человек со всей силой доступной ему только в минуты отчаяния или экстаза страсти разбивает тысячелетние твердыни философских и иных предрассудков и вырывается на ту божественную свободу, в которой последние схоластики не боялись увидеть всеми отвергнутый произвол. Все вечные истины и вечные сущности человек иной раз готов радостно отдать за временное и преходящее, за никем не ценимую и никому не нужную «вещь», ту «вещь», которая в своей дерзновенной нечестивости позволила себе «быть», когда ей «быть» нельзя. Эту вещь он хочет сохранить, и — кто знает? — не в силах ли те, которые умеют не сдаваться и «хотеть», по-своему, и сохранить «свое», хотя бы общий разум и осудил всякое «свое», все имеющее начало на гибель и тление. Великие святые — такие, например, как Св. Тереза или ее ученик, Иоанн дель Кроче, много рассказали нам о своем великом отчаянии и о своих ужасах при мысли о том, что они *самые* низкие и недостойные люди из *всех* людей, *когда-либо живших* на свете. Почему самые худшие из всех людей? Спросите любого здравомыслящего человека, и он не колеблясь вам скажет, что ни Тереза, ни Иоанн не были самыми худшими людьми на свете, что было много людей столь же плохих, как Тереза и Иоанн. Почему же обыкновенные люди знали эту простую истину, а от святых она была скрыта. Или святые были правы, а обыкновенные люди заблуждаются? И Св. Тереза точно была хуже всех на свете, и Св. Иоанн был хуже всех на свете? И Дульцинея

Дон-Кихота была, вопреки очевидности, не мужичкой, а принцессой? И тот безумец, который впервые увидел, что только он один существует на свете, а весь мир — только его «представление», увидел то, что было, и в своем солипсизме постиг великую истину? Очевидность не стоит над временем, и возможны времена и сроки, когда очевидности наступает конец? Когда *non pudet quia pudendum*, когда *certum est quia impossibile*, когда Бог решается *assumere naturam asininam, lignum aut lapidem*? Когда вся вселенная будет безудержно хохотать над человеческим разумением и его прочностями? Когда мы окажемся по ту сторону не только добра и зла, но также истины и лжи? Нам говорят: истина есть черта, за которую не перейдешь... В древности были убеждены, что живым людям нет доступа в царство теней. Но безграничная тоска Орфея и его чудный дар привели его к возлюбленной Эвридике и победили непобедимый Аид. Все передает поэт старинное предание, замерло в подземном царстве, когда запел Орфей: Тантал перестал гнаться за убегающей волной, остановилось колесо Иксиона, Данаиды забыли о своих бездонных бочках, и даже Сизиф присел на своем камне. Великой любовью и вдохновением Орфей преодолел законы ада. Верно, он о себе, как Тереза о себе, думал, что он несчастнейший человек во всем свете, что он только один несчастен, что на всем свете вообще нет ничего, кроме его Эвридики и его любви. Он заблуждался, конечно, — Анаксимандр это ясно бы увидел, а Аристотель мог бы доказать с очевидностью, которая не оставляла ничего более желать. Но боги решили иначе. Своей верховной волей, волей той *potentia absoluta*, которая ничем уже не отличается от произвола, они превратили его заблуждение в истину, в великую истину, которой прежде и не было, нигде не было, ни на небе, ни на земле, которая могла бы совсем и не появиться. Истины тоже имеют начало. Вечные истины имеют начало и, быть может, не имеют конца... Каков путь к ним? Если вы последуете за Дон-Кихотом, Св. Терезой или Орфеем — вы никогда никуда не придете, а если придете, то придете не туда, где были ваши вожатые. Когда вы потеряете путь, когда путь потеряет вас — тогда... Но ведь я начал говорить о лабиринте, а что можно сказать о лабиринте, кроме того что он лабиринт? «*Deus non est bonus, non est melior, non est optimus. Ita male dico quamdumque voco Deum bonum, ac sic ego album vocare nigrum*» \*. Это сказал чело-

век, много видевший и слышавший на своем веку. Но где же тогда правда? Кого слушать? Кому верить? Анаксимандру и Платону или Тертуллиану и Оккаму? Нащупала ли эллинская философия в лице своего Адама верный путь, или и здесь Адам, как в Библии, соблазнился блестящим видом древа познания добра и зла, и человечество, питаясь, по его примеру, плодами с этого дерева, не приближается к заветной цели своей, а удаляется. Или, что еще хуже, т. е. что вносит еще больше путаницы в запутанное и без того дело: может быть, нечестивость и благочестие вовсе не такие «всеобщие», всегда себе равные понятия, как предполагает наше «умное» око. Может, то, что казалось и было на самом деле нечестивостью для Анаксимандра, представлялось и тоже на самом деле было для Тертуллиана и Оккама высшим благочестием. Так что вовсе и нельзя поставить вопроса о том, кто был прав. Возможно и другое: возможно, что нечестивость есть просто выдумка человека, поевшего плодов с древа познания добра и зла и ставшего потому и ограниченным и самоуверенным в своей ограниченности! Природа — до грехопадения человека — ничего о добре и зле даже не знала...

И все-таки каждому приходится выбирать пути! Одни идут за Анаксимандром и Платоном, другие идут в противоположном направлении, третьи, четвертые и т. д. идут в иных совершенно плоскостях, так что их пути не сливаются и даже не скрещиваются меж собой. Кто разгадает эту великую тайну? И как ее разгадать? Не явится ли всякого рода разгадка фиктивной? Не требует ли самая сущность тайны отказа от всяких разгадок? Кто ответит на эти вопросы? У кого будет охота обдумывать их?

## 2

Ответственность. И Достоевский и Толстой долго и мучительно размышляли о Наполеоне. Им все хотелось понять, как мог Наполеон принять на себя ответственность за все те бедствия, которые он внес в мир. Они рассуждали приблизительно следующим образом: если нам случается обидеть или сильно огорчить хоть одного человека, мы уже не можем спокойно спать: как мог спокойно спать Наполеон, который каждый день губил тысячи людей, который ставил на карту судьбы своего и чужих народов? Им казалось, что все люди одинаково устроены, что если совесть им не дает покоя, то она дол-

жна мучить и Наполеона. Но люди вовсе не одинаково устроены, и совесть не всегда и не для всех существует. В конце концов, даже совесть Достоевского очень мало была похожа на совесть Толстого — так же мало, как и произведения Толстого были похожи на произведения Достоевского, как мало были похожи одна на другую жизни этих замечательных людей. Для Наполеона же вопроса об ответственности совсем и не было. Он действовал и жил «согласно природе» — совсем как того требовали стоики... Помните рассказанную у Пушкина сказку Пугачева? Орел живет тридцать лет, а ворон — триста. Ворон питается падалью, орел разрывает живых животных. И орлу не понять ворона, как ворону не понять орла. Дарвин научил нас верить, что виды переходят один в другой. И у Дарвина были доказательства — даже подавляющие доказательства! И все же он был неправ, и еще более были неправы дарвинисты, обобщившие его мысль и пожелавшие все живые существа объединить в одном понятии. Не только ворон с орлом никогда не сталкиваются, но редко два человека понимают по-настоящему друг друга. Библейский рассказ о смешении языков не выдумка и не миф, как думают в своем высокомерии ученые люди. Даже когда люди произносят одни и те же слова, они видят и слышат разное. Два правоверных мусульманина клянутся не одним, а двумя Аллахами. Хуже того, каждый мусульманин сегодня чтит уже не того Аллаха, ради которого он вчера рисковал своей жизнью. Закон тождества имеет применение только в логике. И человеку, который думает, что ответственность есть сознание нравственного начала, живущее в сердце каждого, не дано «понять» Наполеона, который хотя и знал это слово, но либо не понимал его, либо понимал так, что оно, в представлении, скажем, Достоевского, больше бы выразилось совсем иным словом, примерно «безответственностью». Большинство, если не все исторические деятели были безответственны, ибо всякий, кто берет на себя ответственность, — если он человек, а не Бог — парализует этим в себе нерв деятельности и осуждает себя на праздность и размышления. Это нужно помнить всем, особенно размышляющим, т. е. философствующим людям. Ведь и философы бывают историческими деятелями, и часто значительными, так как не только дубина, но и слово оставляет по себе след в истории. Но и философы, по-

сколько они действуют, безответственны, то есть никогда не знают и не могут знать, что выйдет из их начинаний даже в эмпирической жизни. А в над-эмпирической? Там ведь слово действеннее всего, там слово созидает и разрушает миры! Если бы философы, которые так много говорят об ответственности, знали, какие последствия имеют в умопостигаемом мире их не только изъясненные, но еще в большей степени неизъясненные мысли — они бы, верно, наложили на себя обет вечного молчания, они бы даже запретили себе размышлять! Но и это не помогло бы! «Там» и обет молчания не проходит бесследно, а может быть — кто знает? — молчание, невыговоренное слово, недодуманная мысль там, где все расценивается по иному масштабу, чем у нас, имеет особенно важное значение...

Итак... то-то и есть, что тут конец всяким «итак»; за «итак» нужно идти в другие места, их же, благодарение Богу, немало на белом свете.

## 3

*Pro domo mea.\** Люди обижаются, когда я высказываю одновременно два контрадикторных суждения. Они требуют, чтоб я от одного из них отказался или, хотя бы из приличия, высказывал их неодновременно. Но между мною и ними только та разница, что я открыто говорю о своих противоречиях, они же предпочитают скрывать их от себя и даже тогда, когда другие замечают их погрешности и ставят им на вид их, притворяются, что ничего не видят. Им кажется, что противоречия — это такие же *rudenda* человеческого духа, как некоторые органы суть *rudenda* человеческого тела. Так что требования логики в конце концов имеют своим источником просто застарелый человеческий предрассудок. И еще тоже люди обижаются, если я, высказывая какое-либо суждение, не заявляю, что никогда уже от него не отрекусь. Точно сами они никогда не отрекались от своих суждений и точно суждения смертного человека могут и должны быть бессмертными. И почему людям так кажется? Почему они мирятся с мыслью, что Платон, Аристотель или Спиноза сами стали добычей тленья, и ужасаются при мысли, что идеи этих великих людей ждет та же участь, что и их самих? Мне кажется, что если уже ужасаться, то скорее

ужасаться тому, что смерть унесла из мира божественного Платона, чем его идеи! Но даже ученики Платона спокойно смотрели, как покрывалась серебром голова великого учителя, и примирились с необходимостью зарыть в землю или сжечь его охладевшее тело — и им же казалась нестерпимой мысль, что его идея о лучшем государстве или об искусственном разведении людей когда-нибудь покажется ложной и скучной! Если людям полагается стариться, терять свою красоту и обаяние, то кольми паче все это полагается идеям, созданным теми же людьми!

## 4

Богатыри духа. Философы уже с древнейших времен много и охотно говорили о непрочности земных благ. И никто им не ставил этого в укор — напротив, это вменялось им в великую заслугу. Отчего же раздражаются, когда я говорю о непрочности человеческих убеждений? Вопрос интересный, и настолько, что можно еще раз побеседовать о нем. Ведь, если на то пошло, человеческая убежденность есть такое же благо, как и все прочие блага — как богатства, почести. Стремиться к богатству и почестям человеку возбраняется. Это — суетность. Ну, а стремиться к обладанию человеческой истиной не есть суетность? Богатство и почести потому не имеют ценности — так по крайней мере говорят философы, — что нет никакого способа оберечь их. Сегодня ты богат, завтра с тобой случится несчастье и ты — нищий. Наполеон, подходя к Москве, был всемогущ — а через несколько месяцев бежал из Москвы, как тать в ночи. И т. д. — раскройте сочинения Цицерона или Сенеки: сколько и как красноречиво рассуждают они на эту тему! Но, если бы я обладал их талантом (и если бы писать в их тоне не было так скучно), я бы мог много порассказать о том, как Наполеоны и Крезы мысли растеривали свои «духовные» сокровища. Иной раз, правда, приобретали новые — но как часто уходили они из этого мира такими же нищими, какими они сюда и пришли. Только духовно разорившемуся легче скрыть свою нищету от посторонних глаз — поэтому все так много знают и говорят о Наполеоне на о. Елене и о Крезе, попавшем в плен, но мало кто подозревает даже о тех опустошениях, которые происходят в душах богатырей мысли...

Может быть, скажут, не так и нужно все знать. Недаром сказано по поводу размышлений мудрейшего из смертных, имевшего неосторожность под конец жизни поделиться с людьми своими итогами: «берегись: составлять много книг — конца не будет, и много читать — утомительно для тела» (Экклезиаст 12,12). Предостережение правильное — спорить нельзя. Но — как известно, людям не дано вовремя остановиться...

## 5

*Sursum corda!*\* Когда Адам и Ева гуляли по садам Эдема — приходило им в голову спрашивать о смысле жизни? И, если бы Адам спросил — конечно, до грехопадения — Еву, в чем смысл жизни, не показался ли бы ей вопрос бессмысленным? И гамлетовский вопрос, который и до Шекспира, и после Шекспира люди так часто предлагают себе, в раю был бы очевидно неуместен. Как может человек сомневаться в том, быть или не быть? Для того чтобы испытать «лучшее», нужно хоть как-нибудь «быть». Для «не быть», в сущности, не может быть никакой квалификации, даже никакого определения. Но, если привычка к гамлетовским размышлениям в вас так сильна, что приведенные соображения вам представляются недостаточными, приведу еще одно. Можете ли вы себе представить, чтобы сам Бог задался вопросом: быть или не быть? Я готов формулировать эту мысль еще так: допустимо ли, чтобы Бог вдруг предпочел небытие бытию и своим всемогущим словом вдруг обратил бы навсегда всю вселенную и самого себя в ничто? Ведь Бог вечен, всегда был, всегда будет. Если бы существовала возможность того, что Ему небытие показалось бы предпочтительнее бытия, то давно бы уже наступила пора всему обратиться в ничто, и не было бы ни меня, предлагающего эти вопросы, ни вас, меня слушающего. Стало быть, Бог даже не ставит такого вопроса. А человек ставит. Почему же? Захотел быть мудрей Бога? По-видимому, не в этом дело. Человеческий разум вовсе не такой уже гордый, как об этом принято говорить в книгах. Если вспомнить, при каких обстоятельствах Гамлет поставил свой вопрос, может, мы в этом и убедимся. Пока его отец благополучно царствовал и мать не оставляла пути добродетели, Гамлету и в голову не приходило его *to be or not to be*. Обратите внимание на продолжение монолога:

Что благороднее, что лучше —  
Сносить ли гром и стрелы враждующей судьбы,  
Или восстать на море бед и кончить их борьбой?

Сразу Гамлет спускает тон на октаву ниже. Его занимает уже не общий вопрос, что лучше, быть или не быть. Если бы не преступление дяди и матери, — преступление, которое потрясает Гамлета не меньше, чем появление духа отца, у него, может быть, и не возник его роковой вопрос. Я рискну еще дальше пойти. Сейчас на земле, где наряду с жизнью царит и смерть и где, по-видимому, смерть даже более полноправна, чем жизнь, вопрос Гамлета вполне, конечно, возможен. Быть у Гамлета значит жить, не быть — умереть. Но представьте себе, что дело происходит не на земле, а на Олимпе, среди хотя языческих, но все-таки бессмертных богов. Мог ли бы такой вопрос прийти в голову Юпитеру, Аполлону или Марсу? Хотя они и всеведущи, но как могли бы догадаться они, что «быть» имеет своим коррелятом «не быть». Их бытие по своей природе таково, что оно вовсе и не предполагает небытия и в небытие никак перейти не может. По-видимому, и человек, каких бы огромных умственных способностей он ни был, не мог бы логическим путем прийти к идее о небытии. Если же Гамлет, а с ним и все мы, философы и нефилософы, рассуждаем о небытии, то лишь потому, что эмпирическая действительность, быть может и обманчивая, показала нам возможность небытия, an und für sich, пожалуй, невозможного. И наш самоуверенный разум на этот раз, как в сотнях и тысячах других случаев, попался в ловушку — принял обман чувств, которые он всегда так презирает, за собственные идеи, и притом за самые чистые. Не подумайте, однако, что я хочу предложить вам новое доказательство бессмертия души. По мне в этом нет надобности — достаточно и старых. И старых слишком много — будь в моей власти, я бы, пожалуй, за претил о них и вспоминать — уже хотя бы потому, что привычка считать истиной только то, что доказано, самая отвратительная и несчастная привычка. Еще когда в опытных науках ищут доказательств — куда ни шло. Здесь каждый имеет по крайней мере *reservatio mentalis*\*: раз доказано только опытным путем, стало быть, истина все же лишь условная и к ней на смену может прийти другая условная истина. Примерно, опыт нас учит, что из свекловичных семян вырастает свекла, из огуречных — огурцы.



Знаем мы это потому, что до сих пор так было: посеешь свеклу, вырастет свекла, посеешь огурцы, вырастут огурцы. Но, если бы вдруг все переменялось и из свекловичных семян стали вырастать апельсины, ананасы, телята и даже носороги, мы с непривычки, может быть, и очень удивились бы, но *возразить* против этого нам было бы нечего и нам пришлось бы только отметить новый порядок вещей, который мы формулировали бы так: из свекловичных семян вырастают иногда ананасы, иногда телята, а иногда носороги. Потомки наши, через десять или двадцать поколений, привыкнув к новому порядку и приспособившись к нему, так же бы хорошо его понимали, как мы понимаем нынешний порядок, — и даже объясняли бы его влиянием климата, почвы, присутствием радия и т. п. Ибо огромная свекла, выросшая из маленького семечка, после всех объяснений, даваемых ботаниками, так же непонятна, как и носорог, выросший из того же семечка. Ведь верно?

Или вот еще пример — я все хлопочу о ясности. Мы знаем, что лучи света движутся по прямым линиям. И потому, если между источником света и экраном стоит какой-нибудь непроницаемый предмет — на экране должна появиться тень. Но если бы лучам света надоело все двигаться по прямым линиям и они стали бы описывать кривые? Нам бы опять осталось только отметить новое наблюдение. И почему, в сущности, лучам вечно тянуться по прямым? Почему не допустить, что они боятся некоторых предметов и тщательно избегают их: может быть, «свет» и в самом деле не выносит, скажем, «ведьмы», и в средние века, когда ведьмы еще существовали, их легко было узнать, т. к. они ходили по земле без тени. И вообще нужно признаться, что постоянство явлений природы в высокой степени загадочно и таинственно, я даже готов сказать, что оно имеет какой-то противоестественный характер. Сколько сил и хлопот нужно употребить, пока мы доведем какое-нибудь сознательное существо хоть бы до относительного постоянства. А лучи света — постоянны, камни — постоянны, металлы — постоянны, да еще в такой степени и с такой неизменной точностью идут однажды намеченным путем, о которой ни один математик не смеет мечтать. Откуда взялось это загадочное постоянство? Отчего за миллионы лет существования мира ни один луч ни разу не пошел по кривой, ни один камень никогда не плавал по воде и ни разу из све-

кловичного семени не вырос ананас? Как хотите — это чудовищно странно, и только инертность нашего тупого и самоуверенного разума придумала для такого порядка вещей эпитет «естественный». И ведь это еще не все! Вы знаете, конечно, что такое теория вероятности, законы больших чисел и статистика. И тоже знаете, что в социальных явлениях есть своя «правильность» и закономерное чередование. Не только ежегодно в каждой стране число рождающихся мальчиков постоянно и немного превышает число рождающихся девочек, но даже рассеянность человеческая подлжит регламентации: статистики выяснили, что из года в год число опущенных в почтовые ящики конвертов без адресов бывает одно и то же. Ведь рассеянность проявляется многообразно: можно забыть зонтик или палку, надеть чужую шляпу, можно забыть и конверт надписать. И если уже бедному человеку полагается иметь определенный показатель рассеянности, то пусть бы нам оставили хоть свободу в способах проявления рассеянности. Так нет же! Кто-то зорко следит, чтоб количество ненадписанных конвертов, унесенных чужих шляп, забытых зонтиков не выходило за пределы вперед установленной нормы. Чего больше? Попробуйте подбрасывать монету. Пока вы пробуете мало раз, вас оставляют в покое и вам предоставляется полная свобода: монета будет выпадать то вверх орлом, то вверх решеткой — как случится. Но стоит вам захотеть проделать этот опыт в большом масштабе — конец вашей свободе: кто-то начинает вас подталкивать под руку, и хотите ли вы или не хотите, а число выпадений на орел или решетку будет приблизительно одинаковое. «Гордый» разум очень обиделся, заметив, что регламентация доведена до таких мелочей, и по своему обычаю сейчас же подыскал соответствующее «естественное» объяснение. Так и должно быть, говорит он, ибо если нет определенных причин тому, чтоб монета падала чаще вверх орлом, чем решеткой, то количество тех или иных выпадений должно быть приблизительно одинаково. Но разве это объяснение? Ведь тоже нет никакого основания и для одинакового выпадения! Правильный вывод такой: так как нет причин ни для равного, ни для неравного количества выпадения, то, стало быть, может быть всякое. В одном случае может быть много больше орлов, чем решетки, в другом случае — немного, в третьем — поровну и т. д. И что такое

заклучение правильно, т. е. что закон больших чисел не снимает загадочности с разбираемого явления и ничего не объясняет, — косвенно доказывается еще и тем обстоятельством, что многие логики эмпирически проверяли его: бросали монету до десяти тысяч раз. И эмпирически убеждались, что ничего не поделаешь: кто-то ограничивает свободу падения монеты и добивается того, что норма осуществляется неизменно. Эмпирическое доказательство, конечно, неопровержимо, особенно ввиду того, что его столько раз уже проверяли по всевозможным случаям. Но объяснение совершенно никуда не годится или, проще говоря, нет никакого объяснения, так же как нет никакого объяснения тому, что из свекловичного семени никогда не вырастают ананасы и что ни один луч никогда еще не шел по кривой. Я настаиваю так на неприемлемости существующих объяснений не из каприза и даже не из интеллектуальной добросовестности. Хотя, по правде сказать, и эти побуждения нельзя было бы отвести как не соответствующие обстоятельствам. Напротив, в таких случаях следует поощрять и каприз, и даже — *horribile dictu* — добросовестность, ту самую загнанную в наше время добродетель. Ну что из того, что добросовестность не одевается по моде и не умеет громко кричать о себе? Ведь и ей жить хочется, несмотря на ее почтенный возраст.

Но это я только так, к слову, взял под свою защиту молодящийся каприз и старушку добросовестность. На самом деле сейчас мне не до них. Мне гораздо важнее сейчас выяснить, в каких тенетах находится современная мысль и как она — несмотря на то, что почти все философы, по примеру Декарта, начинают с того, что пытаются выместить из своей головы всю, накопившуюся за тысячелетия, паутину суеверия, — легко принимает за непреложную истину какой угодно вздор. Мы ведь убеждены, что философия есть наука и даже объясняющая наука. И даже думаем, что «метафизическая потребность» есть потребность «понять» жизнь! Этот предрассудок еще древнее, чем добродетель честности, и по крайней мере в тысячу раз живучей, чем все добродетели вместе взятые. Я думаю, что Фалес, Анаксимандр и вообще те греческие мудрецы, которые его впервые формулировали, не сами его выдумали, а застали его уже готовым. И вот прошел унылый ряд столетий, даже тысячелетий, — а он все жив,

мало того что жив: свеж и молод, точно он вчера только на свет родился, так что кажется, что он вовсе и не может одряхлеть. Всякое, даже очевидно бессмысленное объяснение люди охотно принимают — только бы мир не имел таинственного вида. Они хотят «понять» жизнь, найти ее смысл, когда, на самом деле, если что и нуждается в объяснении, то не жизнь, а «смысл», стало быть, если уже нужно объяснять, то не жизнь в терминах смысла, а смысл в терминах жизни. Они хотят естественно объяснить природу и с упорством, достойным лучшей участи, из поколения в поколение приучают себя думать, что «естественное» — это принцип, к которому сводится все существующее. Когда нельзя иначе, они уродуют свою и без того бедную логику, чтобы при помощи ее слабосильных заклинаний изгнать из жизни все, что в ней есть наиболее заманчивого и привлекательного, — выдумывают теории больших чисел и т. п. Зачем все это? Почему человечество так доверяет всему ограниченному? И к чему это приведет нас?

Ничего, дорогие читатели, *sursum corda*: я могу вас утешить, и хорошо утешить. Сколько бы люди ни восхваляли «естественное» — сколько бы ни боролись с неестественным, — их усилия ни к чему не приведут. Демиург, которого они не хотят замечать, тем спокойнее делает свое дело. Вы видели, что и лучи света ему повинуются и даже находящаяся в руках человека монета следует по предугазанным им путям. Стало быть — о смысле жизни можно и не думать.

## 6

Об источниках познания. Еще Парменид говорил: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι.\* И Плотин повторяет за ним: ὁρθῶς ἄρα «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι»\*, т. е. верно сказано, что мыслить и быть — одно и то же. Плотин, как и многие, как и большинство философов-метафизиков, стремится поставить разумное познание выше чувственного. Здесь νοεῖν не значит то, что у Декарта *ego cogitare*. Декарт пояснял, что «*cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis, in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hoc quod cogitare*»\*. У Плотина разумный мир противопоставля-

ется чувственному как нечто реальное — нереальному, как действительно существующее — несуществующему. Аргументирует же он главным образом ссылками на бренность преходящих чувственных явлений и вечность мира умопостигаемого. Его доказательства есть не что иное, как своего рода exercitia spiritualia, которые преследуют цель постепенно приучить человека презирать мир чувственный и чтить мир умопостигаемый. Целые страницы, главы, даже книги его замечательных сочинений посвящены выполнению этой задачи. Плотин, как и Платон, подымается до высоты истинного пафоса, когда ему приходится говорить о красоте умопостигаемого мира и о недостатках мира чувственного\*. Вопрос, как сами философы пришли к такой оценке двух миров? Пришлось ли им и себя, как это они теперь делают со своими читателями, подвергнуть такого рода exercitia spiritualia, или у них был порядок другой: сперва они, сами не зная почему, испытали отвращение к чувственному миру, а потом уже, когда им понадобилось породить такие же чувства в других, они придумали свою аргументацию? Вопрос очень существенный — по многим основаниям. Прежде всего, если их любовь к умопостигаемому миру и отвращение к миру чувственному есть факт — то ведь он останется без изменения даже и в том случае, если б оказалось, что их аргументация несостоятельна. Затем — если мы отбросим аргументацию, то факт получит в наших глазах иное значение. Платон и Плотин предпочитают умопостигаемый мир миру чувственному. Они хотят только чистых идей. И рассказывают, что там, в мире чистых идей, необычайно прекрасно. Возражать им нельзя и, если положиться на тон их речи, нет надобности: слышно, что говорят о том, что видели. Но ведь есть люди, которые так же страстно и так же хорошо говорили о мире чувственном. Художники своими произведениями не менее прославили мир красок, чем мир линий. Музыканты ни за что не откажутся от звуков. Конечно, краски блекнут, звуки живут только мгновение. Но художники и музыканты это знают, и это их несколько не смущает. Они продолжают делать и любить свое дело. И я думаю, что между «мыслить» и «существовать» можно поставить знак равенства только при известном reservatio mentalis. Если же от него отречься, то придется очень и очень «интерпретировать» Платона и Плотина, выражаясь почтительно, или, говоря

просто и открыто, нужно будет им предложить ограничить свои притязания. Интеллигибельный мир можно им целиком уступить: пусть живут в нем и пусть радуются той высшей радостью, которую они так вдохновенно воспевают. (Плотин, по-моему, временами умеет говорить об интеллигибельном мире не хуже самого Платона.) Но было бы лучше, если бы они совсем отреклись от аргументации доказательств. Все ведь данные за то, что они полюбили свой интеллигибельный мир прежде, чем подобрали доказательства в пользу его преимуществ пред миром чувственным. И в этом, право же, нет ничего дурного. В этом есть только одно хорошее хотя бы уже потому, что с доказательствами дело обстоит вовсе не так благополучно, как это принято думать. Хуже: с доказательствами обстоит совсем неблагоприятно. В этом может убедиться всякий, кто внимательно прочтет любую обстоятельную историю философии, — так что мне, пожалуй, нет надобности хлопотать о том, чтоб оправдать свое утверждение. Ни Платон, ни Плотин не умели доказать с требуемой убедительностью, что их любимый мир есть действительно единственный реальный и лучший из возможных миров\*. Но им удалось, и очень хорошо удалось, показать, что они свой мир любят и что он стоит любви. Разве этого мало? Разве непременно нужно, чтобы все люди и все разумные существа были вынуждены признать, что только в этом интеллигибельном мире спасение, что вне его нет жизни? Сам Плотин, который вслед за Платоном прославляет «чистый разум»<sup>1</sup> и подозрительно относится ко всяким другим источникам познания, не может удержаться, чтоб не прибегать к очаровательному «убеждению», и даже приравнивает в одном месте «чистый разум» с его необходимыми выводами к грубой механической силе<sup>2</sup>. Когда Плотин прав? Тогда ли, когда, следуя общему примеру, восхваляет «чистый разум» или когда он дает приют у себя очаровательному «убеждению»? Вы скажете, что не понимаете вопроса, что «чистый разум» не может быть приравнен к капризному «убеждению», как бы оно очаровательно ни было? Что Плотин, как и Платон, неизменно преклоняется пред чи-

<sup>1</sup> Напр., En <n>. V, 3, 6, где он говорит: νῶ καθαρῶ θεάσται τὸ ἀληθές\* — и противопоставляет «чистый разум» πειθῶ\*

<sup>2</sup> En <n>. I, 2, 1: δεῖ δὲ πειθῶ ἐπάγειν τῷ λόγῳ, μὴ μενοντας ἐπὶ τῆς βίας\*.

стым разумом, и когда говорит об «убеждении», то он только снисходит к своим читателям... Может быть так, но может быть и иначе. Может быть, в пристрастии Плотина (и Платона) к «чистому разуму» именно и сказывается чисто человеческая слабость. Плотин любит умопостигаемый мир, но чисто по-человечески боится, что его любовь окажется «запретной», «недолжной», что кто-нибудь посягнет на нее и отымет ее у него. И боится до тех пор, пока не оградит ее от посягательств со всех сторон высокими стенами мнимых доказательств или пока силой не стонит, хотя бы в своем воображении, всех людей, все разумные существа в одно место и не возьмет с них торжественного обещания не оскорблять предмета его любви... Боится, как видите, совсем по-человечески — я готов сказать по-разбойничьи: наградил — нужно беречь, защищать силой. Не сердитесь за резкость выражения: я Плотина люблю и чту не меньше, чем вы. Резкость относится не к Плотину, а к способу чтения и понимания Плотина. Конечно, этот способ не мы выдумали, он существует с древнейших времен. Люди всегда верили только в физическую силу и, сообразно своим идеалам и верованиям, создали образ истины, опояшенной мечом. Без «необходимости» никто не подчинится, и нужно, чтобы «логос» имел ту же принудительную силу, что камень или дубина, которые, если ими владеешь, только одни и способны обеспечить человеку спокойное и сносное существование в этом мире. Конечно, если «необходимость» такая уже умопостигаемая сущность, *primum movens immobile*, самое лучшее и потому самое первое во вселенной<sup>1</sup>, — тогда — делать нечего — приходится смириться, как пришлось бы смириться, если бы «сила и материя» материалистов оказались бы последними элементами, к которым сводится бытие. Но радоваться тут нечему. Хорошо любить интеллигибельный мир, если он свободно предлагает себя для любви, опираясь на очаровательное «убеждение»<sup>2</sup>, а не на грубый логос — он же механическая сила.<sup>3</sup> Но тогда ему и не нужно вооружаться ни мечом, ни дубиной, тогда ему не нужно быть единственно истинным миром и воевать с другими мирами, оспаривая у них право на предикат «быть». Красота не ревнива и не трус-

<sup>1</sup> Enn. V, 9, 4: τὸ δὲ κρείττον φύσει πρῶτον \*

<sup>2</sup> Πειθῶ.

<sup>3</sup> Βία — у Плотина\*.

лива: она верит в себя и спокойно сосуществует рядом с другой красотой. Ревнив по природе своей только смертный человек, который еще не вышел сейчас из периода борьбы за существование. Ему нужно оградиться высоким частоколом от соседа или зарыть добытое, все в той же борьбе, добро в землю — ибо иначе отымут. Итак, отдадим должное плотиновской или платоновской мудрости — примем их интеллигибельный мир, даже если он нам не представляется единственно реальным или, вернее, потому именно, что он нам не представляется единственно реальным. Он прекрасен — но есть еще много прекрасного на земле и, может быть, над землей — там, где ничего не слышали о борьбе за существование, где нет страха и потому нет «логоса», где люди поют, а не доказывают и даже не могут понять, зачем выдумали доказательства.

## 7

Вопрос. Сейчас чувственные блага доступны всем. Самый грубый человек, даже дикарь видит небо и солнце, слышит пенье соловья, наслаждается ароматом сирени и ландыша и т. д. Духовные же блага — удел избранных. Но если бы было обратное, если бы всем были доступны духовные блага, если бы всякий мог бы воспринимать и геометрию, и логику, и высокие идеалы нравственности, но зрение, слух, обоняние дарованы были только очень немногим? Как было бы тогда с рангами — по-прежнему ли духовные блага продолжались бы считаться высокими и прекрасными, а чувственные низкими и безобразными, или *arbiter elegantium*\* (вы, конечно, знаете, кто он и где его искать) принужден был бы произвести переоценку?

## 8

*De profundis*. Что нужно человеку, чтоб войти в таинственную область философии? Шеллинг говорит: «Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: dass das absolut Ideale auch das absolut Reale sei», т. е. пока человек не поймет, что абсолютно идеальное есть абсолютно реальное, — он даже не может приблизиться к философии\*. Гегель по этому же поводу пишет: «Wenn man anfängt zu philosophieren, muss die Seele



zuerst sich in diesem Aether der Einen Substanz baden in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist; diese Negation alles Besondern, zu dieser Philosophie gekommen sein muss, ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage»\*. Т. е. для Гегеля начало философии — душа должна окунуться в эфир единой субстанции — в этом освобождеиие духа и его абсолютное основание. Конечно, у древних мы найдем утверждения, очень сходные с утверждениями Шеллинга и Гегеля. Но у Платона и Аристотеля мы встречаемся с указаниями и совсем иного характера. Платон говорит: μάλα γάρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος τὸ θαυμάζειν: οὐ γάρ ἄλλη ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας ἢ αὐτῆ<sup>1</sup>, т. е. (способность) удивляться особенно присуща философу; и нет вне ее другого начала философии\*. Такого же мнения держится и Аристотель: διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ τὸ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν — т. е. и теперь и прежде люди начинали философствовать через удивление. Шопенгауэр же уверяет, что человек только тогда и постольку становится философом, поскольку он чувствует, что «мир — это мое представление», кто этого не почувствовал, тот не может быть и никогда не будет философом\*. Шопенгауэру, между прочим, казалось, что такое своеобразное понимание философии он почерпнул у Канта. Из всего Канта он только и заимствовал это положение, которого, собственно, у Канта и не было. Сейчас философия чрезвычайно оппозиционно настроена против Канта и его феноменализма. Девизом новейшей философии является онтологизм. Но стоит приглядеться поближе к современному онтологизму, чтоб убедиться, что он вовсе не так далеко ушел от Канта, что он даже совсем не ушел от Канта, а продолжает двигаться все по той же колее, в которую и сам Кант попал отнюдь не по доброй воле. Задача остается старая: оправдать во что бы то ни стало разум и его державные права. И поразительная вещь, Шопенгауэр-феноменалист гораздо напряженнее стремится прорваться сквозь видимое бытие к невидимой сущности, чем любой из самоуверенных онтологистов. Очевидно, наши прогивуположения в конце концов мало дают, разница между теоретическим онтологизмом и теоретическим феноменализмом не больше, чем, например, между августиновским amor Dei usque ad contemptum sui и amor sui usque ad

<sup>1</sup> Th <cat> . 155 d.

contemptum Dei\*. Может быть, нельзя и не нужно разрывать между онтологизмом и феноменализмом: и то и другое — от Бога. И наверное, amor Dei не предполагает обязательно contemptum sui, как и amor sui не требует contemptum Dei. Вот любовь к своей семье, роду, стране часто требует, по условиям нашего существования, презрения или даже ненависти к чужой семье, чужой стране. Ибо людям всегда делиться нужно: дашь чужой семье отымешь у своей. С Богом же делиться не приходится: Его можно любить, и любовь к Богу не предполагает самоотречения в обыденном смысле этого слова, даже больше, любовь к Богу совершенно несовместима с презрением к себе. Можно тоже любить и невидимый мир, нисколько не отвергая мир видимый. В философии же, живущей понятиями и ищущей в чистых понятиях своих идеалов, в философии, построенной по образцу математики, противоречия непримиримы. Квадратура круга — невозможна: круг любит себя usque ad contemptum квадрата, и квадрат любит себя usque ad contemptum круга. И пока пред глазами философа стоит мир идеальных сущностей и математика как наука об идеальных сущностях, κατ'ἐξοχήν, — философия будет наукой и будет полагать, что verum index est sui et falsi\* и что verum и falsum так непримиримы, что если не бежать от ложного, то никогда не добежать до истинного. Вот почему, в противоположность философам-рационалистам, нужно сказать: философия начинается не тогда, когда человек находит бесспорный критерий истины. Напротив, философия начнется лишь тогда, когда человек растеряет все критерии истины, когда он почувствует, что никаких критериев быть не может и что они даже низачем не нужны.

Все равно как спящий не тогда проснется, когда убедится, что его сонное сознание «единства» всего существующего или тождества бытия и мышления (ведь во сне — у сна есть своя логика — люди тоже стремятся к «единству» и к отождествлению мышления и бытия: это необходимо твердо помнить), а лишь тогда, когда он убедится, что он спит и что его сновидения вовсе не вся действительность, а только малая, отграниченная от всего прочего, часть действительности или только предчувствие действительности. Наяву, по-видимому, мы менее связаны, чем во сне. Но и наяву мы далеко не свободны. И до тех пор, пока человек этого непосредственно не почувствовал, пока

он убежден, что явь есть полная противоположность сну, что наяву он свободен и что его свобода выражается в творческой работе той лучшей стороны его сущности, которая называется разумом, — он еще не философ. Нужно не усыплять себя «объяснениями», хотя бы и метафизическими, загадок бытия, нужно будить и будить себя. Для того же, чтобы пробудиться, нужно мучительно почувствовать на себе оковы сна и нужно догадаться, что именно разум — который мы привыкли считать освобождающим и пробуждающим — и держит нас в состоянии сонного оцепенения. Может быть, аскетизм с его столь загадочными самоистязаниями есть выражение заложенного в человеке бессознательного стремления к пробуждению. Рациональная же философия родилась из потребности человека не переходить в этой жизни за пределы ограниченной пробужденности. Допустим, однако, и другое предположение. Может быть, непримиримая вражда между рационалистами и, выражаясь по-платоновски, *μισόλογος* ами имеет более глубокий источник. Возможно, что люди предопределены к той или иной философии своим метафизическим предназначением. Не следует слишком полагаться на обычный метод размышления, оперирующий посредством общих понятий. Ὁ ἄνθρωπος и τίς ἄνθρωπος — т. е. «человек вообще» и «этот определенный человек», очень рискованно рассматривать исключительно лишь в отношении подчинения. Non includit contradictionem, как любили говорить схоластики, что какому-нибудь τίς ἄνθρωπος присущ такой предикат, который исключает всякую возможность загнать его в species ὁ ἄνθρωπος. Конечно, если у какого-нибудь конкретного человека окажется только одна рука или нога, в то время как человеку вообще полагается иметь две руки или две ноги, или если он будет слепым, глухим или немым, это все нам не помешает отнести его к виду «человек». Ну, а если бы кто родился с крыльями или о двух головах — мы тоже бы назвали его «человеком»? Или если бы кто обладал даром превращаться, по желанию, в какое угодно животное, либо умел видеть прошлое и будущее так же ясно, как мы видим настоящее? Скажут, что этого не было и быть не может. Я отвечу, что вы не только не вправе утверждать, что такого быть не может, но что вы даже не знаете, что такого никогда не было. Не видали — и только. Но мало ли чего вы

не видали? Мы не видим — и очень часто — того, что происходит пред глазами: не хотим видеть, потому что не полагается или до времени душа не принимает. А иной раз следовало бы видеть не только то, что есть, но чего и нет и никогда не было. Если мы хотим развить нашу способность постижения мира, мы должны дать полный простор своей фантазии. «Мыслить» людей о двух и трех головах — и даже совсем без головы, ясновидящих и т. п. И еще дальше: мы знаем, что эмпирические судьбы людей очень не похожи одна на другую. Одни рождаются Александрами и Платонами, другие — идиотами и бездарностями. Отчего мы так уверены, что только в эмпирическом мире возможно неравенство? Вероятнее всего, что и метафизические судьбы людей далеко не одинаковы. Одному дано жить только однажды — в этой жизни: он в первый и в последний раз появился — после своего рождения — во вселенной. У него нет прошлого, нет и будущего. Ему нужно спешить, чтоб успеть насытиться днями в течение короткого своего существования на земле между рождением и смертью. Его девиз — *saepe diem*, он всегда торопится. Он поэтому позитивист и имманентист. Кроме того, что есть здесь, под рукой, для него ничего нигде нет и быть не может. Он даже и Бога хочет здесь видеть (у средневековых людей это называлось *fruitio Dei* \*), ибо верно чувствует, что если Бога здесь не увидит, то не увидит Его уже нигде и никогда. Ведь не только безбожники бывают позитивистами, верующие люди не менее склонны к положительной философии: об этом свидетельствует история католицизма, да и многие другие истории. Позитивист, конечно, безусловно прав — для себя. Он не прав только, обобщая свои положения, утверждая, что они относятся к *ὁ ἄνθρωπος*, а не к *τις ἄνθρωπος*. Может найтись другой человек или другие люди, которые уже существовали не раз, которым придется еще и после смерти существовать. Та душа, которую нес в своих объятиях лермонтовский ангел и которая еще до своего появления в нашем мире слышала небесную мелодию, тоже *ἄνθρωπος*, как и душа, которая естественно зачалась и развилась в утробе своей матери и впервые услышала не торжественную ангельскую песнь, а свой собственный жалобный крик! Объединять в один вид такие различные «предметы» никак нельзя. Что у обеих душ одинаковые тела, что они оба живут на земле, равно пла-

тят налоги, обучаются грамоте, добывают в поте лица хлеб — и т. д., — этого совершенно недостаточно для того, чтоб их трактовать одинаково. Ведь вот кит совсем по виду рыба: и в море живет, и хвост рыбий, и все прочее, совсем как у рыбы, — а все-таки только грубые и невежественные люди его рыбой называют. Я вот и думаю, что, когда мы говорим ὁ ἄνθρωπος — человек, — мы не одного только кита так сразу, здорово живешь, вталкиваем в «понятие» рыбы — туда попадают и львы, и тигры, и царственные орлы...

Что делать? Как быть, чтобы избавиться от таких постыдных и роковых, по своим последствиям, ошибок? Я полагаю, что начать нужно с того, чтоб не брать математику за образец для философской науки. Знаю, что это трудно — но ведь все равно трудно, даже если вы и возьмете математику за образец. Сам Спиноза, хотя он и строил свою философию *more geometrico*, кончает свою «Этику» словами: *sed omnia praecleara tam difficilia quam rara sunt*\*. Это — одно. Другое — что у того же Спинозы философия только по внешнему виду похожа на математику. На деле же она — философия, т. е. в ней все почти не доказано, что требует доказательств, и доказывается только, что все равно приемлемо и без доказательств.

Но это только начало. Дальше — еще труднее, но чего тут считать? Если бы это я выдумывал трудности, мне нужно было бы торговаться и оправдываться. Но я тут ни при чем, так же как и вы, читатель. Если хотите обвинять, вините того, кто создал всю эту жизнь — такую фантастическую, своеобразную, неестественную, не укладывающуюся ни в математические определения, ни в общие понятия. Впрочем, следует заметить, что «трудность» очень условное выражение. Младенцу и водку пить трудно, и курить трудно — а иной взрослый есть не станет, была бы только трубка и вино. Так вот второе — и да будет мне дозволено сослаться на очень знаменитого философа — Плотина. Ἦ δὲ ἀνδρῖα ἀφοβία θανάτου. Ὁ δὲ ἐστὶ ὁ θάνατος χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος. Οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο ὡς ἄγαπᾷ μόνος γενέσθαι.<sup>1</sup> Так говорит Плотин, и я думаю, что если его не перетолковывать на обычный, прилаженный к «пониманию» лад, то смысл его слов не

<sup>1</sup> Епп. I, 6, 6. Собственно говоря, мой перевод не совсем соответствует подлиннику, но, по-моему, он совершенно соответствует духу платоновской философии.\*

допускает сомнений. «Мужество есть безбоязненность пред смертью. Смерть же — отделение души от тела.<sup>1</sup> Не боится же этого тот, кто любит оставаться один». Мне скажут — или мне не скажут, а я сам скажу? — что Плотин был декадентом в философии. Ну что ж? Декадент — стало быть, уже не рыба, а кит? Такой τίς ἄνθρωπος, которого никак не втиснуть в ὁ ἄνθρωπος? Вы не согласитесь, скажете, что все-таки ἄνθρωπος, который заблуждается? И непременно должны сказать, чтобы спасти дело традиционной философии. Я же и помог вам, внушив мысль, что Плотин был декадентом. Но зато его придется вырвать из «преемственной» истории философии и обсуждать отдельно от других! Если, однако, вы и захотите отвести его, то, может быть, не откажетесь послушать, как кит с рыбами разговаривает? Так вот, почему только тот не боится смерти, кто любит оставаться один? Именно любит: не только смеет, но и хочет. Ведь это, собственно, и значит, что τίς ἄνθρωπος выскользнул из ὁ ἄνθρωπος, как бабочка, выпорхнувшая из куколки, и ни за что не соглашается лезть обратно в темницу общего понятия. Был человек как все, отлично умещался в универсалиях, ему предназначенных, — и вдруг какая-то таинственная сила выталкивает его из привычного обиталища, даже не предупреждая заранее, куда она его направит. Поразительная вещь: декаденты всех веков, не исключая и нашего современника, Нитше, пытаются бороться с судьбой и предопределенным им жребием. Нитше, как и Плотин, делал отчаянные попытки, чтоб вернуть себе утраченное место в ὁ ἄνθρωπος'е. Но *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*\*. Выбора для человека нет. Раз он выпал из своего «вида» — обратно ему уже не вернуться. И вот послушайте показания каждого из таких τίς ἄνθρωπος'ов. Нитше рассказывает о вечном возвращении: он уже бесконечное число раз был на земле и еще бесконечно много раз вернется на землю. Плотин же всегда существовал в некоем едином и в восторженных словах вещает о том, что скоро — со смертью — он снова вернется туда, где был до рождения. Ясно, что оба говорят правду (хотя и делают утверждения, на наш взгляд, взаимно друг друга исключающие), — что Нитше суждена одна «метафизическая» судьба, Плотину другая. Так же ясно, что ожида-

<sup>1</sup> Обычное у Платона определение смерти, ср. Ph<aed>. 64c и Gorg. 524b.\*

ющие их превращения настолько различны, что никоим образом нельзя без крайней натяжки или, вернее, без умышленного нарушения основных правил классификации отнести их обоим к одному виду существ. И, конечно, менее всего можно их назвать  $\alpha\nu\theta\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ 'ами, если к  $\alpha\nu\theta\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ 'у мы отнесем, скажем, Геккеля, который определенно знает, что он произошел от обезьяны, — так определенно знает, что без всякого колебания считает утверждения Нитше и Плотина бессмысленным бредом. На этих примерах, я думаю, с достаточной наглядностью вскрывается основной порок рационалистического мышления, т. е. того мышления, которое *de facto* считается единственно возможным мышлением представителями всех философских систем — как бы в остальных отношениях они ни различались меж собой. Вот как говорит Спиноза в одном из своих писем (LXXIV): «ego non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam, si rogas, respondebo: eodem modo ac tu scis tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis; et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum».\* И всякий философ должен повторить вслед за Спинозой эти слова: «я не предполагаю, что выдумал лучшую философию, я знаю, что постиг истинную. И если ты меня спросишь, откуда я это знаю, я отвечу: оттуда же, откуда ты знаешь, что сумма углов треугольника равняется двум прямым. И что этого достаточно — не станет отрицать никто, у кого здоровый мозг». Спиноза только смелей, последовательней и откровенней других философов. Он же говорит: «ea enim omnia, quae clare et distincte intellegimus Dei idea (ut modo indicavimus) et natura nobis dictat, non quidem verbis, sed modo longe excellentiore et qui cum natura mentis optime convenit, ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se sine dubio expertus est»<sup>1</sup>.\* И, наконец, его же утверждение: «qui veram habet ideam simul scit se veram habere ideam nec de rei veritate potest dubitare» (Eth. II, XLIII).\* Повторяю и настойчиво подчеркиваю: приведенные утверждения Спинозы являются основными предпосылками мышления всех тех, кто предполагает, что каждый  $\tau\iota\varsigma$   $\alpha\nu\theta\rho\omega\tau\omicron\varsigma$  умещается в  $\theta$   $\alpha\nu\theta\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ 'е. А так как я до сих пор еще не встречал философа, который бы не исходил из этого предположения как из самоочевидной истины, то в этом смысле все филосо-

<sup>1</sup> Tract. theol. polit. I, 5.

фы оказываются Спинозистами. Все, в том числе и теологи — напр., бл. Августин. Единственным исключением — и то только на мгновение — является Тертуллиан, в своем знаменитом изречении, которое шокирует даже католических богословов, но которое заслуживает того, чтоб о нем как можно чаще вспоминать: «*crucifixus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile*»<sup>1</sup>. Кроме Тертуллиана, я не знаю в литературе никого, кто бы испытал хоть на мгновение такого рода просветление, дающее возможность освободиться от «велений разума». Все хотят на общем основании *gustare certitudinem intellectus*, всякий, у кого есть *vera idea, simul scit se veram habere ideam*, и знает это *потому* же, почему знает, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. Тут есть над чем призадуматься. Если я имею истинную идею о чем-либо, то я одновременно знаю, что имею истинную идею и не могу уже сомневаться в ней. Это, конечно, не простая тавтология: формулировки Спинозы очень осторожны и выдержанны. Спиноза в своей теореме хотел выявить то же, что и в отрывке из «Теолого-политического Трактата»: есть такое душевное состояние *certitudo*, которое наступает в связи с появлением у человека истинной идеи и которое, как полагающее предел всякого рода сомнениям, является свидетельством и результатом обретения единой для всех истины. Ясно, что всякий философ, ищущий единой истины, должен разделять мнение Спинозы — иначе он не был бы философом. Но вот от общих положений перейдем к частностям, иначе говоря, спросим себя, как применялась на деле теорема Спинозы. Лучший способ — обратиться к истинам, добытым самим Спинозой. Еще в своих *Cogitata metaphysica*, в параграфе, озаглавленном *Dari voluntatem\**, Спиноза останавливается на знаменитом вопросе о буридановом осле. Что было бы с голодным ослом, если бы пред ним в равном расстоянии лежали две совершенно одинаковые вязанки сена? И что, соответственно, было бы с человеком, если бы он оказался в положении буриданова осла? Спиноза без колебания отвечает: «*si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat*» (*Cogit.*

<sup>1</sup> De carne Christi V.



metaph. XII, 10)\*. Через несколько лет Спиноза в «Этике» снова наталкивается на тот же вопрос и дает на него ответ прямо противоположный: «dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit, quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aequae ab eo distant) fame et siti peribit»\*. Т. е., отбросив образы, в первом случае Спиноза утверждал ту истину, что воля свободна, во втором — что воля не свободна. Утверждал в обоих случаях с совершенной уверенностью и несомненно испытывал чувство, о котором он говорил, что «unusquisque, qui certitudinem gustavit, apud se sine dubio expertus est»\*. В чем же здесь дело? Если предикаты истины как таковой в равной степени усматриваются одним и тем же человеком, хотя и не одновременно (я говорю не одновременно, но вопрос может быть и шире поставлен) в связи с суждениями, взаимно друг друга исключающими, то могут ли они считаться исключительными предикатами истины, т. е. признаками, отделяющими ее от лжи. Либо есть у человека свобода воли, либо нет — и тем не менее Спиноза gustavit certitudinem как тогда, когда он принимал положительное, так и тогда, когда он принимал отрицательное решение по этому вопросу. И я полагаю, что unusquisque apud se sine dubio expertus est, что и с ним бывало — и не раз бывало то же, что и со Спинозой. Из этих случаев с необычайной очевидностью выясняется, что мы gustamus certitudinem\* вовсе не необходимо в связи с познанием истины, что переживание уверенности довлеет себе автономно, возникает и исчезает совершенно независимо от того, добыли ли мы истину или ложь, и даже без всякого отношения к тому, существует ли вообще какая-либо возможность добыть истину. Спиноза, как и всякий рационалист, т. е. человек, желающий во что бы то ни стало и какой угодно ценой постичь все существующее своими собственными силами, прибегнул к совершенно ненужному и незаконному обобщению. Конечно, каждый по своему опыту знает, что с утверждением, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым, связано certitudo. Но умозаключать отсюда, что всякое certitudo обуславливается отысканной истиной, нет никакого основания. Наш старый кит снова негодует и не хочет вести компанию с рыбами. Certitudo certitudini\* розь. Бывают точно такие уверенности, которые порождаются постижением истины, но бывают и такие,

которые рождаются совсем от других родителей. Можно вполне допустить и *generatio aequivoca*, самозарождение. И совсем нет никаких оснований отрицать возможности уверенности как благодатного дара небес, как *gratia* и именно *gratia gratis data* не в награду за заслуги, а по великому милосердию Божию — а то (*и это, по-моему, вернее всего*) и в наказание за наши грехи. Вот ведь простые люди, не менее, чем мы в своих истинах, уверены в том, что земля неподвижна, что солнце вокруг земли ходит и месяц по облакам плавает. Откуда у них *certitudo*, когда доподлинно известно, что они заблуждаются? И даже мы, ученые люди, любимся голубым сводом небес, хотя давно знаем, что никакого свода нет. Рационалист не считается с этим. Он хочет быть гордым и ничего не принимает — или делает вид, что не принимает, — даром: если у него есть уверенность, то только уверенность, им самим добытая. Оттого-то Декарт так настойчиво повторял, что Бог не может обманывать людей. Ему казалось, что Бог не может обманывать людей. Ему казалось, что если Бог обманывает людей, то уже все пропало. Но, во-первых, он фактически не прав. Бог обманывает людей; и в Библии об этом не раз повествуется, да и мы своими глазами убеждаемся в этом на каждом шагу, хотя бы на вышеприведенных примерах о солнце, земле, небе. Если бы Бог иначе устроил наше зрение, нам бы вовсе не нужно было тысячелетия ждать Коперника, чтоб отказаться от иллюзии геоцентрического понимания. Но Бог хотел, по-видимому, чтоб мы любовались солнцем и небом, и нисколько не боялся покрыть истину красотой. Это человеку нельзя обманывать, а Богу можно — п <отому> ч <то> Ему все можно. Рационалисты не хотят допускать Бога-децептора, потому что они и Богу не очень-то доверяют. Им хочется свой собственный разум сделать божественным и всепроникающим. Т. е. даже и этого на деле нет. На деле они гораздо скромнее. С них вполне достаточно, если они думают, что их разум божественен. Потому-то их никогда не смущает то обстоятельство, что божественные разумы так многочисленны. Они это просто игнорируют. Каждый самоуверенно твердит: я прав, я в истине, точно он глух от рождения и совсем никогда не слышит, что его сосед не своим голосом выкрикивает такое же «я прав, я в истине», хотя его истина совсем иная. Ясно, что тут до истины никому нет дела, что вопрос тут о совсем других

благах, что и на этот раз, как всегда, человек остается таким же грубым эгоистом, каким он был в доисторические времена каменного и бронзового периода...

Потому-то, в противоположность Шеллингу и Гегелю, нужно сказать, что человек начинает философствовать не тогда, когда он постигает, что абсолютно идеальное есть тоже и абсолютно реальное или что все — едино, а тогда, когда он такого рода постижения выталкивает за порог сознания. Гораздо были ближе к истине Платон и Аристотель с их διὰ τὸ θαυμάζειν\* и еще ближе Шопенгауэр с его утверждением, что мир — есть мое представление. Только почувствовав (διὰ τὸ θαυμάζειν), что знакомый нам мир есть только «представление», и что certitudo возможно лишь во сне, и что чем прочнее certitudo, тем глубже и непробудней сон, — мы можем иметь надежду на пробуждение. Пока мы «знаем», пока мы «понимаем» — мы спим, и тем крепче спим, чем «яснее и отчетливее», чем аподиктичнее наши суждения. Это должны постичь люди — если им суждено на земле пробудиться. Но, кажется, не суждено — во всяком случае, суждено очень немногим — да и то только наполовину. Большинству же приходится умереть во сне, как во сне они и жили. Итак, начало философии есть θαῦμα — но такая θαῦμα, которая никогда не приводит к ἀθαύμαστα, философскому идеалу Демокрита.\*

## 9

Музыка и призраки. Достоевский начал с ужаса, рассказав в «Записках из подполья» о своих последних муках и унижениях, а кончил «Братьями Карамазовыми» и пророчествами в «Дневнике писателя». Толстой же, наоборот, начал с «Детства и отрочества» и «Войны и мира», а кончил «Смертью Ивана Ильича», «Хозяином и работником», «Отцом Сергием» и т. д. Habent sua fata не только libelli, но и homines\*.

Какова же задача философии — исследовать ли смысл целого и искать во что бы то ни стало законченной теодицеи, по образцу Лейбница и других прославленных мудрецов, или выслеживать до конца судьбы отдельных людей, иными словами — задавать такие вопросы, которые исключают всякую возможность каких-либо осмысленных ответов?

Многие замечательные люди думали — да разве кто-нибудь может хотеть думать иначе? — что последняя цель земной жизни человека в том, чтоб достигнуть такого состояния, когда можно провозгласить Осанну всему мирозданию. Так что Достоевский, если принимать à la lettre его последние «идеи», уже здесь получил награду свою. А Толстой не получил!..

И этим кончается тяжба между двумя великими писателями? Или, может быть, и тяжбы никакой нет?

Это только в нашем ограниченном представлении все тягаются со всеми: *bellum omnium contra omnes\**, и не только за материальные, но и за духовные права. Вот вопрос, который почему-то тщательно обходится философией, — а меж тем с него бы, казалось, нужно и начинать; им бы и кончать. Отчего Толстой не дошел до Осанны, а Достоевский дошел? Самый естественный ответ: что-то Толстому помешало. Иными словами, у Достоевского был какой-то скрытый источник, для Толстого оказавшийся недоступным. Ведь Достоевский получил награду свою. Наверное получил? Или только люди думают, что он получил, а он не получил ничего? И потом, опять, почему одни люди получают, а другие не получают?

Лучшие и самые крупные произведения Достоевского — «Подросток», «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы» — были написаны им за последние 10, 12 лет его жизни, когда ему перевалило за 50 лет. Толстой же после 50 лет уже крупных вещей не писал совсем. «Война и мир», «Анна Каренина» появились в печати, когда Толстому шел и кончался пятый десяток.

Т. е. и в последние тридцать лет своей жизни Толстой писал вещи необыкновенные, но все небольшие, если не считать «Воскресения», которое мне кажется случайным анахронизмом, как бы отголоском первого периода его творчества. После «Анны Карениной», в которой Толстой все еще стремится иметь вид человека, уже получившего свою награду, идет ряд небольших произведений, смысл которых именно в том, что награды он никакой не получил и не заслужил. Почему же Достоевский так спешил с Осанной, а у Толстого Осанны не слышно?

Зачем же мог я произнести Аминь?  
Я так нуждался в милосердии Бога —  
Аминь же замер на моих устах\*.

У Шекспира так говорит преступник — цареубийца Макбет. Когда читаешь последние произведения Толстого, невольно слышишь слова Макбета. Иван Ильич, Позднышев, Брехунов — все в ужасе от того, что аминь замирает на их устах. И отец Сергей, который мог гордиться тем, что Европа, неверующая Европа, знала его и чтит его, испытывает то же чувство души, умершей без покаяния и прощения грехов. Достоевский же, выпуская роман за романом, все громче и торжественнее провозглашает Осанну и все злее и беспощаднее топчет ногами людей, не умеющих вторить ему. Я назвал здесь Толстого и Достоевского. Если угодно вторую пару — я назову Шиллера и Шекспира. Шиллер был великим мастером торжественных речей. У нас высказано было мнение, что именно у Шиллера Достоевский обучился этому искусству. И доля правды в этом есть: хотя Достоевский необычайно высоко ценил Пушкина, но в Пушкине как раз не было того, что нужно для учительства, и за пророческим пафосом, без которого нельзя было писать многого из того, что писал Достоевский, приходилось обращаться к Шиллеру...

И вот я в третий раз предлагаю свой вопрос: отчего одним людям дано провозглашать Осанну, у других же торжественные последние слова замирают на устах?

Я исхожу из предположения, что и Достоевский и Шиллер не только произносили устами Осанну — но и испытывали те чувства, которые это слово вызывает. Предполагаю, не имея на то никаких оснований. Чужая душа — потемки. Очень может случиться, что человек, выкрикивая восторженные слова, только повторяет то, что слышал от других, подобно тому как бывает и обратное: иной раз человек напускает на себя мрачность, хотя в каждом его движении и даже на лице чувствуется плохо или хорошо скрытая радость и даже торжество.

Возьмите хотя бы Шопенгауэра: кажется, в философской литературе мы не найдем никого, кто бы так настойчиво и упорно доказывал бессцельность и бессмысленность нашей жизни, но, с другой стороны, я затрудняюсь назвать философа, который бы умел так заманчиво соблазнять людей таинственной прелестью доступных и недоступных нам миров. Мне кажется, что в этом смысле он мало кем превзойден. Точно так же и его ученик, впоследствии идейный противник — Нитше, официально про-

возглашал себя оптимистом. Но в его писаниях затаено столько ужаса, горечи и муки, что если бы люди были способны сквозь печатные строки добираться до того, что переживал автор, то, вероятно, пришлось бы под страхом тяжчайших наказаний запретить распространение его сочинений. Но сейчас меня занимает не этот чисто психологический вопрос. Я не собираюсь делиться с читателем своими соображениями о смысле и значении тех или иных философских и литературных произведений. Пусть Шопенгауэр прославлял мир, а Нитше проклинал, или пусть будет наоборот — но факт несомненный, что одним людям дано понять и благословить жизнь уже здесь, на земле, а другим — не дано. Ведь можно было бы не только о писателях говорить или вообще о людях на виду. Мне приходится называть прославившиеся имена только потому, что они всем известны. Но ведь среди людей, о которых никто никогда не слышал, которые не только в Риме, но и в деревне никогда не были ни первыми, ни вторыми, — есть такие, которые легко и свободно произносят Осанну, и есть такие, у которых уста разжимаются лишь затем, чтоб жаловаться на невозможность произнести это слово. И мне представляется, что эти две категории людей часто по своему внешнему виду и даже по земным, видимым судьбам мало чем одна от другой отличающиеся и потому для непосвященных представляющиеся искусственно отделенными, никоим образом не должны быть смешиваемы меж собой. Искусственность этого деления — только кажущаяся. На самом деле гораздо меньше смысла имеют принятые и привычные для всех деления. Скажем, всякий понимает, что можно делить людей по категориям сообразно их принадлежности к национальности, к церкви, сословию и т. д. Причем полагают, что такие эмпирические и осязаемые, а потому легко проводимые деления касаются самой сущности людей, так что им охотно придают даже сверхэмпирическое значение. Например, когда речь идет о национальности — о французах, англичанах, испанцах и т. д. Кажется, что французам дано общаться и быть вместе не только здесь на земле, но и в мире интеллигибельном. (Терпеть не могу это глупое слово, но, по разным причинам, не хочу называть другого.) Так что метафизики находят возможным говорить даже о «душе» Франции, Италии и т. п. И те, которые так говорят, совершенно уверены, что они углу-

бляют человеческое познание, что из области позитивной они перелетают в область метафизическую. А меж тем что может быть поверхностней этого взгляда!

Ведь идея души нации — чистейший и грубейший позитивизм\*. Что и говорить — на земле каждый народ, конечно, представляет из себя некоторое единство, связанное и общими интересами, и общей историей, и языком и т. д. Но на земле и табун лошадей, и стадо коров — тоже связаны общими интересами и общей жизнью и всякими другими общностями. Надеюсь, однако, что мы не найдем ни одного столь убогого метафизика, даже среди наших современников, так блещущих своей убогостью, который бы счел нужным прищипоривать свою бедную фантазию до тех пор, пока она не «увидела» бы душу сенькинского табуна или покровского стада. Т. е., пожалуй, кой-кто не прочь был бы увидеть даже в табуне или стаде душу — до такой степени никто сейчас не умеет видеть ничего, кроме того, что было уже раньше показано, — да эстетика не позволяет: душа табуна для метафизики звучит недостаточно возвышенно. Нужно, чтобы по крайней мере о душе Испании шла речь. Но, право же, — душа Испании — это такой же эмпиризм, как и душа табуна лошадей или даже стада свиней. Сущность ведь не в том, что Испания прекрасная страна и что у испанцев — великая история, меж тем как лошади — это только лошади, а свиньи — только свиньи. Сущность в том, что метафизика гораздо своеобразней, капризнее и фантастичнее, чем этого хотелось бы современному уму, который только делает вид, что он вырывается из привычных и милых ему оков позитивизма.

Метафизика никак не может быть прилажена к видимой действительности. У нас, на земле, и в самом деле француз ближе всего французу, англичанин — англичанину. На одном языке разговаривают, дерутся в рядах одной армии, охранены одними пошлинами, вместе приобретают и вместе теряют и т. д. Но в потустороннем мире нет таможенных застав, нет армий, нет дорогих и дешевых продуктов, там «общность интересов», которую мы здесь привыкли считать первоосновой бытия, чем-то вечным и неизменным, — представляется только бессмысленным соединением лишенных значения слов... Там даже и язык, «слово», по всем видимостям, ни к чему. Там ведь души ходят не только без платья, но и без тел, и, чтоб со-

общаться меж собой, им нет надобности прибегать к словам: посмотрит одна на другую и сразу все поймет. Так что француз не только англичанина, но и китайца насквозь видит или даже дикаря с неизвестного нам доселе острова, если такие еще есть на земле. Я, например, представляю себе, что Моцарт и Бетховен в ином мире сейчас беседуют вовсе не со *своими* соотечественниками, Бисмарком и Мольтке, с которым <и> им полагается быть составными элементами души Германии.

Если бы я мог вообразить себе войну душ на небесах, мне было бы совершенно ясно, что Моцарт и Бетховен палят невидимым и бесшумным огнем по бесплотным Бисмарку и Мольтке. И первым помогают Мюссе, Шенье, Бодлер и Верлен, а вместе с Бисмарком в одних рядах дерется Наполеон со своими маршалами. И во всяком случае — Моцарт никак не усидел бы в одной душе не то что с Бисмарком, но, пожалуй, даже и с Кантом: и скучно, и тошно стало бы.

Не думайте, однако, что я возражаю здесь против соборности, о которой сейчас так много говорят, или против средневекового реализма. Если я когда-либо возражал против соборности или реализма\* — то лишь против тех определений, которые дает этим понятиям современная философия, желающая во что бы то ни стало быть строгой наукой. Либо соборность, либо индивидуализм, либо реализм, либо номинализм. И если реализм — то реализм уже готовый, соответственно сложившимся уже общим понятиям, а если соборность — то тоже готовая, соответственно исторически образовавшимся общественным группам.

Все это в самом деле вздор — выдумки бедной и тяжелой на подъем фантазии. Соборность нисколько не враждует с индивидуализмом, реализм отлично уживается с номинализмом. А главное — пусть люди не надеются, что им так легко удастся распутать гордиев узел действительности. Не так уж просто от эмпирической видимости перейти к метафизическим сущностям. У нас есть Испания или Дания, стало быть, есть душа Испании или душа Дании, у нас есть львы, стало быть, есть идея льва. Не тут-то было! Есть, допустим, соборные души — но о них не догадаешься так сразу. Есть душа музыканта, пьяницы, девственницы, монаха, морфиниста и т. п. И то, не думайте, что метафизическая душа вобрала в себя все эмпи-



рические души, отвечающие известным признакам. Как раз может случиться, что в душу музыканта попали Бернар Клервоский и Фидий, а Цезарь Борджиа вместе с Нероном живут в душе монаха, в душе же алкоголиков или морфинистов обитают люди, никогда водки в рот не бравшие и о морфии даже не слыжавшие и во всяком случае его не употреблявшие, — скажем, Достоевский или Гораций, воспевавший *aurea mediocritas*, деревенский стол и т. д. По пути от индивидуального существования к соборному душа испытывает такие превращения, которые и самого Овидия поразили бы. Это всегда нужно помнить и не обольщаться ложной и суетной надеждой, что в метафизическом мире все обстоит так просто, как того хотелось бы людям, привыкшим при посредстве научных методов упрощать даже нашу эмпирическую действительность...

Но, если метафизики устали слушать рассуждения об мире интеллигибельном, можно кой-что припомнить и о здешнем, более знакомом и «естественном» мире. В средние века народы, как и сейчас, говорили на разных языках. Но в средние века для людей образованных существовал один общий язык, латинский, и тогда люди о возвышенных предметах даже думали по-латыни. Тогда ныне существующие преграды не казались и не были столь непреодолимыми. И книги, которые тогда читались и служили источниками и мудрости и жизненного пафоса, были для всех народов одинаковыми. Конечно, и тогда было немало споров и разногласий между людьми — но в то время как народы и тогда уже определялись по тем признакам, что и сейчас, души людей ученых витали как бы над теми народами, к которым они принадлежали по своему земному происхождению. И французы, и англичане, и итальянцы делились на томистов и скотистов. Номиналисты и реалисты странствовали по всей Европе. Принадлежность к тому или иному ордену считалась для человека более определяющим признаком, чем его национальность. И казалось, что если говорить уже о соборной, метафизической душе, то скорее всего можно было бы назвать душу доминиканскою или францисканскою. Т. е. людей связывала в единство субстанции не случайность происхождения, а общность поставленных задач и стремлений. Я, впрочем, думаю, что если бы метафизики не так боялись утратить свою связь с видимыми и осязаемыми

ценностями этого мира, то они отвергли бы томистские, скотистские, францисканские и доминиканские души: от всей этой номенклатуры слишком сильно пахнет еще — *sit venia verbo* — не землей даже, а кухней земли, кухонным угаром и даже противным потом человеческого тела. Метафизикам следует быть смелее, много смелее и попробовать существовать за свой страх, отказавшись от выработанных здравым смыслом и историей ценностей и готовых категорий. Чтоб приободрить их, сошлюсь на знаменитого философа — и притом из древних.

Я говорю о Плотине, которого сейчас так охотно хвалят и так часто приводят даже те, которые не примут всерьез ни одной строчки из его писаний. «Что, — спрашивает он, — из человеческих вещей было бы так значительно, что не возбуждало бы презрения в человеке, вознесшемся к тому, что над всем этим, и кто не привязан ни к чему, что находится здесь, долу?»\* Пока, как видите, утверждение, которое не редкость встретить у философа — кто уже не говорил о бренности земных благ? Интересно и поразительно не это общее положение, которое, как и всякое общее положение, оказывается, в последнем счете, безответственным: сказал — и пошел дальше. И в самом деле, ведь весь вопрос в том, что разумеет под «высшим» и что под «земными благами». Нет ничего легче, как подставить в общую формулу, соответственно обстоятельствам, те или иные величины. Захочешь — назовешь высшим даже богатство и могущество — разве вы не знаете, что можно «бескорыстно» служить богатству и могуществу, и не богатству и могуществу своей страны или своего народа, а даже своему собственному? Наполеон считал себя служителем великой идеи, и даже Брехунов у Толстого с благоговением относится к своему призванию. Оригинальность и дерзновение Плотина не в том, что он принял общую формулу, в своей общности пустую и бессодержательную, а в том, каким содержанием он ее наполнил. «Ибо, — продолжает он, — тот, кто не придает значения земным благам, каковы бы они ни были — будут ли то царства и владычества над царствами и народами, основание колоний и городов,.. почему этот (человек) станет придавать значение потере самостоятельности и разрушению собственного отечества?»\* Тут, вы слышите, пошел уже совсем другой разговор. Я не удивился бы,

\* En <n>. I, 6, 7.

если бы даже горячий поклонник Плотина по поводу приведенной цитаты воскликнул, что от такой возвышенности до самой обыкновенной низости только один шаг. Я думаю, что в момент, когда отечеству грозила бы настоящая опасность, за такие возвышенные речи не похвалили бы: не посмотрели бы, что говорит философ, которого ждет бессмертие.

Такова разница между общими идеями и их осуществлением. Но Плотин говорит невозмутимо и уверенно, как человек, у которого есть истина, и притом истина единая, вечная, для всех разумных существ обязательная. «Если он увидит в этом (т. е. в гибели отечества) великое зло или даже вообще зло — смешон он будет со своим учением и нисколько не добродетелен, раз он дерево, камни и — клянусь Зевсом — смерти смертных почитает за нечто значительное, он, для которого должно быть несомненным, что смерть лучше, чем жизнь в теле».\* Не думайте, что вы запугаете Плотина угрозами — разве страшны угрозы тому, кто убежден, что смерть лучше, чем наша жизнь в теле? Он не только останется при своем мнении, он, несмотря на угрозы, пред лицом какой угодно опасности будет провозглашать свои убеждения.

«Прекрасное не уступает тому, что у обыкновенных людей называется страшным. Не с опущенными руками нужно принимать удары судьбы, но нужно стоять и защищаться, как стоят могучие атлеты, памятуя, что они (удары) невыносимы только для одной породы людей, а для другой выносимы и кажутся не страшными, а только пугающими детей».\* Вот как рассуждает философ. Он совершенно не хочет считаться с «реальными нуждами», с тем, что считается «реальными нуждами» у людей. Он презирает даже святыни и дерзновенно посягает на храмы. Он говорит свое, и для него то, что есть, кажется несуществующим, существует же только то, чего, в обыкновенном представлении, совсем и нет. Если он отвергает то, что людям кажется самым дорогим, — то неужели он остановится пред привычными категориями мышления? Если последняя или, во всяком случае, предпоследняя истина для него: смерть лучше, чем жизнь в этом теле, — то что устоит против разрушительных устремлений его души? Быть может, это самый тревожный и вместе соблазнительный вопрос из всех вопросов, которые когда-либо восставали пред философами.\* Мы возвращаемся к тому,

о чем говорили вначале: когда дано философу остановиться и провозгласить Осанну? Или, может быть, так спросить: что происходит с философом в момент, когда он провозглашает Осанну? И можно ли быть уверенным, что, провозгласивши однажды Осанну, — он так уже и умрет со славословием на устах?

Я предложу вам опять послушать Плотина. Ведь это последний из великих греческих философов, и ему было труднее, чем кому-либо из его предшественников, жить на свете. В его время языческие боги уже доживали свои последние дни; приходилось, волей-неволей, обходиться своими человеческими средствами. Приходилось слабыми, смертными руками оживлять тех, которые сами были источниками всей жизни. Кому возглашать Осанну, когда ясно было, что и боги дряхлеют и живут хоть и дольше, чем люди, но не много лучше? «'Αναβατέον οὖν πᾶσιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή. Εἴ τις οὖν εἶδεν αἰτὸ, οἶδεν ὃ λέγω. ὅπως καλόν» \*. Так торжественно и сильно начинает свою речь великий философ, видевший своими глазами дряхлеющих и умирающих богов и не пожелавший смириться духом и потерять зеру даже при таком ужасном зрелище. «Снова должны мы подняться к добру, к которому стремится всякая душа. Если кто его когда-либо видел, тот знает, что я говорю, когда утверждаю, что оно прекрасно... Кто видит его, какую любовь он почувствует, какое влечение, стремясь соединиться с ним, какой подъем радости! Ибо и тот, кто не видел добра, все же стремится к доброму, как к божественному. Но кто видел, тот дивится его красоте, тот исполняется радостным изумлением, страхом, который его не терзает, тот любит его истинной любовью и пылкой страстью, тот смеется над всякой другой любовью и презирает то, что прежде считал прекрасным. Это испытывают те, которым дано было видеть богов или демонов и которые не признают уже красоты (видимых) тел. Это испытает тот, кто увидит прекрасное само в себе, в его исключительной чистоте, без всякой телесной оболочки, не привязанным, чтоб сохранить чистоту, ни к какому месту ни земли, ни неба. Ибо таковое (т. е. ограниченное местом) — все есть производное и смешанное, не первоначальное, а от первоначального отошедшее. Но, кто видит то, что открывает движение всех остальных вещей, которое, покоясь в себе, сообщает другим от себя, но ничего в себя не принимает,

кто останавливается при виде Его и воспринимает Его, уподобляясь Ему, — какая красота тому еще будет нужна? Это ведь и есть то исконно прекрасное, которое Его любящих делает прекрасными и достойными любви. Цель величайшей и последней борьбы душ, всякого труда и напряжения — не остаться непричастным прекраснейшего созерцания, — и блажен тот, кто достиг, кто сподобился блаженного лицезрения, и жалок тот, кому это не дано было. Ибо не тот жалок, кто был лишен возможности видеть красивые краски и тела, кто не достиг власти, почестей, царского венца, — но тот жалок, кому не удалось достичь этого Единого, ради достижения которого можно отказаться от всех венцов и царств, от всей земли, от моря и от неба, чтоб, с презрением покинув все земное, отдаться всецело Его созерцанию». Так говорит — не говорит, а поет великий мудрец умиравшего эллинского мира. Во всемирной литературе вы найдете не много страниц, исполненных такого неподдельного и могучего вдохновения. Даже сам божественный Платон не часто подымается до такого пафоса<sup>1\*</sup> — и разве в Псалмах вы найдете равноценные настроения. Мне кажется, что вряд ли встретится человек, который в ответ на эти дивные строки не грянет: Осанна, благословен грядущий во имя Господне!

Но и тут начинается самая большая трудность — ей же нужно посмотреть прямо в глаза.

Я спрашиваю, какое отношение к философии имеет все, о чем нам поведал Плотин? Есть ли это еще философия, или Плотин, не давая себе в том отчета, на крыльях экстаза перелетел из области одного знания в область другого, на первое совсем и не похожего? Что такое философия? Спросите современного ученого.

Он говорит — я взял первого попавшегося, но, к счастью, попался платоник — «философия есть наука об истинных началах, об источниках, о  $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ »\*. Но — разве то, что рассказывает Плотин, хоть сколько-нибудь походит на науку? Сам Плотин, давая определение философии, вовсе и не считает обязательным называть ее наукой:  $\tau\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\nu\ \eta\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha;\ \tau\acute{o}\ \tau\iota\zeta\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ <sup>2</sup>.

«Что такое философия? Самое ценное». Кто прав — платоник Гуссерль или платоник Плотин? Ведь ес-

<sup>1</sup> Ср. Платоновский «Пир» 211d и след.

<sup>2</sup> Епп. I, 3, 5.\*

ли прав Плотин, если философия есть самое ценное и если то, что мы привели из Плотина, есть философия (а вытравить это из Плотина — значит вытравить из него его душу), — то по какому праву мы изгоняем из области философии Моцарта и Бетховена, Пушкина и Лермонтова, по какому праву Платон изгонял поэта из государства, и не пришлось ли бы Платону самому первому уйти из того государства, которое отказало бы в правах гражданства поэтам?

И — говорить, так говорить все: я приведу сейчас всем, конечно, известный отрывок из лермонтовского «Демона», который может пойти в pendant к платиновской песне и который особенно уместно припомнить, когда речь идет о философии как τὸ τιμιώτατον:

Лишь только я тебя увидел —  
И тайно вдруг возненавидел  
Бессмертие и власть мою.  
Я позавидовал невольню  
Неполной радости земной;  
Не жить, как ты, мне стало больно,  
И страшно — розно жить с тобой.

Думаю, нет надобности еще выписывать из речей лермонтовского Демона. Лучше было бы, если б можно было рассказать словами музыку Моцарта и Бетховена. Кто знает ее — пусть вспомнит. Пока главное, что бессмертный дух, тот демон, о котором и Плотин так часто и много говорит, вдруг *невольню* позавидовал *неполной* земной радости, и самым ценным, τὸ τιμιώτατον для него стала неполная земная радость, и ей он, сын облаков и неба, отвернувшись от предложенной ему полноты бытия, посвящает такие же страстные и прекрасные гимны, какие Плотин расточает своему Единому. И вот я спрашиваю — что же оправдывает Плотина? Почему он с такой уверенностью утверждает, что его «красота» есть единственно достойная? Он за нее готов отдать царства, венцы, моря и небеса?! Демон от него не отстанет — и он отдает венцы, и царства, и власть, равную которой ни один смертный на земле еще никогда не имел. Ему не жаль и бессмертия своего — и его он отдаст в придачу ко всем благам, которые так смело бросает на чашу весов греческий мудрец...

Тут вы, конечно, вспомните определение Гуссерля: философия есть наука... Стало быть, скажете вы, сила

Плотина не в пафосе приведенных слов, а в положительных доказательствах, отысканных им в пользу своих утверждений и изложенных в других местах его сочинений. Ну что ж? Наука — так наука. Сбавим тона и посмотрим его доказательства: точно ли они прибавляют что-либо к силе и законности его утверждений. Не наоборот ли, не пытаются ли сами доказательства тем божественным напитком, который с такой щедростью предлагает нам философ?

Для порядка сперва выслушаем суждения самого Плотина о доказательствах. У него по этому вопросу, как и по многим другим, нет, конечно, единства и выдержанности мнений: как известно, привилегия гениальных людей — не скрывать свои противоречия и даже безнаказанно выставлять их напоказ. Так, в одном месте Плотин утверждает: δεῖ δὲ πειθῶ ἐπαγεῖν τῷ λόγῳ μὴ μένοντας ἐπὶ τῆς βίας, т. е. за доказательствами должно следовать убеждение, ибо не должно ограничиваться средствами насильственного принуждения\*. Доказательства приравниваются к механической силе, и последней инстанцией оказывается очаровательное πειθῶ. Но в другом месте Плотин явно недоволен склонностью человека придавать слишком большое значение πειθῶ: καὶ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῶ ἢ δὲ πειθῶ ἐν ψυχῇ. Ζητοῦμεν δὴ, ὡς ἔοικεν ἡμεῖς πεισθῆναι μᾶλλον ἢ νῶ καθαρῶ θεᾶσθαι τὸ ἀληθές<sup>1</sup>. Т. е.: «в разуме — необходимость, в душе — убеждение; по-видимому, мы больше стремимся быть убежденными, чем созерцать чистым разумом истину»\*. Второе утверждение не мирится с первым. Во втором прославляется столь милая грекам «необходимость», без которой ни их разум, ни их λόγος никогда не умели и не хотели существовать. Плотин, как верный ученик Платона, не мог не думать, что ему дано νῶ καθαρῶ θεᾶσθαι τὸ ἀληθές. Платон учил, что размышление есть беседа души с собой. Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταύτων. Πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια<sup>2</sup>, т. е.: «разве мышление и речь не одно и то же — только что мы дали название мышления беседе, которую без звуков ведет душа с собой внутри себя?» Платон, а за ним Плотин, хотел, чтоб размышление было бы беседой души с собой и ничем бы не

<sup>1</sup> Enn. V, 3, 6.

<sup>2</sup> Soph. 263e\*.

отличалось от собеседования одного человека с другим, кроме того, что оно происходит внутри души и беззвучно. Размышление должно происходить посредством слов, так же как и беседа, только слов неслышных. Раз есть слово, слова, то будет и ἀνάγκη, и та спасительная диалектика\*, которая одна может помочь человеку отыскать вечную и неизблемую истину.

Вслед за Платоном и все остальные философы привыкли думать, что источником мудрости нужно почитать диалектику, и Гуссерль формально имеет все права называть предлагаемое им определение философии платоновским и считать себя платоником. Это, однако, не может помешать нам поставить и рассмотреть свой вопрос: что является источником философии — очаровательное ли πειθῶ или λόγος, родной брат ἀνάγκη и даже грубой βία? Во избежание недоразумений скажу вперед, что, ставя этот вопрос, я вовсе не думаю, что философу непременно нужно выбирать между тем или иным решением. Я очень далек от того, чтоб отвергать значение λόγος'a, ἀνάγκη или даже βία и выросшей из них диалектики. Для меня очевидно, что без них никак не обойтись, и если Платон и Плотин так восхваляли их, то у них для этого были очень серьезные основания. Существенно, однако, не то. Ведь и в обыкновенной жизни, не только в философии, людям приходится пользоваться речью, применяться к необходимости, и даже самому Аполлону понадобилось однажды бросить лиру и взять в руки палку. Но почему древние, а за ними и новые философы решили, что мудрости следует опираться на то же, чем держится здравый смысл?

Почему стали они оспаривать у здравого смысла его законнейшие права? Платону, по-моему, никак нельзя было пускать в ход тот метод рассуждения, которым он обыкновенно побеждал своих противников. Как известно, он всегда начинал свои рассуждения с рассмотрения самых будничных, обыденных, доступных чувствам вещей. Говорил об искусстве плотников, поваров, врачей и т. п. — и, исходя из определения этих искусств, подбирался к решению вопросов чисто философских. Но такой прием, повторяю, должен считаться для Платона безусловно недопустимым. Может, он и прав, даже наверное прав, что врач отличается от повара тем, что знает, что полезно телу, а потому дает указания, полезные для здоровья, повар же знает только, что телу приятно, и потому



может повредить здоровью. Это рассуждение основано на здравом смысле, и оспаривать его не станет никто. Но заключать отсюда, что философия должна так же заботиться о пользе души, как врач заботится о пользе тела, — никак нельзя: ибо нужды тела сами по себе, а нужды души сами по себе. Может быть, и в самом деле *κολακεία*, лесть телу — тело губит, а лесть душе — душу спасает. А может быть, что лесть вообще не оказывает никакого влияния на душу.\*

Во всяком случае, вопросы о душе должны рассматриваться совершенно независимо и никоим образом не могут разрешаться по аналогии с вопросами медицины или поваренного искусства.

Если же Платон вслед за Сократом допускает такую колоссальную методологическую ошибку — то это объясняется, по-видимому, только тем, что он так же боится за человеческую душу, как врач за человеческое тело. Его неотступно преследует мысль: а что если дурное обращение с душой может иметь те же последствия, что и дурное обращение с телом?! Нужно найти медицину души!

Чем дальше в лес, тем больше дров. Если признать, что душе так же, как и телу, грозят опасности и даже гибель, то естественно предположить, что гигиена души есть такое же средство предохранить душу от уродства, как и гигиена тела есть средство предотвратить тело от преждевременного разложения. И следующий вывод, столь же законный, как и предыдущие, с формальной стороны, но столь же, конечно, порочный в своем существе: если принцип гигиены тела есть умеренность во всем, то и душа должна больше всего бояться переходить за известные пределы: *μηδὲν ἄγαν* — ничего слишком. Дальнейших выводов мы уже касаться не будем: с нас достаточно и приведенных. Сопоставим их с утверждением Плотина, что «смерть лучше, чем жизнь в этом теле». И напомним, что это утверждение не случайно вырвалось у него, а проходит красной нитью через все его сочинения<sup>1</sup>. И еще напомним, что эта же мысль вдохновляла уже и Платона, который в «Федоне» учит, что задача философа *ἀποθνήσκειν καὶ τεθνᾶναι* — умирание и смерть<sup>2</sup>, или в «Теэтете» говорит *πειράσθαι χρῆ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα*<sup>3</sup>, т. е. что нужно стараться как можно

<sup>1</sup> См. *Enn.* III, 2, 15\*.

<sup>2</sup> *Ph.* 64a.

<sup>3</sup> *Theat.* 176a.\*

скорее уйги отсюда туда. Но если все это верно — а Платона и Плотина без тех идей вовсе и нельзя себе представить, — то как мог утверждать Платон, что медицина и ее принципы должны служить образцами для философии? Ведь ясно как день, что медицина есть злейший враг философии. Она оберегает и укрепляет тело — то тело, разрушить и вырваться из которого есть заветнейшая цель души!

Так что если уже глядеть на медицину и изучать ее, то разве только с тем, чтоб выяснить себе, насколько она может вредить или мешать душе в ее главных задачах. И естественным союзником философа будет, конечно, не врач, а повар, не медицина, а поварское искусство с его столь ненавистной Платону *κολλακεία*.

Я остановился на этих рассуждениях Платона о *κολλακεία* потому лишь, что они всегда незримо присутствуют и в аргументации Плотина. Мне представляется, что если добраться до того, что слывет в философии под именем *ρίζωματα πάντων*, то мы у каждого почти философа в последнем счете натолкнемся на противопоставление врача повару. Таково влияние Платона — или тут не в Платоне дело? Я надеюсь, что мне еще придется поговорить на <э> ту тему при случае обстоятельно. Теперь же перейдем к собственной аргументации Плотина. Конечно, я не могу здесь исчерпать все его «доказательства» — но в том ведь и нужды нет. Сейчас важно только выяснить, почему душа стремится к тому прекрасному, о котором так вдохновенно рассказал нам философ. «Природа разума и сущего, — говорит Плотин<sup>1</sup>, — есть истинный и первоначальный мир, не распадающийся в пространственном протяжении, не ослабленный разделением, не несовершенный сам через свои части, так как каждая часть не оторвана от своего целого; ему свойственна вся жизнь и все мышление, живущие и мыслящие одновременно в едином; в нем часть являет целое и все находится в полном согласии с собой, одно от другого не отделено и не становится в своей самости ему чуждым. А потому никто никому не делает несправедливости и не противоречит. Будучи везде единым и совершенным, он остается в полном покое и не знает инобытия». Несомненно, это уже «доказательство» — Плотин стремится *νῶ καθαρῶ θεᾶσθαι τὸ ἀληθές*\*. Но точно ли тут есть та необходимость, на при-

<sup>1</sup> Enn. III, 2, 1\*.

нудительной силе которой держится всякое доказательство? Точно ли для того, чтобы в мире не было розни и несправедливости, нужно, чтобы мир был единым? И не может ли несправедливость быть устранена иным способом, — а что до розни, то если она и останется, то ведь это уже не такая беда? И, во всяком случае, переделывать мир для того, чтобы устранить рознь, — не слишком ли уже героическая и даже немного, в своей решительности, смешная мера? Устранишь рознь, а с нею вместе устранишь и многое такое, что лучше всякого согласия и гармонии. И затем, выходит, что у Плотина, как и у многих других философов, источником мудрости — вечной и неизменной — является потребность, может, и преходящая, вытравить из жизни те элементы, которые являются особенно тягостными и мучительными, а потому неприемлемыми. Потребность, конечно, понятная и законная. Непонятно только, почему прибегает он к таким приемам борьбы. Разве, спрошу еще раз, он уже перепробовал все другие и, убедившись, что они не годятся, стал перекраивать мир? Нет, он далеко не перепробовал еще всего — и не только он один. Если собрать вместе работу всех философов всего мира — как бесконечно далеко еще до того, чтоб люди вправе были бы предполагать, что они уже испытали все, что можно было испытать! И ведь, право, нам вовсе и не нужно думать, что мы уже все испробовали: оттого-то всякое последнее слово кажется гораздо несправедливее всех тех несправедливостей, из-за которых Плотин уходил из эмпирического мира в мир интеллигибельный. Плотин продолжает: «из того истинного и единого мира получил свое существование и этот не-единый истинный. В самом деле — он множествен и разделен на множество, так что одна часть его отделена от другой пространством и чужда ей; в нем царствует не одна дружба, но и вражда; в силу разделения и вследствие его несовершенного устройства эта взаимная вражда необходима (καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης τοτέμιον ἄλλο ἄλλω). Ибо часть недостаточна для себя самой, но она поддерживается другой и вместе враждебна той, которая ее же поддерживает. Возникла же она не разумно, в силу сознания, что ей должно было возникнуть, но в силу необходимости второй природы»\*.

Я не хочу восхвалять и оправдывать наш мир: есть в нем, конечно, несовершенства, и много несовершенств.

И вражда всех против всех — зрелище большей частью мало утешительное. Но ведь не всякая вражда непременно так уже отвратительна. Например, вражда идейная — в ней есть даже своеобразная прелесть и, если бы я конструировал интеллигибельный мир, я бы там идейную вражду и даже некоторые другие виды вражды предпочел сохранить. И, во всяком случае, ни вражда, ни другие несовершенства видимого мира не должны так уже устрашать нас, чтоб, из-за желания забыть ужасы действительности, отказываться от новых попыток искания.

Вдохновение — великая вещь и великая сила. Но пусть же оно действует за свой страх и на свою ответственность. Зачем же ему прикрываться λόγος'ом, ἀνάγκη или, как делают современные философы, «строгой наукой»? Хотят спасти людей от отчаянья, боятся катастрофы? Но ведь и отчаянье — огромная, колоссальная сила, не меньшая, а то и большая, чем какой хотите экстатический порыв.

Плотин, как и Достоевский, хотел учить мудрости и потому старался провозгласить как непререкаемую истину — οὐ γὰρ πρὸς τὸ ἐκάστῳ καταθύμιον, ἀλλὰ πρὸς τὸ πᾶν δεῖ βλέπειν<sup>1</sup> (нужно считаться не с тем, что соответствует нуждам отдельного существования, а с тем, чего требует целое). Это излюбленное общее место философии: из него выросла лейбницевская теодицея. Я укажу еще на одно изречение из Плотина, которое тоже может занять почетное место в любой теодицее и которому та же цена, что и только что приведенному. Людям, которые спрашивают — зачем в мире так много зла, Плотин отвечает: «это значит придавать миру слишком много ценности, если требовать от него, чтоб он был сам умпостигаемым, а не подобием умпостигаемого»<sup>2</sup>. И соответственно этому мораль: «добродетельный человек всегда весел, его состояние всегда спокойное, его настроение всегда радостное, и ни одно из так называемых зол не возбуждает в нем тревог — если он в самом деле добродетелен. Если же в добродетельной жизни он ищет каких-либо других радостей, то он не ищет добродетельной жизни»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Enn. II, 9, 9\*.

<sup>2</sup> Enn. II, 9, 4\*.

<sup>3</sup> Enn. I, 4, 12\*.

Это, конечно, идеал, настоящий человеческий идеал — быть всегда веселым, радостным и спокойным. Но я рад засвидетельствовать, что Плотин — не в этом идеале, как Достоевский — не в своем старце Зосиме или Алеше Карамазове. Почему добродетельный человек должен быть всегда веселым и спокойным? И что ценно в добродетельном человеке — его добродетель или веселость и спокойствие? Что и говорить — веселость и спокойствие подкупают! Может быть, если бы Достоевский не говорил так много о всегда спокойном и веселом Зосиме и о своей последней и окончательной истине — его бы никто не признал, и те, которые сейчас пред ним преклоняются, искали бы себе иного кумира. И все же Достоевский не в Зосиме, и сила гения Плотина не в его доказательствах и не в его морали. Доказательства, мораль, сладостные изображения святых людей — вся позолота, без которой ни художественная, ни философская литература, очевидно, пока не может существовать, пройдет. Останутся... Но дадим лучшее слово Толстому — и тоже не пророку Толстому; разве только от пророков мы можем услышать то, что нам нужно?

Только предварительно маленькая справка — для сопоставления. Когда Гёте исполнилось 80 лет, он получил много приветствий от друзей — начиная, конечно, от его августейшего покровителя, великого герцога маленького Веймара. Оглядываясь на прошлые 80 лет, увенчанный лаврами старец воскликнул: *der feierlichste Tag!*\* — это Гёте. А Толстой? Толстой на другой день после своего юбилея убежал из своего дома, убежал без оглядки — и от славы, и от покровителей, и от воспоминаний. 80 лет всемирной неслыханной славы мудреца и праведника — чего еще нужно человеку? Но Толстой, видно, как демон у Лермонтова, позавидовал невольно неполной людской радости. Еще в девяностых годах, задолго и до юбилея, и до ухода из дому, он признавался: «я себе часто представляю героя истории, которую я хотел бы написать. Человек, воспитанный, положим, в кружке революционеров, сначала революционер, потом народник, социалист, православный, монах на Афоне, потом атеист, семьянин, потом духоборец, все начинает, все бросает, не кончая. Люди над ним смеются. Ничего он не сделал и безвестно помирает где-нибудь в больнице. И, умирая, думает, что он даром погубил свою жизнь. А он-то — святой!»\*. Так

говорил Толстой в 90-х годах. А в день, когда он, после юбилея, потихоньку уходил из дому, он, вероятно, не счел бы нужным прибавлять последнюю заключительную фразу. Если герой всей этой истории сам не знал, что он святой, — неужто нам необходимо это знать? И не лучше ли, если и мы, как герой-мученик, так и не узнаем, зачем героизм и зачем муки?

И если уже нужны эпитафии над могилой человека — то пусть их слагают не люди. Мне кажется, что, если бы в наше время, как когда-то, нимфы интересовались судьбами смертных, они бы в память толстовского героя, да и самого Толстого — ведь и Толстой, умирая, тоже не знал, зачем он жил, — сочинили те же стихи, которыми они, по словам Овидия, увековечили имя безумного юноши, Фаетона:

Nec situs est Phaëton, currus auriga paterni,  
Quem si non tenuit, tamen magnis excidit ausis<sup>1</sup>.

## 10

Сократ и бл. Августин. Τὴν πετρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστὶ ἀποφυγεῖν καὶ Θεῷ — и Богу не дано избежать предопределенной судьбы\*: так уже думали люди на заре своего сознательного существования. Верно ли они нащупали последнюю тайну мироздания? Т. е. действительно ли и над богами властвует вечный и неизменный закон? Может, не бесполезно поставить и такой вопрос: чего больше хотел тот человек, который впервые «постиг» идею судьбы и ее железных законов — хотел бы ли он иметь над собою Бога, не связанного ничем, или для него такой свободный Бог, ничем не связанный, был хуже всяких железных законов?

Вопрос этот уместен ввиду того, что люди, как всякий мог сам наблюсти, склонны видеть не то, что есть, а то, что им хотелось бы, чтоб было. Можно сильнее выразиться: в тех случаях, когда человеку возможно еще видеть то, чего ему хотелось бы, он никогда не видит то, что есть на самом деле. И, по-видимому, все или почти все люди ни за что не согласились бы принять Бога, который бы вместе с ними и равно с ними не был бы во власти вечных законов. Сколько бы они ни повторяли: да будет во-

<sup>1</sup> Здесь погребен Фаетон, колесницы отцовской возница; С ней хоть не справился он, но погиб в дерзновенно великом\*.

ля Твоя, в тайниках их душ всегда скрывается *reservatio mentalis*\*: все-таки воля Бога подчинена и считается с известными законами. Именно *известными* — и известными не какому-либо вечному существу, а *нам, людям*, известными. Августин на все лады повторяет: *da, quod iubes, et iube, quod vis*\*, — но он это говорит только потому, что успел убедить себя, что Бог не прикажет ему ничего такого, что по его, Августина, понятиям оказалось бы предосудительным. Недаром говорил он, что, прежде чем уверовать, нужно знать, *cui est credendum* — кому ты веришь. И несомненно, прежде чем поверить, он знал, кому он верит. Оттого-то он, без всякого колебания, восклицал: *firmissime creditur, Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere* — т. е. твердо веруем, что справедливый и добрый Бог не станет требовать от людей невозможного\*. Откуда это было Августину известно?

Нетрудно догадаться, откуда: оттуда же, откуда и прочие самоочевидные истины человеческие. Если бы Сократ предложил Августину тот вопрос, который он предложил Евтифрону: потому ли добро хорошо, что его любят боги, или потому боги любят добро, что оно хорошо, — Августин, конечно, не задумываясь ответил бы, что и боги должны любить добро — в противном случае они не были бы богами. Пророки, правда, учили, что пути Божии неисповедимы, — но те, которые приняли эти слова пророков, все-таки нашли способы связать Бога по методу древних эллинов и Сократа. Эллинизация христианства, о которой так много стали говорить в новейшее время, есть не что иное, как прививка «разумных», т. е. приемлемых для человеческого разума, начал пришедшему с востока откровению.

Римско-эллинический мир требовал и ждал нового учения. Потерявшие почву под ногами властители вселенной от новой религии прежде всего требовали возвращения исчезнувших устоев. Старая мифология была уже изжита и всем казалась ребяческой и бессодержательной. Философия же оставляла людям слишком много свободы и самостоятельности. Всегда думать, всегда искать, рискуя никогда не додуматься ни до чего окончательного и ничего не найти, — такая шапка не по голове Сеньке — человечеству. На что был великий философ Платон — но вслед за ним появился другой великий философ — собственный его ученик — и без сожаления разбил вдребезги все воз-

вышенные построения учителя. Нужно было поставить дело так, чтобы на очень продолжительное время — или, в терминологии людей, навсегда (продолжительное время ведь так похоже для человека на вечность) — отнять возможность у Платонов и Аристотелей колебать устои. Задача, как видите, старая: эллинская философия с самого своего возникновения только того и добивалась, чтобы положить конец мучительным сомнениям человека. Но все ее попытки не привели ни к чему. Было много великих, величайших философов, равных которым мы в последующей истории человечества уже не находим, — но истины, которая могла бы заставить всех людей поклониться себе, не было...

И произошло нечто неслыханное, доселе никогда не случавшееся и больше уже никогда не повторявшееся в истории: культурный и могучий греко-римский мир обратился за истиной к маленькому, варварскому, слабому восточному народцу. Дайте нам истину, добытую вами не теми путями, которыми мы добивались до истин, — для нас важнее всего, чтобы истина была добыта не так, как мы добывали свои истины, нам необходимо, чтобы пути к истине были для нас навсегда закрыты, ибо опытом тысячелетнего неустанного и напряженнейшего искания мы убедились, что при открытых путях к истине никогда не может быть уверенности в ее незыблемости. Вы дайте нам истину — а мы при посредстве нашей философии, старым, выкованным лучшими нашими умами оружием будем защищать ее. И греко-римский мир блистательно выполнил свою задачу, создавши католичество.

Я сказал выше, что люди охотно соглашаются называть вечностью более или менее продолжительное время. Не менее охотно признают они обширное пространство — вселенной. Католичество быстро почувствовало себя вечным и вселенским: *quod semper, ubique et ad omnibus creditum est* — такова была его формула. Конечно, то, чему учило и учит католичество, вовсе не было признаваемо всегда, везде и всеми, — а только долгое время, во многих местах и большим количеством людей. И, если бы католики хотели знать и распространять истину, они и должны были бы так говорить. Они должны были бы признать, что их учение не может притязать ни на вечность, ни на распространенность во всей вселенной. Но — католичество столкнулось с требованиями грече-



ской философии и римского государственного строя. Рим владел всем *orbis terrarum*\*, греческая философия привыкла считать себя повелительницей над душами.

Взгляните хотя бы на Сократа. При всей его внешней скромности, при всей его видимой нетребовательности: он разговаривал и с ремесленниками, и с рабами, и с детьми, он жил бедно, одевался бедно, ел что Бог пошлет, терпеливо выносил жалобы и брань своей Ксантипы — право называться мудрейшим из людей он отстаивал всеми силами своего замечательного ума. Он уступал другим богатства, почести, даже красавца Алкивиада, — но правоты своей он не уступил бы никому; тот, кто хотел быть правым, должен был идти за Сократом. Да и мог ли Сократ отречься от этого своего права? Он отказался, как я говорил, от всего, чем люди жили, — от всех чувственных благ. Он не колеблясь утверждал, что лучше претерпеть несправедливость, чем самому быть несправедливым. И в его устах это не было фразой. Все древние писатели единогласно свидетельствуют, что слова Сократа были его делом — и не в переносном, а в буквальном смысле. Он принимал, когда нужно было, несправедливость — и тяжкую несправедливость, но себе не разрешал быть несправедливым даже по отношению к обидчику. И так как в жизни человеку, который сам не хочет обижать, приходится постоянно терпеть обиды от других, то жизнь Сократа была очень трудной и мучительной. Лучше всего это доказывает его последний процесс. Два бездельника, Анит и Мелит, захотели — и Сократа отравили, как отравляют бешеных собак.

Чем же мог жить Сократ, когда он роздал все, что у него было? И вот он создал себе сам свою собственную духовную пищу — не хлебом будет жить человек, не почестями и другими человеческими чувственными радостями, а сознанием своей справедливости, своей правоты. Человек может так жить, чтобы всегда чувствовать себя правым, и, когда он чувствует себя правым, ему ничего больше и не нужно. Эта мысль Сократа, это дело Сократа легло в основание всей греческой философии — оно лежит и в основании всей вековой мудрости человечества. Сократ учил, что вся философия есть не что иное, как очищение, *κάθαρσις*. И что человек может здесь, в нашей земной жизни, так очиститься, что даже пред богами он предстанет совершенно белым, без малейшего пятнышка.

И что там, в иной жизни, белых пропустят прямо в рай, где их уже никто никогда обижать не будет, — а тем, кто на земле не очистится, на небе уже поздно будет думать о спасении. Вся судьба, вся вечная жизнь человека зависит от того, как вел он себя в своей земной жизни. В «Апологии» Платона Сократ говорил к судьям — но через их головы он обращался прямо к богам. Гордо и уверенно заявлял о своей праведности и о своих правах уже не пред людьми — он знал, что люди не захотят услышать, и знал, что людей можно и должно презирать, — а пред бессмертными обитателями Олимпа. В этом и главный смысл «духовного блага», как его понимал Сократ и как его понимала, вслед за Сократом, вся эллинская философия, что оно равно питает и людей, и богов. Нектар и амброзию можно иметь не только на Олимпе, но и в наших бедных долинах. Нужно только уметь добывать их — добываются же они совсем не тем способом, каким мы получаем обыкновенные житейские «блага», — а прямо противоположным. Нужно делать не то, к чему тебя непосредственно влечет, нужно убить в себе всякое непосредственное влечение, и в результате будет вечное благо.

После Сократа европейское человечество до новейшего времени уже не могло расстаться с этой мыслью. Я даже не знаю, можно ли назвать мыслью или мыслями то, что составляло содержание философии Сократа. Т. е., конечно, когда Сократ делал попытку высказаться, он придавал своим словам форму суждений. Он спорил со всеми, старался всегда всех убеждать, что и они могут жить тем, чем живет он, и так, как живет он. Он утверждал, что те, кто живет иначе, чем он, находятся в заблуждении и неведении. Сравнивая себя с другими, он чувствовал в себе какое-то неизмеримое превосходство, дававшее ему право глядеть на ближних не как на равных себе, а как на более слабых, как на существа незавершенные еще. Он, Сократ, уже все знает, он уже развился до такой степени совершенства, до какой может вообще прийти разумное существо — не человек только, а разумное существо, — другим же нужно еще доразвиться.

Обращаю внимание именно на это обстоятельство, так как, по-моему, оно сыграло исключительную роль в дальнейшей судьбе эллинской философии, а стало быть, и в судьбе всего человечества. Сократ же видел, что между ним, с одной стороны, и Периклом, Алкивиадом, Ани-

том и Мелитом — с другой стороны, была колоссальная разница — они были сделаны как бы из разных субстанций. Они находятся не то что на низшей стадии развития, так что им нужно подняться на много ступеней, доразвиться, дорасти до Сократа — нет, им нужно переродиться, преобразиться. Ну, а сам Сократ? Ему самому нужно или можно еще подняться? Иначе говоря, есть ли еще во вселенной какое-нибудь разумное существо, стоящее настолько выше Сократа, насколько он сам выше Анита и Мелита? И дальше: над этим существом найдется еще высшее? Сократ сам не ставил себе такого вопроса — и у Платона и у всех последующих его учеников, насколько мне, по крайней мере, известно, такого вопроса нет. И главное, такого вопроса они не могли себе поставить. Все они думали, должны были думать, что им открылась истина, и такая истина, за которой уже не могло быть ничего совершенно неожиданного и непредвиденного. Взрослый человек снисходительно смотрит на грудного ребенка, отчаянно рыдающего, когда его отрывают от груди матери. Он знает, что ребенок плачет от незнания, от ограниченности. И знает, что он поплачет и перестанет. И сам впоследствии будет дивиться, как мог он так крепко привязаться к такому благу, как материнское молоко, и считать его благом *par excellence*. Ну, а с взрослым человеком не может произойти такое же превращение, как и с ребенком? Сократ, мудрейший из людей, так привязался к «добру», открытому им духовному благу: разве не может случиться, что ему, как и ребенку, откроется, что его благо вовсе не есть благо *an sich*, и что оно станет ему так же противно, как возмужавшему человеку материнское молоко?

Сократ, как мы знаем, допускал возможность превращения для людей: Алкивиад или Перикл могли, по его мнению, стать совсем другими, чем они были. Свое искусство, диалектику, Сократ сравнивал с искусством своей матери, повивальной бабки, — он помогал человеку духовно родиться. Но если возможно второе рождение, отчего не допустить тоже и возможности третьего? Возможность того, чтобы сам Сократ вновь родился, т. е. отказался от добра, как он отказался от материнского молока, и возалкал чего-либо нового. Сократ, повторяю, безусловно, не допускал такой возможности. Себя он считал уже окончательно родившимся на свет. В нем созрела та исти-

на, которая давала ему верховное право судить не только людей, но и богов. Ибо и боги, как учили эллины, вовсе не абсолютно свободны, а подчинены непреложным законам судьбы. Или, как учил сам Сократ, боги не вольны выбирать предметы своей любви; как смертные, они принуждены любить добро и ненавидеть зло: добро не потому добро, что его любят боги, — наоборот, боги потому любят добро, что оно — добро. И Сократ уж наперед знает, что богам мило и что им противно, ибо он знает, что такое добро. Он тоже мог сказать, как говорят теперь католики: добро есть то, что *semper, ubique et ab omnibus creditum est*. Его истина была, в его глазах, вселенской, кафолической, и, стало быть, последней. Если бы кто-нибудь покусился отнять у сократовской истины предикат вселенскости, кафоличности, — Сократ ни пред чем не остановился бы, чтобы защитить ее. Даже пред опасностью смерти, как он это не раз доказывал...

Мог ли он допустить, что через несколько сот лет маленький варварский народец выкует свою новую, совсем не похожую на сократовскую, истину и что его собственный эллинский мир оторвет предикат кафоличности от его истины и передаст его истине иудеев, имени которых никто даже и не слышал в те времена, когда оракул признал Сократа мудрейшим из людей? И что те, которые воспитывались на творениях его собственных учеников, будут самоуверенно повторять: *virtutes gentium splendida vitia sunt*. У Августина, правда, нет такой фразы, — как выяснилось недавно, ему приписали ее по ошибке, — но все ведь, чему он учил, имеет такой именно смысл. Все добродетели язычников — только блестящие пороки, и Сократ такой же язычник, как и прочие язычники. Лучшие и наиболее искренние страницы августиновского *De civitate Dei* посвящены полемике со стойками по вопросу о том, может ли добродетель заменить человеку все, что есть ценного в жизни\*. И поразительно: Августин на все лады полемизировал с язычниками. Большею частью споря с язычниками, Августин пользуется обыкновенными приемами, т. е. старается изобличить их в суеверии, глупости и безнравственности, озабоченный, как это всегда бывает, гораздо более тем, чтоб представить врага в непривлекательном виде, чем тем, чтоб обнаружить его действительные заблуждения. В этом отношении *De civitate Dei* очень напоминает критику догматического бо-

гословия Толстого\*. Оно и на самом деле есть в своем роде критика догматического языческого богословия. Но самые сильные и самые поразительные места этого сочинения, наиболее заставляющие над собой задуматься,— это не те, в которых Августин обличает язычество в глупости и безнравственности, а те, где он восстает против разумности и возвышенности язычества. «Как бы вы ни были умны и возвышенны,— вот смысл его замечательных возражений стоикам,— ни разум ваш, ни беспредельная преданность высоким началам не спасут вас от вечной гибели»\*. И, я думаю, Сократ с улыбкой прочел бы все грозные филиппики Августина против безнравственности язычества, ибо сразу понял бы, какая им цена, т. е. что в них мало правды и много преувеличения, что они все только *argumenta ad hominem* и, главное, *ad hominem*, мнением которого можно совсем не дорожить и которым сам Августин не дорожил. Иное дело обвинить Сократа в том, что он был разумным и нравственным. Тут уже никто не может уличить Августина в недобросовестности или хотя бы в преувеличении. Это правда: Сократ был и разумным и нравственным человеком. Так говорил оракул, так говорил о себе сам Сократ. Только ни Сократ, ни оракул, никто в мире никогда не мог подумать, что быть разумным и нравственным — постыдно, греховно, что разумных и нравственных людей ждет осуждение в ином, надчеловеческом, божественном плане. А меж тем Августин больше всего настаивал именно на этом. Добродетель стоиков вызывает в нем негодование. Их, конечно, как и Сократа, он не обвинял в лицемерии или притворстве. Он знал, что они на самом деле добродетельны и искренне презирают или по крайней мере пренебрегают мирскими благами. Но эта искренность его больше всего и возмущала. Нельзя любить добродетель *ap sich*, нельзя видеть в ней последнюю цель и в добродетельной жизни находить удовлетворение. «Если вы утверждаете,— говорил он, обращаясь к стоикам,— что сознание своей добродетельности делает даже самую неудачную человеческую жизнь блаженной — почему же вы разрешаете самоубийство? Отчего вы уходите в очень трудных случаях от жизни и спасаетесь от своего блаженства в небытие? Значит, вы в своей добродетели не всегда находите утешение!»\*. Этот аргумент казался Августину совершенно неотразимым. И он им пользуется

беспощадно, как опытный боец: колено на грудь и рукой за горло поверженного противника! Противника необходимо повергнуть и обессилить, чтобы отнять у него драгоценный талисман, из-за которого ведь и возгорелась борьба. Сократ и его ученики притязали на праведность, на последнюю правоту — и убедили весь мир в том, что они знают и владеют тайной праведности и что эта тайна передается из поколения в поколение только посвященным, только философам. Нет спасения тому, кто не принял из рук Сократа священного талисмана или, говоря проще, кто не следовал по пути, Сократом предуказанному. Августин, вступая в борьбу с эллинской философией, не мог относиться к своим противникам, как мы относимся к более слабым, к малолетним, к младенцам. Он видел в Сократе врага, которого нужно во что бы то ни стало одолеть для того, чтобы вырвать у него и присвоить себе тот талисман, который называется праведностью. По его убеждению, воспринятому им целиком из эллинской же философии, в мире существует только один талисман, могущий сделать человека блаженным, и если этот талисман у Сократа, то он не у Августина. Откуда известно, что есть всего один только талисман, — об этом Августин себя и не спрашивал. Это было для него истиной самоочевидной. И в чем источник чудодейственной силы талисмана — он тоже не спрашивал. Сократ был не только акушером, как он про себя рассказывал, но и сиреной. Он так долго и так сладко пел людям о божественных свойствах своей мудрости, что в конце концов все ему поверили. И Августин-христианин с той же африканской страстью вступает в борьбу за обладание бесценным сокровищем, с какой когда-то Ганнибал боролся с римлянами за власть и богатство. Диалектика, красноречие, физическая сила — все средства хороши, только бы достичь победы. Потому-то странно вспомнить, что тот же Августин начал великую, так прославившую его борьбу с Пелагием. Августин не побоялся вслед за пророком Исаией и ап. Павлом провозгласить учение о предопределении и о спасении верой\*. Бог спасает не тех, кто заслуживает спасения, а тех, кого он, по свободному Своему изволению, избрал из огромной массы людей. И потому человек спасается вовсе не делами своими — человеку вовсе и не дано собственными силами делать доброго дела, — а без всяких заслуг дарованной ему благодатью, *gratia gratis data*. Так учил великий пророк, так учил великий апостол. И это учение, равно

неприемлемое ни для нашей совести, ни для нашего разума, Августин дерзнул провозгласить *urbi et orbi*...

Я сказал и считаю нужным повторить, что это учение, если не перетолковывать его хитроумными софизмами, отнимает у человека все устои. С того момента, как он признает, что Бог не считается с тем, что мы находим разумным и справедливым, он уже безусловно не знает, что ему делать для его спасения и нужно ли даже вообще что-нибудь для своего спасения делать. Стираются границы между разумным и безумным, добрым и злым: все то, чему учили нас Сократ и эллинская философия, бесследно пропадает, и мы входим в область вечной и безнадежной тьмы. Но мы помним, что Августин вовсе не хотел вверить свою судьбу даже Богу, не справившись предварительно, каков тот Бог, которому нужно верить: прежде всего вопрос, *cui est credendum*. На самом деле Августин и не изменил заветам эллинизма. Цицерон говорит: «*Socrates autem primus philosophiam devocavit e coelo et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit et coëgit de vita, de moribus, rebusque bonis et malis quaerere*»<sup>1</sup>. На первый взгляд, это кажется странным. Ведь как будто наоборот: как будто Сократ перевел философию с земли на небеса. Но Цицерон прав: Сократ хотел связать, обуздать небеса: он хотел вселенную сделать разумной. И этот его завет бережно охраняли не только его ученики и преемники, но и средневековое католичество. Неудача Пелагия не спасла католичество от ига эллинской философии. Как эллины, так и средневековые богословы все силы напрягали к тому, чтоб получить в свое исключительное обладание волшебный талисман, открывающий его владельцу свободный вход в лучший мир. Августин проповедовал, что гордыня есть начало греха — *superbia initium peccati*\*, он со всей силой своего дарования доказывал и старался привить людям великую библейскую мысль о первородном грехе, столь чуждую вскормившему его языческому миру, — но все же Августин не то что не умел, но не хотел отречься от гордыни и от мечты о последней праведности. Ведь он требовал осуждения Пелагия и добился того, что Пелагий был осужден\*...

Августин не выносил гордыни в других; притязания человека на святость и праведность казались ему кощунственными. Но, совсем как Сократ, он не мог существовать,

<sup>1</sup> Cicero. Tusc. V, 10\*.

не имея твердой уверенности в своей правоте. Другие могут заблуждаться и заблуждаются: это естественно, ибо человеку свойственно заблуждаться. Но он, Августин, не может жить во лжи: стало быть, он постиг истину, и ту истину, которая обязательно принесет с собою спасение. Разница между Сократом и Августином только внешняя, в словах: Сократ утверждал, что он свою истину черпает из собственного разума, — Августин утверждал, что он получил истину от святой католической церкви: «ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae (ecclesiae) commoveret auctoritas»\*. Если вы обратитесь даже к католическим историкам Западной церкви — вы убедитесь, что уже Августин создал теорию, оправдывающую насильственное обращение в истинную веру и право духовной власти преследовать всеми способами отступников от ее учений и догматов (со ссылкой на Ев. от Луки XIV, 23: *compelle intrare*)\*. Для нас, однако, интересно не столько учение Августина, сколько источник его идей о принуждений как основном, неотъемлемом предикате истины — с малой и с большой буквы. В своей «Исповеди» он без конца варьирует свою основную тему: сердце мое мятется и не успокоится, пока не обретет Тебя\*. Тема старая как мир. И сердцам языческих философов были хорошо знакомы страшные и роковые муки заблудшейся человеческой души. От Сократа, может быть, от Фалеса, до Платина целый ряд замечательнейших людей рассказывали миру о своих неизбежных тревогах. И, конечно, о способах, которыми они преодолевали свои сомнения. Но если тревоги Августина не были новы для эллинского мира, то и указанный им выход тоже не был нов. И он, как Сократ, как Платон, как Аристотель, учил, что выход в том, чтоб положить конец этим тревогам, чтоб преодолеть их. И что конец им можно положить, только отыскав последнюю Истину, т. е. такую, после которой уже не нужно искать, не нужно терзаться и волноваться сомнениями. Поразительно, что впоследствии, через много сотен лет после Августина, католичество ухитрилось, принимая Августина, сохранять в своих недрах, вероятно, в качестве необходимого фермента, и сомнения и тревогу. Как уживалось это наряду с верой в непогрешимость единой католической церкви, здесь разбирать не место. Несомненно, протестанты правы, когда говорят о католичестве как о *complexio oppositorium*\*. В католичестве всегда, наряду



с незыблемыми догматами, жила неумирающая тоска, порождавшая постоянные бури в душах даже верных чад церкви. Так что если верно, что католическая догматика всецело определилась заданиями, поставленными эллинизмом, то не менее верно и то, что Священное Писание вызывало своим несоответствием с греческим философским духом самые неожиданные реакции у тех, кому суждено было при жизни испытать последние тревоги человеческого бытия. Аристотель господствовал над умами средневековых католиков. И, вслед за Аристотелем, все сыны церкви стремились в ясных и не допускающих спора словах определить сущность исповедуемого учения. И хотели, чтоб это учение не оскорбляло ни их разума, ни их совести. На самом же деле, если попытки Филона согласовать Библию с требованиями философски развитого ума были вперед обречены на неудачу, то то же нужно сказать и о попытках первых апологетов\*. Как ни глубоки и значительны были их религиозно-философские построения, все же они только свидетельствовали о совершенной невозможности примирить иудаизм с эллинизмом. В пелагианском споре это сказалось с особенной силой и ясностью. Пелагиане, устами Юлиана, утверждали: «*Santas quidem apostoli esse paginas contitemur, non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos*»\*. И Августин думал так же. Да иначе «думать» нельзя. Утверждал же Августин, что справедливый и добрый Бог не может требовать невозможного. А разве требовать от людей, чтоб они исповедовали то, что кажется им противным разуму и совести, не значит требовать невозможного? И католичество никогда и не признавало, что догматы церкви непримиримы с человеческим разумом. Наоборот, само католичество, осудившее Пелагия, предавало анафеме тех, кто говорил о непримиримости веры с разумом. Пелагий был побежден — но, побежденный, диктовал законы победителям. И сейчас Фома Аквинский почитается нормальным католическим теологом\*...

Сократ и эллинизм восторжествовали. Значит, что так будет и дальше? Что так будет всегда? Весьма возможно, даже очень вероятно, что так будет всегда. И если бы все действительное было разумным и говорило о вечном, то философам можно было бы сложить руки. Но не только действительное разумно. И уже наверное не все разумное — действительно и не все неразумное — недействи-

тельно. Так что, если Сократу суждено навсегда остаться победителем на земле (а все шансы, повторяю, за то, что так и будет), это вовсе не говорит ничего о «качестве» его истины — что истины бывают разного качества, надеюсь, доказательства не требует. Откуда нам известно, что истина обеспечена на земле победа? Или даже что ей эта победа нужна? История многому нас учит, но когда историк воображает, что будущее раскрывает «смысл» настоящего, или когда он, как это часто делают, оправдывает какую-нибудь идею, ссылаясь на то, что она «имела за себя будущее», и отмечает другую на том основании, что она «не имела за собой будущего», он, конечно, заводит порядок и гармонию в своей науке или даже превращает историю, то есть простое повествование, в науку, но к истине нисколько не приближается. Истина сделана не из того материала, из которого формируются идеи. Она живая, у нее есть свои требования, вкусы, и даже, например, она больше всего боится того, что на нашем языке называется воплощением, — боится так, как все живое боится смерти. Оттого ее может увидеть только тот, кто ее ищет для себя, а не для других, кто дал торжественный обет не превращать свои видения в общеобязательные суждения и никогда не делать истину осязаемой. Кто же хочет пленить истину, поймать ее своими грубыми человеческими руками, словом, «воплотить» ее — чтоб потом можно было везде, всегда всем показывать, — тому суждено либо испытывать вечные разочарования, либо жить иллюзиями: все воплощенные истины были только воплощенными заблуждениями. Может быть, скажут, человечество от того только выиграло — но ведь не в том дело: разве истина тоже должна быть полезной? И разве прагматизм не умер на другой день после своего рождения?

ЧАСТЬ  
ТРЕТЬЯ



---

---

## MEMENTO MORI

(По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля)

τι οὖν ἡ φιλοσοφία; τὸ τιμώτατον.

Плотин

### I

Много говорят о том, чем отличается философия от других наук, но, по-видимому, одно отличие — и самое существенное, то, что делает философию философией, т. е. наукой, совершенно не похожей ни на какую другую науку, — умышленно всегда игнорируется. Я говорю: умышленно, ибо мне кажется, что все его чувствуют и все упорно стремятся затушевать его, сделать как бы несуществующим. Так пошло еще с древнейших времен. Уже греки подметили, что философия иначе устроена, чем другие науки, и уже греки всячески старались доказать, что философия вовсе не иначе устроена, чем другие науки. Даже больше того — непременно хотели убедить себя, что философия есть наука из наук и что ей особенно свойственно разрешать единым способом все подлежащие ее ведению вопросы. У других наук есть только мнения, философия же дает истину, говорил уже Парменид. «Должно тебе узнать: и недрожащее сердце хорошо закругленной истины, и мнения смертных, в коих не заключается подлинной достоверности»\*. Совершенно очевидно, что как раз истине не свойственна закругленность — ни хорошая, ни дурная, и еще в меньшей степени недрожащее сердце. Эти свойства присущи именно мнениям смертных. Все смертные имеют мнения о том, что за днем следует ночь, что камень тонет в воде, что засуха губит всходы и т. д. Таких твердых, неколеблящихся, недрожащих мнений у смертных пропасть. А вот Истины — только на мгновение вспыхивают и тотчас гаснут, и всегда колеблются и дрожат, точно листья на осиновом дереве. Когда Парменид утверждает свою истину о том, что мышление и бытие одно и то же, — ему нужен весь

пафос его великой души, чтобы произнести эти слова с той твердостью, с какою обыватель высказывает свои мнения, даже такие, ошибочность которых обнаружится чуть ли не завтра.

Ибо ошибочность мнения — есть его случайный предикат, ошибочность же истины, по-видимому, каким-то таинственным способом связана с самым ее существом. Если я держусь того мнения, что Цезарь убил Брута или Александр был отцом Филиппа Македонского, то мою ошибку легко исправить. Достаточно мне встретить более осведомленного человека либо заглянуть в учебник истории, и я освобожусь от ложного мнения. Словом, мнения людей об обыденных вещах если и бывают ошибочны, то только на время. Мы иногда слишком торопимся с заключениями, иногда не имеем достаточно данных, чтоб правильно ответить на вопрос, но мы знаем, что, когда обстоятельней присмотримся или получим нужные данные, у нас будут прочные и верные мнения. К примеру: есть ли люди на Марсе? Одни думают, что есть, другие — что нет. Но придет время, и все перестанут «думать», и убедятся либо в том, что люди на Марсе есть, либо в том, что людей на Марсе нет.

Совсем иначе обстоит дело с вопросами чисто философскими. Парменид думает, что мышление и бытие тождественны. Я думаю, что это не так. Одни согласятся с Парменидом, другие со мною. Но никто не вправе утверждать, что в его суждении заключается подлинная истина. Последняя, подлинно достоверная истина, на которой рано или поздно согласятся люди, заключается в том, что в метафизической области нет достоверных истин. Можно спорить о законах физики и химии, и здесь спор плодотворен в том смысле, что он приближает спорящих к достоверному, прочному убеждению. Когда Архимед выяснял законы о рычагах, он выяснял то же, что и мы теперь выясняем. И всякий, кто возражал Архимеду и не соглашался с ним, хотел того же, чего хотел Архимед. То же можно сказать о последователях Птолемея и Коперника. И тем и другим хотелось знать истину о земле и солнце, и, когда наступил момент и истина стала ясною, споры сами собой прекратились за ненадобностью. В философии же, по-видимому, споры имеют своим источником вовсе не неясность предмета. Там спорность и противоречивость различных утверждений вытекает из самой сущности дела. Гераклит с Парменидом не только на этом, но и на том свете, если б им пришлось

встретиться, не сговорились бы. Та истина, которой они служили и здесь, и в ином мире, не только существует, но, по-видимому, и живет. И, как все живое, не только никогда не бывает себе равна, но и не всегда на себя похожа. Я полагаю, что такое допущение необходимо сделать. Вернее, нельзя слепо поддерживать доставшееся нам по наследству от эллинов убеждение, что философия по своей логической структуре есть такая же наука, как и всякая другая наука\* Именно потому, что древние, под гипнозом которых мы продолжаем жить и мыслить и сейчас, так настойчиво стремились сделать из философии науку *par excellence*, мы прямо обязаны поставить это утверждение под сомнение.

Меж тем новейшая философия по-прежнему уклоняется от такой постановки вопроса. Все гносеологические исследования в настоящее время, как и в древности, ставят себе прямо противоположную задачу: оправдать во что бы то ни стало нашу науку как единственно возможное знание и доказать, что философия поэтому должна быть наукой. Мы убеждены, что наше знание совершенно; трудность лишь в том, чтоб выяснить, на чем основывается наша уверенность. В течение всего XIX-го столетия представители научной философии с поразительной настойчивостью стремились преодолеть указанную трудность. Но и двадцатый век не хочет отстать в этом отношении от своего предшественника. И сейчас мы встречаем немало попыток новых теорий познания, которые продолжают стремиться к осуществлению старых задач. Едва ли я ошибусь, если скажу, что наиболее замечательными в этой области являются работы Эдмунда Гуссерля. И я думаю, что проверить результаты его исследований будет очень полезно. Конечно, я лишен возможности разбирать в этой статье подробно все написанное Гуссерлем. Но в том и нет надобности. Несколько лет тому назад Гуссерль напечатал в журнале «Логос» статью под заглавием «Философия как строгая наука»\*. В этой статье, обширной и очень обстоятельной, Гуссерль подводит итоги своим многолетним размышлениям. Я буду главным образом ее иметь в виду и пользоваться другими сочинениями Гуссерля только попутно, для разъяснения.

Уже заглавие статьи — «Философия как строгая наука» — в некоторой степени выясняет нам направление мыслей автора, подчеркивая историческую преемственность поставляемой себе автором задачи. Правда, Гуссерль упрекает до него живших философов в том, что

они часто, соблазняясь требованиями минуты, шли на компромисс, отклонялись от своего настоящего дела и стремились не к философии, а к «мудрости» или «миросозерцанию» и тем изменяли, так сказать, своему призванию. Но все-таки он признает, что философия всегда хотела быть наукой — она только не всегда умела держаться в пределах своих границ и очень часто проявляла преступное нетерпение в желании скорей приблизиться к заветному последнему слову и тем не только не помогала себе, но скорей затрудняла свое дело. Наиболее важными моментами в истории философии была эпоха сократо-платоновская в древности и декартовская — в новое время. Последними представителями научной философии были Кант и отчасти Фихте. Шеллинг и Гегель из новейших, Плотин и стоики из древних оказываются уже, по терминологии Гуссерля, не философами, а мудрецами, т. е. не строгими представителями строгой науки, а блестящими и глубокомысленными импровизаторами на темы о первых и последних вопросах бытия.

Противустановка философии — мудрости и науки — глубокомыслию чрезвычайно любопытно и оригинально\*. Насколько мне известно, в такой формулировке оно высказано впервые Гуссерлем. До Гуссерля принято было думать, что если мудрость и глубокомыслие, гонимые всюду, могут найти себе где-нибудь прочное пристанище, то разве только на груди философа, там же, где обыкновенно ютилась тоже никогда не знавшая где приклонить свою бедную голову добродетель. Но Гуссерль решительно отказывается дать приют в философии мудрости и добродетели. Он готов им оказать должный почет, может быть, искренно, а может быть, чтоб не спорить с традицией, — но средства к существованию они должны добывать где-либо в иных местах: хотя бы им пришлось обратиться к помощи частной или общественной благотворительности.

Я не расположен брать на себя роль защитника угнетенных добродетелей — хотя отнюдь не по тем соображениям, которые представляет Гуссерль. Я тоже думаю, что мудрость слишком долго засиделась на не принадлежащем ей престоле. Мудрость — т. е. длинная, седая борода, огромный лоб, глубоко впавшие глаза, нависшие брови и, как венец всего, старческая благословляющая рука — во всем этом древнем благочестии чувствуется ложь искусственно скрываемого бессилия, а всякая ложь и искусственность раздражает и отталкивает. Можно еще чтить мудре-



цов и жалеть их. Пушкин чтит и любит митрополита Филарета и посвятил ему дивное стихотворение. Но не нужно много проницательности, чтоб догадаться, что Пушкин ни за что не согласился бы сам стать седым мудрецом — предметом почтения и даже преклонения. И боги оберегли своего любимца, пославши ему своевременно Дантеса, который спокойно, как бы в сознании возложенной на него высокой миссии, выполнил свою роль палача судьбы. И Лермонтова они пощадили, и Нитше. Но вот Толстой, к которому Провидение было менее снисходительно, в конце концов оказался не в силах терпеть мученичество невольной славы и стал сам торопить развязку: его бегство из дому за несколько дней до смерти, что это такое, как не резкий, порывистый жест вышедшего из себя человека? Грим мудрости — седины, маститость, ореол гения и благодетеля человечества, замучил его, и он нетерпеливой рукой срывает с себя постылые украшения. Что и говорить — почтенная старость и слава мудреца тяжеле, много тяжеле шапки Мономаха и куда менее привлекательны!

Но Гуссерль восстал против мудрости совсем не по тем мотивам, которые погнали из Ясной Поляны Толстого за несколько дней до смерти. Гуссерль — натура трезвая и положительная. От мудрости его отталкивает не ее преувеличенное благоразумие, а недостаток основательности. Она для него страшна не тем, что она слишком почтенна и тяжеловесна, что она слишком закована в своем традиционном ореоле. Мудрость и глубокомыслие кажутся ему слишком юными и незрелыми! Они напоминают ему то время, когда человечество преклонялось еще пред астрологией и алхимией. Теперь человечество стало старше: у нас есть химия и астрономия, ясные и точные науки. Пора уже и философии стать взрослой, в свой черед превратиться в строгую науку.

Так ставит вопрос Гуссерль: не нужно нам ни мудрости, ни глубокомыслия — нам нужна строгая наука.

Понятно — раз вопрос так поставлен, на первый план выдвигается теория познания. Иными словами, спрашивается: может ли быть философия наукой и есть ли истина вне науки? И тут уже задача Гуссерля не представляется такой оригинальной, какой она казалась с первого взгляда. Мы вспоминаем Канта: то, что Гуссерль называет мудростью и глубокомыслием, Кант называл метафизикой. Кант тоже принимал как непререкаемое положение, что существуют положительные науки, дающие незыблемые

истины, и, исходя из анализа возможности существования наук, доказывал невозможность метафизики\*, т. е. того, что на языке Гуссерля называется глубокомыслием и мудростью. Сходство и в том, что оба мыслителя, несмотря на разделяющий их промежуток времени чуть ли не в 150 лет, убеждены, что настоящее знание, т. е. наука, должно быть априорным. Конечно, Кант формулирует свои вопросы и ведет свои доказательства иначе, чем Гуссерль. Но для нас сейчас эти различия не представляют интереса. Нам важно лишь выяснить, почему у обоих мыслителей проблема теории познания приобретает такое огромное значение. И если мы внимательно прислушаемся к их аргументации, то, пожалуй, станет очевидным и еще одно обстоятельство: что теория познания являлась основным вопросом философии еще с древнейших времен. Уже греки, и не только Сократ, Платон и Аристотель, но и те, которых называют отцами эллинской философии, придавали гносеологическим проблемам основоположное значение. Уже их тревожило непостоянство человеческих убеждений, и они, как мы видели на примере Парменида, всячески старались уйти от колеблющихся мнений и отдохнуть душой на лоне всегда себе равной истины. Знаменитая борьба между Сократом и его прославившимися учениками, с одной стороны, и наследниками Гераклита, софистами — с другой, в значительной степени была борьбой за теорию познания. Платон и Аристотель вслед за Сократом стремились убить в зародыше то беспокойство, которое вызывали их противники своими скептическими рассуждениями. «Всякому положению можно противопоставить положение противоположное», «человек есть мера всех вещей»\* — такие утверждения представлялись ученикам Сократа не только ложными, но и кощунственными. И потому их не только отражали доводами разума, но всегда еще старались внушить всем уверенность, что приверженцы таких убеждений — люди низкого нравственного уровня. Казалось бы, что такой прием спора вообще неуместен и, в частности, является совершенно излишним в тех случаях, когда в руках вся полнота теоретической аргументации против скептицизма. А что преемники Сократа обладали полнотой аргументации, об этом свидетельствуют многочисленные места из сочинений Платона и Аристотеля.

Приведу здесь небольшой отрывок из «Метафизики» Аристотеля — направленный против утверждений крайне-

го скептицизма. «Из такого рода взглядов вытекает много раз осмеянное следствие: они сами себя отменяют. Ибо утверждая, что все истинно, мы этим самым утверждаем истинность положения, противоположного утверждаемому, и потому ложность своего собственного (ибо противоположное утверждение не допускает его истинности), если же все объявляется ложным, то и само положение — тоже ложно. Если же утверждать, что только одно, противоположное нашему утверждению, не истинно или только одно наше не ложно, то все-таки придется допустить бесчисленное количество ложных и истинных утверждений. Ибо кто высказывает одно истинное положение, тот высказывает истину об его истинности и т. д. до бесконечности» (Met. Г. 8, 1012 и сл.).

Из этого классического, по краткости и ясности, опровержения скептицизма следует, как будто бы с очевидностью, что позиция скептицизма не имеет под собой ровно никаких оснований, так что как будто не было уже никакой надобности добивать его сторонников еще обвинениями морального характера: лежачего ведь не бьют. И все-таки теоретическими возражениями не удовлетвоались. Противники создали софистам репутацию корыстных, безнравственных людей\*, и мы до сих пор не знаем, что погубило их дело: плохая ли философия или дурная слава. На весах истории последнее обстоятельство, как известно, играет нередко решающую роль.

## II

Теперь спросим: что же такое философия? Она должна быть наукой, говорит нам Гуссерль. То же говорили нам и те, которые, по словам Гуссерля, подменили философию мудростью. Но ведь это только один из признаков. А затем и новый вопрос: что такое наука? Но, прежде чем выслушать Гуссерля, послушаем снова древних. Сначала дадим слово Плотину, т. к. у него имеется очень краткое и простое, но в своем роде очень замечательное определение. Τι ἡ φιλοσοφία; τὸ τισιώτατον — что такое философия? Самое значительное. Как видите, Плотин даже не считает нужным говорить о том, наука ли философия или не наука. Самое важное, самое нужное, самое значительное — а будет ли это наука, или искусство, или что-либо равно далекое и от искусства и от науки — все равно. Теперь дадим опять слово Аристотелю: «нечего искать науки более важной и значительной (τισιώτε

ρᾶν — то же слово, что и у Плотина). Она самая божественная и значительная (опять τισιωτάτη). И это — в двойном смысле. Ибо Богу она более всего свойственна и потому божественна среди наук, и она имеет своим предметом Бога. Только ей одной свойственно и то и другое. Ибо, что Бог принадлежит к основаниям и есть начало, это — несомненно; и только Бог же владеет ею, по крайней мере в высшей степени. Может быть, другие науки нужнее, но лучше ее нет» (Met. A. 2, 983 сл.)\*.

Так судили о философии великие философы древности. Конечно, Гуссерль должен был бы целиком принять суждения Плотина и Аристотеля. Пожалуй, он отказался бы еще от некоторых выражений Аристотеля: едва ли бы он согласился повторить, что философия божественна среди наук, что она более всего свойственна Богу, что она имеет своим предметом Бога. По-моему, даже наверное не согласился бы. Слово «Бог» напомнило бы ему о мудрости, которую, как мы знаем, он считает врагом философии и изгоняет из своего государства, как Платон изгнал поэта из своего\*. И все-таки не будет ошибкой сказать, что слова Аристотеля полностью выражают собой отношение Гуссерля к философии. Только там, где Аристотель, по обычаю древних, говорит о Боге и божественном, Гуссерль употребляет слова, более привычные для вышколенного новейшей наукой слуха. На вопрос о том, что такое философия, Гуссерль отвечает: «наука об истинных началах, об истоках, ο ῥιζώματα πάντων». Аристотель тоже говорит: «наука есть познание неких оснований и начал» (Met. A. I, 982 а.)\*. Когда современный ученый говорит об истоках и корнях всего — он, конечно, говорит о Боге, но о таком Боге, который утверждается независимо от какой бы то ни было богословской и даже метафизической системы. Страх обратить философию в ancilla theologiae\* еще не умер в нас, и мы предпочитаем свои мысли выражать своими же словами. Это вполне законно и даже похвально: вернее всего, и Аристотель, живи он в наше время, тоже избегал бы тесного сближения с догматическим богословием. И если принять, что слова «Бог» и «Божественный» употреблялись Аристотелем как наиболее яркие и сильные superlativa\*, то надо полагать, что у Гуссерля не было бы основания спорить с Аристотелем. Об этом свидетельствует его статья «Философия как строгая наука». Она представляет собой не только выяснение задач и методов философии — она есть торжествен-

ный гимн философии, написанный в приподнятом, пророчески вдохновенном тоне.

Гуссерль заявляет: «быть может, во всей жизни новейшего времени нет идеи, которая была бы могущественнее, неудержимее, победонснее идеи науки. Ее победоносного шествия ничто не остановит. Она на самом деле оказывается совершенно всеохватывающей по своим правомерным целям. Если мыслить ее в идеальной законченности, то она будет самым разумом, который наряду с собой и выше себя не может иметь ни одного авторитета»\*. Таким образом, философия является для Гуссерля высшим достижением человечества: ей в конце концов подчинится все. И у Гуссерля она, как у Аристотеля, божественна и имеет своим предметом Бога. Конечно, не Бога католической или магометанской догматики. Но такой Бог нужен ведь для целей чисто практических. Аристотель же говорит: «правильно называть философию наукой об истине; ибо цель теоретизирования — истина, цель же практики — делание»\*, и Гуссерль, конечно, подпишется здесь под каждым словом.

Гуссерль не хочет ограничиться одними голословными заявлениями, он стремится обосновать правомерность притязаний науки. «Общие утверждения мало говорят, если их не обосновывают, и надежды на науку имеют небольшое значение, если нельзя усмотреть никаких путей к осуществлению ее целей»\*. Это верно, само собою разумеется. Если ограничиться одними пророческими, хотя бы и вдохновенными обещаниями, мы снова вернемся к той мудрости, от которой так торжественно отrekliсь. Что же может указать эти пути? Что может оправдать притязания науки быть последней инстанцией в разрешении всех вопросов, волнующих человечество?

Мы помним, что наука наряду с собой не хочет признавать никакого авторитета. Это — *основная, самая заветная мысль Гуссерля*. «Наука сказала свое слово; с этого момента мудрость обязана учиться у нее»<sup>1</sup>, — властно заявляет он в другом месте. Иначе говоря: Roma locuta, causa finita\*. Идея непогрешимости научного суждения провозглашается, по-видимому, *умышленно* по той же формуле и в тех же терминах, в каких католичество в средние века провозглашало непогрешимость и верховный авторитет папского престола. Права папы основывались на откровении,

<sup>1</sup> Логос, 1914, стр. 49.

данном людям в Св. Писании. Каким же образом обосновывает права разума новая философия?

Мы сейчас перейдем к этому вопросу, но прежде обратим еще раз внимание на то, какое колоссальное значение имеет и должна иметь в философии теория познания. Теория познания вовсе не безобидная, отвлеченная рефлексия о методах нашего мышления. Она *предопределяет* собой источник живой воды познания. Она увлажняет собой те  $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ , из которых вырастает наша жизнь. Подобно тому как католичество, чтоб иметь право указывать человечеству пути к спасению и вечной жизни, нуждалось в идее непогрешимости церкви, так и философия, чтобы достигнуть поставленных ею себе целей, не может и не хочет мириться с какими бы то ни было ограничениями своей власти. Когда разум говорит *ex cathedra*, он не может заблуждаться. И пока теория познания не привела к этому убеждению мыслящее человечество, что толку ставить какие бы то ни было вопросы? Ведь дело не в том, чтоб поставить вопрос, а в том, чтоб на вопрос *ответить* — и ответить «научно, т. е. обязательным для каждого разумного человека образом»\*.

Гуссерль перенимает свою задачу от эллинской философии. Неправильно было бы думать, что современная мысль заимствовала идею о непогрешимости разума от средневекового богословия. Как раз наоборот. Католическая церковь взяла идею о своей непогрешимости целиком и совершенно готовой у древних эллинов. Она только, верно почувствовав непрочность оснований, на которых покоились притязания разума, пыталась обосновать свои права иными способами.

Итак, Гуссерль преемственно связан в своих задачах с философами древности. Он сам признает это: «Хорошо сознанная воля к строгой науке характеризует сократо-платоновский переворот в философии и точно так же научные реакции против схоластики в начале нового времени, в особенности декартовский переворот. Данный ими толчок переходит на великие философии XVII и XVIII века, обновляется с радикальнейшей силой в критике чистого разума Канта и оказывает еще влияние на философию Фихте. Все сызнова и сызнова исследование направляется на истинные начала, на решающие формулировки, на правильный метод» (Логос, 1914, стр. 4).

В этих словах краткая ученая генеалогия Гуссерля. От Сократа и Платона, через Декарта, до Канта и Фихте. Генеалогия, впрочем, только отчасти верная. Нужно иметь в виду, что от Платона, Декарта, Спинозы, Лейбница Гус-

серля отделяет его принципиальное отрицание, лучше бы сказать, отвращение ко всякой метафизике. Только, в противоположность Канту, он даже и не ставит открыто вопроса, возможна ли метафизика. Он предполагает, что для всех его читателей, как и для него самого, этот вопрос естественно разрешается в отрицательном смысле. Метафизика есть мудрость, т. е. донаучные, скороспелые попытки разрешить неотложные проблемы мироздания. Метафизика поэтому может иметь свое условное оправдание в соображениях чисто практического характера. В утешение страждущему человечеству можно внушать, что есть Бог, что душа бессмертна, что злые получают в ином мире возмездие по их делам и пр. И если такого рода внушения делаются людьми большого дарования — против этого ничего нельзя возразить. Но величайшее преступление забывать, что все такого рода разрешения вопросов отвечают лишь временным и преходящим нуждам: «Мы должны помнить о той ответственности, которую мы несем на себе по отношению ко всему человечеству. Ради времени мы не должны жертвовать *вечностью*; чтобы смягчить нашу нужду, мы не должны передавать потомству нужду в нужде, как совершенно неизбежное зло... Мировоззрения (т. е. все виды мудрости) могут спорить — только *наука* может *решать*, и ее решение несет на себе *печать вечности*» (Ib., 51)\*.

Считаю необходимым еще раз обратить внимание читателя на характер выражений, подбираемый Гуссерлем для выяснения задач и притязаний науки. Думаю, что даже из приведенных выдержек ясно, что они вполне могли быть заменены аристотелевскими и даже теми, которые обычно употребляются в католической апологетике: для Гуссерля, как и для Аристотеля, философия в конце концов божественна, ибо имеет своим предметом Бога. Но Бог Гуссерля, как и Бог Аристотеля, может быть отыскан путем строго научных изысканий, и только таким путем. Поэтому «в теории познания надо видеть дисциплину, предшествующую метафизике»\*. Иными словами, Гуссерль согласится признать только такого Бога, о котором будет свидетельствовать разум, ибо, как мы знаем, наряду с разумом нет и не может быть другого авторитета. Бога же, и в древние и в новые времена, открывали ненаучным путем, помимо разума. Оттого и только оттого Гуссерль избегает аристотелевских определений философии.

В одном, однако, я думаю, Гуссерль несомненно ошибается. Я думаю, что люди, так же как и сам Гуссерль, ни-

когда не могли и не хотели признавать бога, о котором разум отказался бы свидетельствовать. В этом отношении все религии, по крайней мере все так называемые положительные религии, ничем не отличаются от светской мудрости и рационалистической философии. Они тоже стремятся «научно», т. е. «обязательным для каждого разумного человека образом» познать подлинную истину. Им не удалось этого добиться — но это ничего не значит. Ведь вот, даже по признанию самого Гуссерля, философия в лице своих наиболее значительных представителей делала напряженнейшие попытки постичь разумом истину. И тем не менее «здесь не положено даже начала научного учения; историческая философия, замещающая собою последнее, является, самое большее, научным полуфабрикатом, или неясным, недифференцированным смешением миросозерцания и теоретического познания» (Ib., 50). Оценка для философии не очень лестная! Пожалуй, даже алхимия и астрология вправе были рассчитывать на большую снисходительность. А католическая догматика тем более! Значит, дело совсем не в том, что астрология, алхимия или католическая догматика пренебрегали разумом. Если получились результаты, с точки зрения Гуссерля, столь плачевные, то тут нужно, очевидно, искать других причин. Невольно напрашивается вопрос: не произошло ли тут обратное тому, что предполагает Гуссерль? Может быть, в алхимии, богословии и философии результаты оказались столь жалкими именно потому, что люди не хотели или не умели отказаться от водительства разума как раз там, где «по природе вещей» разуму полагалось уйти и умолкнуть! В своей теории познания, которая должна предшествовать метафизике, он даже не подозревает, что задача гносеологии может заключаться в том, чтобы определить момент, когда должно устранить разум от руководящей роли или ограничить его в правах. Он заранее уверен, что если были неудачи, то только потому, что кто-то ограничил самодержавие разума. И, соответственно тому, его теория познания, как и все другие теории познания, направлена к восстановлению и оправданию разума во что бы то ни стало.

### III

Здесь мы подошли к источнику философии Гуссерля. Весь первый том его «Логических исследований»\*, имеющий своим подзаголовком «prolegomena к чистой логи-



ке», посвящен почти исключительно этому вопросу. Правда, постановленному не так, как я его поставил. Гуссерль ни разу не говорит, что теория познания обязана проверить всеми доступными нам способами, точно ли разум обладает теми суверенными правами, на которые он притязает. Такая постановка вопроса, с его точки зрения, уже заключает в себе противоречие и потому совершенно недопустима. Он прямо начинает свои исследования с опровержения того, что на современном философском языке называется психологизмом. Психологизм же он справедливо усматривает в идеях всех без исключения представителей современной философской мысли: Милль, Бэн, Вильгельм Вундт, Зигварт, Эрдманн, Липпс\* — все это психологисты. Для Гуссерля же психологизм есть релятивизм, релятивизм же заключает в себе внутреннее противоречие, делающее его бессмысленным, а потому для разума совершенно неприемлемым.

Внутреннее противоречие релятивизма, как мы помним, уже было вскрыто древними. Релятивистические учения уничтожают сами себя, — говорил Аристотель — уже не от своего имени, не как свое новое открытие, а как всем известную истину, как общее место философии. Для Гуссерля это положение есть *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Конечно, и для его противников, английских и немецких гносеологов, позиция Протагора с его «человек есть мера всех вещей» абсолютно неприемлема. Но Гуссерль утверждает, что бессознательно, скрыто они допускают это противоречивое положение и не замечают этого только потому, что они не абсолютные, а специфические, как он выражается, релятивисты. То есть они видят бессмысленность утверждения, что у каждого человека может быть своя особая истина, но не замечают, что не менее противоречиво утверждение, что у человека как у вида есть своя, чисто человеческая истина. Такой специфический (т. е. видовой) релятивизм не имеет ровно никаких преимуществ пред релятивизмом индивидуальным. Ибо утверждающий, что у людей есть чисто человеческая истина, предполагает, что противоположное утверждение абсолютно ложно. Стало быть, его утверждение абсолютно истинно и потому противоречит самому себе.

Рассуждение столь же ясное, сколько простое и всем хорошо знакомое. Гуссерль отличается от других только тем, что беспощадно разыскивает следы релятивизма во всех современных теориях познания и проявляет в этом

отношении настойчивость и последовательность, которые часто становятся вызывающими. И в этом, по-моему, основная и огромная его заслуга. Он упрекает своих современников в том, что они не доверяют аргументации из следствия. Сам же он доверяет такой аргументации, т. е., сделав какое-либо утверждение, он уже смело и беспечно принимает и все следствия, из него вытекающие. Развенчав специфический релятивизм, он открыто заявляет: «что истинно, то абсолютно истинно само по себе; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» («Логические исследования». Т. I, стр. 100). Это, конечно, сказано смело, очень смело. Другие гносеологи, даже такие, как Зигварт, никогда не решались делать такие утверждения. Зигварт, например, пишет: «Die Möglichkeit, die Kriterien und Regeln des notwendigen und allgemeingültigen Fortschritt im Denken aufzustellen, beruht auf die Fähigkeit, objektiv notwendiges Denken von nichtnotwendigem zu unterscheiden, und diese Fähigkeit manifestiert sich in dem unmittelbaren Bewusstsein der Evidenz, welches notwendiges Denken begleitet. Die Erfahrung dieses Bewusstseins und der Glaube an seine Zuverlässigkeit ist ein Postulat, über welches nicht zurückgegangen werden kann.— Wenn wir uns fragen, ob und wie es möglich sei, die Aufgabe in dem Sinn, in dem wir sie gestellt haben, zu lösen...— hier gibt es zuletzt keine andere Antwort als Berufung auf die subjektiv erfahrene Notwendigkeit, auf *das innere Gefühl der Evidenz*, das einen Teil unseres Denken begleitet, auf das Bewusstsein, dass wir von gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders denken können als wir denken. *Der Glaube an das Recht dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit ist der letzte Ankergrund aller Gewissheit überhaupt; wer dieses nicht anerkennt, für den gibt es keine Wissenschaft, sondern nur zufälliges Meinen*» (Log. I, 15)\*.

Т. е. там, где для Зигварта — только постулат, т. е. ничем не доказанное допущение, там для Гуссерля — аксиома. И ведь если Гуссерль прав, если аргументация из следствия всегда и безусловно приемлема, то слова Зигварта нелепы, как заключающие в себе специфический релятивизм, т. е. положения, взаимно друг друга исключющие.

Отчего же случилось, что такой строгий к своему мышлению человек, как Зигварт, допустил столь явную и для теории познания прямо роковую погрешность?

Между прочим, она ему была еще до Гуссерля указана Вундтом, но Зигварт все же остался при своем. Мало того, Вундт, обличавший Зигварта в том, что он обосновывает познание на обманчивом чувстве, сам не избег таких же обвинений, и его теорию познания Гуссерль считает релятивистической. На чьей стороне тут заблуждение, вольная или невольная слепота? Я убежден, что Зигварт ни за что в мире не согласился бы отречься от традиционного положения древней философии по отношению к скептицизму. Также мне кажется несомненным, что Зигварт и без Гуссерля отлично знал, что специфический релятивизм включает в себе то же внутреннее противоречие, которым страдает и релятивизм индивидуальный. И он рад был бы торжественно провозгласить, что наши истины суть истины абсолютные, равно приемлемые для всех существ — для демонов, ангелов и богов, не только для людей, и если строгий ученый, всю жизнь свою отдавший отысканию обоснования истины, должен на склоне лет признать, что наша истина в последнем счете держится только постулатом, что вера в чувство очевидности есть последний оплот нашей научной уверенности, то я думаю, что едва ли следует спокойно пройти мимо такого признания и считать себя вправе отвести его на том основании, что оно включает в себе внутреннее противоречие. Когда еще речь идет о Милле — куда ни шло. Можно заподозрить, что в увлечении полемикой он иной раз готов был высказывать крайние суждения, которым и сам не доверял. Но и тут подозрительность — плохой советчик. Относительно же Зигварта можно с уверенностью сказать, что релятивизм был для него тяжелым крестом и только добросовестность ученого принудила его сделать горькое признание.

Правда, Зигварт отказался, вернее, не решался развить *explicite* мысль, заключающуюся в его признании. Ведь сказать то, что он сказал, значит утверждать, что за известными пределами кончается компетенция разума и вступает в права какая-то новая власть, ничего общего с разумом не имеющая, и что мы, люди, каким-то образом это чувствуем даже здесь, в нашем эмпирическом мире. Такого «вывода» Зигварт не делает, как не сделал и Лотце\*, признавшийся, что мы осуждены вертеться в заколдованном круге, как его не сделал и Кант, который оказался в таком же положении, как Зигварт и Лотце. По

Канту, самые несомненные наши суждения — синтетические суждения а priori — были самыми ложными, ибо они обуславливались не возможностью для разума проникнуть в сущность вещей, а необходимостью, извне ему навязанной и выдаваемой им за готовность создавать свои собственные, только для него и значимые идеи, т. е. иллюзии или фикции. Заключение Канта, что метафизика, как не имеющая особого источника для синтетических суждений а priori, не может быть наукой, — в сущности только по недоразумению считалось и считается опровержением метафизики. Это должно было быть сказано в ее защиту\*. Математика и естественные науки только потому и обладают точностью и обязательностью, что решились слепо подчиниться слепым вожакам и властелинам. Метафизика же еще пока свободна, оттого она не может и не хочет быть наукой и стремится быть независимым знанием. Так защищать метафизику Кант не отважился. Не решились на это ни эмпиристы школы Юма и Милля (может быть, потому, что они вообще были равнодушны к метафизике), ни идеалисты типа Зигварта. Ведь тогда пришлось бы усомниться в правах разума — а это всем философам казалось абсолютно недопустимым. Пришлось бы разрешить ненаучную фантастическую метафизику — кто бы пошел на это? Философия предпочла средний путь. Она не претендовала на абсолютную истину, но и не отказывалась от суверенных прав разума. Последние доказывались фактом существования и быстрого расцвета положительных наук. В логике же дальше признаний, вроде тех, которые делали Зигварт и Лотце, не шли.

Чтоб оправдать такого рода самоограничение, придумали установить разделение между психологической и гносеологической точкой зрения. Задача теории познания не в том, чтобы выяснить происхождение нашего познания. Ее дело только наглядно показать структуру познания, внутреннюю связь законов, при посредстве которых мышление приводит человека к истине. Откуда взялись эти законы — дело не гносеологии, а психологии, и гносеологические задачи ничего общего с психологическими иметь не должны.

К рассмотрению этого аргумента мы сейчас обратимся — он для нас особенно важен ввиду того, что Гуссерль им пользуется так же, как им пользовались неокантианцы конца прошлого столетия. Но прежде нам важно под-

черкнуть то обстоятельство, что Гуссерль не желает ни *explicite*, ни *implicite* принимать релятивизм в каком бы то ни было виде. Для него специфический релятивизм является столь же абсурдным, как и индивидуальный. И в этой решительности — огромная заслуга Гуссерля. Давно уже пора было открыть карты и поставить вопрос так, как его ставит Гуссерль: либо разум человеческий имеет возможность высказывать абсолютные истины, которые равно обязательны и для людей, и для ангелов, и для богов, либо нужно отказаться от философского наследия эллинов и восстановить в правах убитого историей Протагора.

Для критики старых теорий познания Гуссерль, как мы помним, пользуется классическим аргументом: теория, заключающая в себе положения, ее отменяющие, абсурдна. Для своей же теории познания он пользуется другими аргументами. Чтобы защитить ее от нападков «психологизма», он, как и неокантианцы, стремится строго отделить гносеологическую точку зрения от психологической. Для того же, чтоб оправдать разум, он развивает свою теорию идей, близкую к теории Платона и средневекового реализма. Разберемся в том и другом.

Точно ли можно отделить гносеологическую точку зрения от психологической? И для какой цели теории познания, вернее апологетам познания, понадобилось так тщательно оберегаться от всяких генеалогических справок? Гуссерль десятки раз и в первом, и во втором томе своих «Логич. исследований» повторяет, что генетические вопросы его не касаются. «Мы допускаем факт, что логические понятия имеют психологическое происхождение, но мы отвергаем психологистический вывод, который обосновывают на этом»\*. Почему отвергаем? «Для нашей дисциплины психологический вопрос о возникновении соответствующих отвлеченных представлений не имеет ни малейшего интереса»\*. Т. е. каково бы ни было происхождение истины — остается факт, что истина есть, истина нами правит; наше дело, следовательно, сводится к тому, чтоб путем беспристрастного анализа выяснить себе те приемы и законы, при посредстве которых истина осуществляет свои верховные права. Гносеологи охотно, для наглядности, сравнивают истину с моралью. Задача моралиста, говорят они, вовсе не в том, чтоб объяснить происхождение «добра». Моралисты так же, как и гносеологи,

убеждены, что добро «в себе» происхождения не имеет. О происхождении можно говорить только по поводу реальных предметов, которые возникают и исчезают. Идеи же вне времени: они всегда бывают, всегда были, всегда будут — были бы даже и тогда, если бы мир реальностей совсем и не возникал или, возникши, вернулся бы в то небытие, из которого он вышел.

Что правда — то правда. Если бросить справки о происхождении, задачи гносеологов и моралистов, стремящихся отыскать абсолютную истину и абсолютное добро, значительно облегчатся и упростятся. Всегда генеалогические изыскания опасны для претендентов на престол. Попробуйте «объяснить» мораль тем способом, которым пользовались утилитаристы или экономические материалисты, и ее суверенные права станут призрачными. Платон это хорошо понимал и во всех своих рассуждениях брал добро исходным принципом. Анализируя человеческие поступки, он находил, что они всегда определяются каким-то совершенно независимым началом, которое никоим образом не может быть сведено к другим знакомым нам из опыта повседневной жизни началам, т. е. ни к пользе, ни к удовольствию, ни к чему иному. Убивши человека, я могу испытать удовлетворение, ибо я избавился от соперника, могу извлечь огромную выгоду, ибо присвою себе сокровища убитого или даже займу его престол, все это может быть: и все же поступок мой был, есть и всегда будет дурным. И опять-таки не потому, что я повредил убитому. Мы не знаем, может быть, убитый мною попал отсюда, из юдоли скорби, прямо в великолепные елисейские поля — и, стало быть, не прогадал, а выгадал, — и все же я поступил дурно, и нет в мире такой силы, которая могла бы снять клеймо порочности с моего поступка. И наоборот, если я пострадал за правду, если у меня отняли все имущество, посадили в тюрьму и даже казнили — я поступил хорошо: и ни люди, ни демоны, ни ангелы, ни боги не имеют власти превратить мой хороший поступок в дурной. Добро суверенно, не признает над собой никакой власти: даже Плотин, который в этом отношении не был так выдержанно последователен, как Платон, говорит об ἀρετῆ ἀδέσποτος\*, что можно перевести на современный философский язык словами об автономии, самозаконности морали. В деспо-

тических государствах придворные юристы развивают такие же теории об источниках власти царя.

Они никогда не допустят, не могут допустить рассуждений об историческом развитии идеи самодержавия. С их точки зрения, монарх есть источник всякого права, всех прав, стало быть, его права не могут уже вытекать из какого-либо иного источника. Они над временем, вне времени, они —  $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ . Или, в тех случаях, где допускается богословская фразеология, — источник прав монарха само Небо. Монарх есть самодержец милостью Божией, он помазанник. Только такого рода объяснения или недопущение каких бы то ни было объяснений может обеспечить абсолютным идеям те державные права, на которые они претендуют. Ведь на наших глазах произошло некое чудесное превращение. От попыток «объяснения» нравственности Нитше перешел к формуле «по ту сторону добра и зла». Или, вернее, когда добро потеряло свое обаяние и власть над Нитше, он подыскал такую «генеалогию морали», при которой ни у кого не сохранится охоты преклоняться пред добром.

Вот, собственно, причины того, почему гносеологи так упорно настаивают на своем нежелании сводить к очной ставке генетические и логические вопросы теории познания. Отказаться совсем от генетических проблем они не могут, ибо тогда пришлось бы принять метафизические или богословские допущения, давно и окончательно дискредитированные современной трезвой мыслью. Не может, в самом деле, Гуссерль, Эрдманн или Зигварт серьезно развивать, вслед за Платоном, теорию анамнезиса. Или ссылаться на десять заповедей, принесенных с Синаем прямо от Бога Моисеем! Гуссерль восстает даже против платоновского гипостазирования идей. Метафизические допущения для него, как и для неокантианцев, абсолютно неприемлемы. Задача ставится так, чтоб обосновать философию на одном *Lumen naturale*. Поэтому приходится *Lumen naturale* наделять абсолютными правами. Отрицательный прием, которым пользуется для этой цели Гуссерль, тот же, что и у неокантианцев: он запрещает себе проверять притязания разума изысканиями о его происхождении. Но этим он не ограничивается. Он предлагает свою теорию идей, которая должна уже положительным образом оправдать наше безграничное доверие к разуму. На этой теории мы остановимся подробнее\*.

## IV

Гуссерль берется защитить правомочность видовых (или идеальных) предметов наряду с индивидуальными (они же реальные) предметами. «В этом пункт отличия между релятивистическим или эмпирическим психологизмом и идеализмом, и в нем *единственная возможность* согласованной (т. е. не заключающей в себе внутреннего противоречия) теории познания»<sup>1</sup>. И тут же, во избежание недоразумения, прибавляет, что его идеализм несколько не имеет в виду «какой-либо метафизической доктрины, а только такую форму теории познания, которая вообще признает идеальное условием возможности объективного познания и не устраняет его психологическими толкованиями». Оба утверждения имеют решающее значение для философии Гуссерля. Он стремится к объективному познанию, он признает бытие идеального — но он уверен, что ему нет надобности прибегать к метафизике. Родоначальник и творец теории идей не боялся метафизики. Больше того, для Платона теория идей имела смысл только потому, что казалась ему путем к метафизическим откровениям, и, наоборот, она ему представлялась истинной и вечной лишь в связи с тем, что она коренилась в метафизических видениях. В свою очередь, и для Декарта, исходная точка которого и аргументация не остались без влияния на Гуссерля, метафизические предпосылки являлись *conditio sine qua non* его мышления. Когда Гуссерль утверждает, что нельзя релятивизировать познания, не релятивизируя бытия, когда он, возражая Эрдманну, защищающему релятивизм, пишет: «стало быть, возможны существа особого вида, так сказать, логические сверхчеловеки, для которых наши основоположения не обязательны, а обязательны совсем иные и то, что истинно для нас, было бы ложно для них. Для них истинно, что они не переживают тех психических явлений, которые они переживают. Для нас может быть истиной, что мы и они существуем, а для них это ложно и т. д. Конечно, мы, обыденные логические люди, скажем: такие существа лишены рассудка, они говорят об истине и уничтожают ее законы, утверждают, что они имеют свои собственные законы мышления, и отрицают те, от которых зависит возможность законов вообще. Они утверждают

Log <ische> Untersuch <ungen>. II, 107.



и вместе с тем допускают отрицание утверждаемого. Да и нет, истина и заблуждение, существование и несуществование теряют в их мышлении всякое взаимное отличие»<sup>1</sup>, — когда мы слышим эти рассуждения, мы невольно вспоминаем декартовские размышления, которые привели его к *cogito ergo sum*. Декарт, как известно, довел свои сомнения до крайних пределов. Он допустил даже, что Бог задался целью во всем обмануть человека. Но в одном Он его обмануть не мог: в том, что человек существует. Ибо для того, чтобы быть обманутым, нужно ведь существовать\*. Гуссерль, собственно говоря, так же возражает релятивистам: отрицайте и релятивизируйте все что вам вздумается; но ведь своего существования и истины о том, что вы существуете, вы отрицать не можете. Стало быть, вы уже не релятивисты, а такие же логические абсолютисты, как и я.

Аргументация, по-видимому, совершенно неотразимая: в трудных случаях платоновское наследие (ибо и Декарт рассуждал по Платону) выручает.

Но вот любопытный вопрос. Я уже говорил, что самому Платону эти соображения казались хоть и верными, но недостаточными: он искал корней истины в ином мире, потустороннем. То же было и с Декартом. Казалось бы, обнаружив, что Бог не имеет *возможности* во всем обмануть его, он мог бы торжествовать полную победу человеческого разума над всеми высокими и низкими мировыми силами, которые вступили бы в заговор против него. И на мгновение он как будто бы и торжествует победу. Но вы перелистываете страницы и убеждаетесь, что *Lumen naturale* в том смысле, в каком мы теперь понимаем эти слова, недостаточен. Тот же Декарт, который только что доказал нам, что Бог не может обмануть нас, опять начинает тревожиться и, совсем как Платон, ищет *asylum metaphisicum*\*, которое, по нашим понятиям, уже будет *asylum ignorantiae*\* или, в терминах Гуссерля, мудростью. Ему мало уверенности, что Бог не *может* обмануть нас, т. е. что если бы Он и захотел, то Ему не удалось бы перехитрить человека. Он утверждает, что Бог не *хочет* быть обманщиком, ибо это несовместно с достоинством высшего Существа, и, в последнем счете, на этом убеждении основывает свое доверие к разуму. Ясно, что это уже просто *testimonium paupertatis*\*. Декарт воочию увидел,

<sup>1</sup> Лог. исслед. I, 131.

что победить естественным разумом Бога — человеку не дано и что приходится, хочешь не хочешь, склонить колени пред Творцом вселенной и не требовать от него истины, а смиренно умолять его о милости. Как писал Лютер: «oportet ergo hominem suis operibus diffidere et velut paralyticum remissis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorari»\*.

Является тот же вопрос, который я раньше поставил и ради которого приходится все снова и снова возвращаться к теории познания: кто прав? Прежние ли философы, которые находили абсолютную истину только в метафизической области и там спасались от релятивизма? Новейшие философы, которые, отрекшись от метафизики, увидели себя вынужденными принять релятивизм в наименее вызывающей и оскорбительной для человеческого разума форме? Или, наконец, Гуссерль, который уверен и со всей безудержностью фанатически убежденного человека доказывает, что можно, не прибегая к метафизике, спастись от релятивизма и что люди хотя мало или не все знают, но что знают, знают по-настоящему, так что ни боги, ни ангелы, ни демоны не могут оспаривать их истин? Этот и только этот вопрос пытаются разрешить все теории познания. И то или иное разрешение этого вопроса предопределяет собою философию человека. Вернее, та или иная философия — если разрешается под философией разуметь тоже и умонастроение — направит его к соответствующей теории познания. Почувствовал человек всем своим существом, что жизнь выходит за пределы тех истин, которые могут быть выражены в равно для всех приемлемых суждениях и обоснованы посредством традиционных методологических приемов, — и его уже равно не удовлетворит ни специфический релятивизм Зигварта и Эрдманна, ни безудержный рационализм Гуссерля. В первом случае ему явно будет нежелание выйти за пределы позитивизма, исходящее не из теоретических даже соображений, определяющееся привычкой жить в хорошо известных, давно знакомых и потому милых условиях существования, а может быть — хоть это и звучит парадоксально, — коренящееся в некоей непостижимой — метафизической потребности, властно предписывающей индивидуальному «разуму» до времени или даже навсегда знать только свою раковину, — и тогда он готов будет всецело принять аргументацию Гуссерля. Действи

тельно, специфический релятивизм ничем не отличается от релятивизма индивидуального. И тот и другой превращают мир наших истин в мир призраков и сновидений. Все гарантии несомненностей и прочностей, которыми снабжали нас логика и теория познания, падают: мы должны жить в постоянной неизвестности, всегда терпеть и быть готовыми к чему угодно. Постулаты в данном случае не только не успокаивают, но еще более тревожат и волнуют. Философия же, еще с Парменида, обещала прочную истину и недрожащее сердце. И, если Гуссерлю точно удалось не только выявить релятивизм традиционных гносеологий, но и преодолеть его в собственной душе и дать человечеству окончательное успокоение после тысячелетних треволнений — разве не прав он был, выдвинувши впереди всего теорию познания? Будем ли мы знать больше или меньше — это уже вопрос почти времени, раз показано, что то, что мы знаем, есть знание не только для людей, но и для богов. Теперь Декартово допущение, что Бог не хочет быть обманщиком, — допущение, конечно, столь же проблематическое, как и постулат Зигварта, оказывается совершенно излишним. Не нужен и анамнезис Платона, тоже не внушающий нам большого доверия, — кто сейчас серьезно говорит о том, что наши души еще до рождения нашего существовали в ином мире и теперь, в этой жизни, вспоминают виденные ими некогда истины? Пусть человеческая душа впервые возникла после рождения, пусть себе Бог будет каким угодно хитрым, безнравственным и лживым существом — наша наука, наше познание ничего этого не боится. Разум не выдаст. И наряду с разумом нет и не может быть другого авторитета.

Как же преодолевает Гуссерль релятивизм?

Ответ на этот вопрос находится в связи с вопросом, что такое предмет познания. Вопрос, конечно, основной. Уже Платон и Аристотель утверждали, что предметом познания является не индивидуальное, а общее. Средневековый реализм утверждал то же. Только в новейшее время научная мысль почувствовала невозможность говорить об общем как о «предмете». Так что на почве канто-фихтевской философии возникло даже известное учение Риккерта о том, что предметом познания является «должное»\*. Фрейбургскому философу казалось, что «должное» вырвет, наконец, бедную человеческую мысль из

тех тенет, в которых она беспомощно бьется в течение столетий. И Риккерт, как и Гуссерль, всеми силами старается отбиться от когтистого зверя релятивизма, беспощадно скребущего ученую совесть философствующего человека. Но радость Риккерта была непродолжительна. Скоро выяснилось, что «должное» — плохое лекарство против сомнений: оно разве годится как анестезирующее, и то ненадолго, средство. Гуссерль разрешает вопрос совсем по-иному, восстанавливая платоновское учение об идеях или средневековый реализм, правда, в своем истолковании.

Прсжде всего, Гуссерль противопоставляет акты истинных суждений индивидуального человека истине. Я высказываю суждение, что  $2 \times 2 = 4$ . Это суждение мое, конечно, чисто психологический акт и, как таковой, может быть предметом изучения психологии. Но сколько бы психолог ни выяснял нам законы реального мышления, он никоим образом из этих законов не выведет принципа, по которому истина отличается от лжи. Наоборот, все его рассуждения уже предполагают, что в его распоряжении есть критерий, которым он отличает истину от лжи. Гносеолога вовсе не занимают отдельные суждения Ивана или Петра, что дважды два четыре, но истина о том, что  $2 \times 2 = 4$ . Отдельных суждений об одном и том же предмете тысячи, но истина одна. «Если естествоиспытатель из закона о рычаге, тяжести и т. п. заключает о способах действия машины, он, конечно, переживает некоторые субъективные акты. Но субъективным связям мысли соответствует некое объективное (т. е. адекватно применяющееся к данной очевидности «субъективности») единство значения, которое есть то, что оно есть, все равно, осуществляет ли его кто-либо в мышлении или не осуществляет»<sup>1</sup>. Та же мысль еще ярче выражена Гуссерлем в I-м томе его «Лог. Исслед.». «Если бы исчезли все тяготеющие друг к другу тела, то этим бы не был уничтожен закон тяготения, он остался бы только без возможности фактического применения. Он ведь ничего не говорит о существовании тяготеющих масс, а только о том, что присуще тяготеющим массам как таковым»<sup>2</sup>. И в том и в другом случае Гуссерль подчеркивает, что гносеолога занимает не сходство отдельных психологиче-

<sup>1</sup> Log. Unters. II, 94 ср. Н. 22 стр. \*

<sup>2</sup> Лог. Иссл. I, 130.

ских переживаний одного или многих индивидуумов. Не в том дело, что я и вы и еще миллионы разных людей, когда судили о законах рычага или тяготения, испытывали схожие переживания, которые выражали в одинаковых высказываниях. Это нужно постоянно иметь в виду, если мы хотим правильно понять Гуссерля. Он неоднократно об этом говорит и в первом, и во втором томе своих «Log. Unters.», так что это является у него своего рода лейтмотивом. Приведем поэтому еще одну цитату, разъясняющую его мысль: «То, что выражает положение π есть трансцендентное число, когда мы, читая его в книге, понимаем или, обращаясь к другим, имеем в виду, не есть индивидуальная, всегда повторяющаяся черта нашего мыслительного переживания. В каждом отдельном случае эта черта является индивидуально изменяющейся, но смысл высказываемого положения должен быть *идентичным*. Если мы или другие лица повторяем то же положение с равной интенцией (mit gleicher Intention), то в каждом случае получатся другие феномены, другие слова и моменты понимания. Но, в противоположность безграничному разнообразию индивидуальных переживаний, то, что в них выражено, повсюду идентично; оно тождественно (es ist dasselbe) в строжайшем смысле слова. Как бы ни было много лиц и актов суждений, значение положения не умножается, суждение в идеальном, логическом смысле — едино. Мы настаиваем здесь на строгой идентичности значения (der Bedeutung) и отличаем его от постоянного психического характера значения (der Bedeutung) не по субъективной склонности к тонким расчленениям, но в силу несомненного теоретического убеждения, что только таким образом можно справиться с основной задачей логики. Причем, тут идет речь не о простой гипотезе, которая находит свое оправдание в плодотворности предлагаемых ею объяснений (durch ihre Erklärungsergiebigkeit); мы берем ее как непосредственно воспринимаемую истину и ссылаемся здесь на последний авторитет во всех вопросах познания — на очевидность; я вижу, что в повторных актах представлений и суждений я мыслю и могу мыслить совершенно то же (identisch dasselbe), то же понятие или то же положение; я вижу, что там, где речь идет о положении или об истине: π есть трансцендентное число, я менее всего имею в виду индивидуальное переживание или момент индивидуального пере-

живания того или иного лица. Я вижу, что эта рефлектирующая речь действительно имеет своим предметом то, что в простой речи является значением (*was in der schlichten Rede die Bedeutung ausmacht*). Я, наконец, усматриваю, что то, что я мыслю или воспринимаю (если я его опишу) в названном положении, остается тождественным и неизменным (*identisch ist, was es ist*), мыслю ли я или существую и вообще существуют или не существуют мыслящие люди и акты. Эта истинная идентичность, которую мы здесь утверждаем, есть не что иное, как идентичность вида (*keine andere als Identität der Speziës*). Так и только так, как идеальное существо, может она охватывать (*ἑπιβάλλειν εἰς ἓν*) рассеянное многообразие индивидуальных единичностей<sup>1</sup>. И еще, «идеальные предметы существуют по истине... Это, конечно, не исключает того, что смысл этого бытия и с ним смысл предикации не вполне и не совсем тот же, когда за реальным субъектом признается или отрицается реальный предикат, его свойство: мы не отрицаем этого, наоборот, мы подчеркиваем, что в пределах отвлеченного единства существующего или, что то же, предмета вообще есть основная, категориальная разница, с которой мы считаемся, отделяя идеальное бытие от реального, бытие как вид от бытия индивидуального. Но это различие не отменяет высшего единства в понятии предмета»<sup>2</sup>. И наконец: «на каждом примере мы наглядно можем убедиться, что в познании вид становится предметом и что по отношению к виду возможны суждения в тех же логических формах, что и в отношении к индивидуальным предметам»<sup>3</sup>.

## V

Вот три главных положения, которыми держится рационализм Гуссерля. Первое: теория, допускающая утверждения, исключаящие всякого рода теории, бессмысленна. Это положение, доставшееся Гуссерлю от древней философии и принимаемое за бесспорное всеми гносеологами нашего времени, служит ему главным образом для опровержения существующих теорий познания. Второе положение тоже не новое: противопоставление гно-

<sup>1</sup> Log. Unt. II, 99\*.

<sup>2</sup> Ib. 125.

<sup>3</sup> Ib. 111.

сеологической точки зрения психологической. И оно, как я говорил, уже выставлялось неокантианцами в оправдание знаменитого учения Канта о том, что разум диктует законы природе. Особенность Гуссерля лишь в том, что он и второе положение проводит с той безудержной смелостью и решительностью, которые отличают все исследования этого замечательного мыслителя. Он, хотя и назвал II-й том своих «Log. Unters.» исследованиями по феноменологии и теории познания, ставит себе на самом деле задачу освободиться от всякой теории в собственном смысле этого слова. В одном из примечаний (II, 119), по поводу употребленного им самим выражения «теория абстракции», он заявляет: «здесь слово теория не совсем уместно, ибо, как видно из нижеследующего, задача моя не в том, чтобы теоретизировать, т. е. объяснить» (erklären, которому он противопоставляет в тексте aufklären\*). Так что, пожалуй, можно сказать, что его теория познания стремится к тому, чтоб упразднить всякую теорию познания. Это, конечно, было бы величайшим торжеством для рационализма. Ибо выяснилось бы, наконец, что разум не нуждается в оправдании, а сам все может оправдать. И, правду сказать, Гуссерль верно почувствовал, что так и только так нужно ставить вопрос теории познания. Оттого-то он столь решительно защищает свое первое положение и так смело проводит его. По той же причине он настаивает на бытии, или существовании, идеальных предметов, в котором мы с очевидностью убеждаемся в непосредственном воззрении, и вводит, как мы помним, идеальные предметы в одну категорию с реальными по основному признаку последних — бытию, или существованию. Если эти «аргументы» действительно неопровержимы, то Гуссерль может считать свое дело сделанным. Психологизму придется навсегда покинуть область философии, где воцарится царство абсолютных истин. Наука вправе будет спокойно двигаться вперед, не боясь уже никаких ударов с тыла. Все ее решения будут окончательными и бесповоротными. Наряду с ней и над ней не будет уже никакой компетентной инстанции. Как она постановит, так и будет: Roma locuta, causa finita.

Повторяю, нужно отдать справедливость Гуссерлю. Ни в одной современной теории познания вопрос не поставлен так остро, смело, открыто, как у него. Гуссерль не хочет никаких компромиссов: либо все, либо ничего. Либо

очевидность есть тот последний пункт, к которому стремится человеческий дух, когда он ищет истины, и эта очевидность вполне достижима человеческими же средствами, либо на земле должно наступить царство хаоса и безумия, в котором на державные права разума, на его скипетр и корону станут пригизать все, кому только не лень протянуть руку, и «истина» окажется нимало не похожей на те незыблемые выводы, которых искали и которые находили до сих пор строгие науки. Тогда, может быть, придется вспомнить добрым словом и ту незрелую «мудрость», от которой отвернулся Гуссерль, а то даже и астрологию с алхимией. Все это были, конечно, не науки, но наукоподобные построения, которые опирались на разум. Пожалуй, вздохнут даже по католической теологии: ведь как-никак Фома Аквинский был верным последователем Аристотеля.

Итак, приглядимся поближе к «аргументации» Гуссерля. Я взял слово аргументация в кавычки, ибо Гуссерль, взывающий к воззрению и к очевидности, как мы знаем, ставит свою задачу так, чтоб избавить себя от всякой необходимости что-либо доказывать. Erklärungen он предоставляет всяким другим наукам, задача же феноменологии находится по ту сторону всяких доказательств. Ее дело не erklären, а aufklären (II, 120). Таково положение: теория, допускающая положения, отрицающая возможность всякой теории, бессмысленна, стало быть, неприемлема. Или, как выразился Аристотель, такого рода теории сами себя отменяют.

Как мы помним, этим положением Гуссерль разбивает тот специфический релятивизм, который он усмотрел в гносеологиях Зигварта, Эрдманна, Милля и др. Действительно ли это соображение так неотразимо? Т. е. действительно ли, если мы признаем, что наша истина есть человеческая истина, мы этим внесем в свои размышления элемент, который сделает их ни к чему не нужными, обратит их в пустые звуки?

На первый взгляд как будто бы так. Недаром же эллинская философия так прочно владеет в течение тысячелетий человеческими умами. И потом: очевидность, на которую ссылается Гуссерль; мы непосредственно убеждаемся, что положение, отменяющее самого себя, бессмысленно.



Но, с другой стороны, наше внимание останавливает поразительный факт. Сколько ни гнали из философии злосчастный релятивизм — он все продолжает жить, и жизнеспособность его и заражающая сила, после тысячелетнего бродячего и бесприютного существования, не только не упала, но, по-видимому, возросла. Сам Гуссерль свидетельствует, что под тем или иным предлогом наиболее добросовестные и проникательные ученые, не считаясь с издревле наложенным на релятивизм *aquae et ignis interdictio*\*, не только поддерживают постоянное общение с закоренелым грешником, но оказывают ему всяческий почет и уважение, словно он был бы величайшим праведником. В чем тут тайна? Почему громовые проклятия папы-разума оказываются недостаточно действенными и Гуссерлю вновь приходится возвысить свой голос и провозгласить анафему почти всей современной философской общине в лице ее наиболее замечательных и лояльных представителей? Гуссерль себе такого вопроса не ставит и ставить не может. Весь характер его философских устремлений возбраняет ему считаться с действительностью и историей как с факторами совершенно независимыми. Для него, признающего примат автономного разума, действительность всегда уходит на второй план. Он заранее вполне убежден, что всякий факт должен уложиться в умозрение, ибо умозрение обладает всей чистотой априорности: «*wir werden uns nicht zu der Überzeugung entschliessen, es sei psychologisch möglich was logisch und geometrisch widersinnig ist*» (II, 215)\*.

Возражать Гуссерлю, оставаясь на его почве, конечно, бесполезно. Достаточно вам раскрыть рот для возражения, чтоб тотчас же быть остановленным им: раз вы допускаете положения, исключаяющие возможность всяких положений, вы произносите бессмысленные фразы и потому лишаетесь слова.

Но сделаем такой опыт. Гуссерль, вообще говоря, избегает метафизики, т. е. просто не любит и не интересуется ею. Но он готов выслушать какие угодно метафизические допущения и даже внимательно отнестись к ним, если только они высказываются не как «строго научные истины», а как гипотетические предположения и если они не заключают в себе внутреннего противоречия.

Так вот, сделаем одно из тех предположений, которые приходили в голову Декарту, хотя, по разным мета-

физическим же соображениям, и не приемлемые, но все же возможные. Допустим, что Бог хочет обманывать людей и что Он в действительности их обманывает. Нам ясно, как показал Декарт, что, для того, чтобы нас обмануть, Бог все-таки должен сделать так, чтоб мы существовали и даже чтоб мы знали истину о своем существовании. Но затем, давши нам, хотя бы и против своей воли — ибо иначе и Богу невозможно было бы нас обмануть, — эту единственную истину, Бог спокойно может уже во всем остальном обманывать нас и заставить нас верить, что все остальные наши истины так же несомненны, как истина о нашем существовании. Конечно, может быть, Декарт и прав, отвергая с негодованием мысль о том, что Бог, всеблагое, все совершеннейшее и т. д. существо, способен обманывать людей. Но, может быть, Декарт и не прав. При всей своей гениальности, родоначальник новейшего рационализма мог быть недостаточно осведомлен о целях и путях Провидения. И затем, во всяком случае, предположение Декарта, что Бог не может быть обманщиком, — предположение чисто метафизического характера, на которое теория Гуссерля, чисто априорная и сводящая свои положения к очевидности, опираться не может. Стало быть, возможно, что Бог обманывает людей во всем, кроме того, что они существуют. И, стало быть, возможны другие существа — скажем, те же ангелы или сам Бог, которых никто не обманывает и которые видят настоящую истину. Что же? Для них человеческая истина будет именно истиной специфической, годной, полезной и нужной (а может быть, негодной и вредной) для людей, но в иных мирах совершенно ни к чему не приложимой. Говорят, что мы не можем себе представить иного сознания, чем наше. Но это совершенно неверно. Точно нарочно, чтоб не только обмануть нас, но и внушить нам вечное, мучительное подозрение о том, что мы жертвы обмана, сама природа часто погружает нас в такие состояния, при которых «очевидность» становится совсем другой, чем та, которая служит опорой для гуссерлевской гносеологии. Вспомним состояния опьянения вином, действие морфия или опиума, вспомним состояние экстаза и, наконец, «нормальное», так сказать, состояние сна, правильно чередующееся с состоянием бдения. Спящий человек, сравнительно с человеком бодрствующим, может считаться как бы существом из иного мира. У него

есть своя действительность, так непохожая на действительность дня. Есть, наконец — и это для нас наиболее важно, — и своя логика и свои *a priori* у сновидцев, при том такая логика и такие *a priori*, которые ничего общего не имеют даже с относительными истинами, принимаемыми релятивистами типа Зигварта или Милля. И причем их логика тоже основывается на очевидности. Если человеку снится, что он китайский император и в качестве такового вырезывает монограммы на геометрическом месте точек, не имеющих никаких общих свойств (сновидения сплошь и рядом преподносят нам такую действительность), — он нисколько не чувствует противоречивости тех элементов, из которых складываются его представления и суждения. Наоборот — и это, как каждый знает по своему опыту, часто бывает во сне, — если вдруг у спящего зародится сомнение в том, что на геометрическом месте можно вырезать монограммы или что китайским императором может быть человек, ни слова не знающий по-китайски и родившийся в России или Англии, словом, если анамнезис о потусторонней для спящего «истине» попытается помешать «естественному» и «закономерному» ходу мыслей покустороннего, имманентного рассуждения, логика сновидений вступает в свои права и с «очевидностью», не терпящей и не допускающей никаких сомнений, приводит нас к убеждению, что все наши анамнезисы — только сверлящий релятивизм, ибо — как для спящего становится совершенно ясно — китайский император никогда и не может быть китайцем, точно так же как и монограмма обязательно вырезывается на геометрическом месте. Словом, «очевидность», преодолевающая сомнения, «очевидность», желающая быть последней инстанцией и умеющая по своим желанием властно направлять мысль грезящего человека, играет ту же роль в сновидениях, какая свойственна ей и наяву<sup>1</sup>. И далее еще: часто во сне мы вдруг начинаем чувствовать, что все разыгрывающиеся пред нами события ложны, что они — плоды нашего воображения, что мы только спим и, чтоб высвободиться из сети лжи и безумных *a priori*, в которых мы запутались, нам нужно проснуться. Т. е. в сонном состо-

<sup>1</sup> Ср. окончание «Исповеди» Толстого: «и тут, как то часто бывает во сне, мне представляется тот механизм, посредством которого я держусь, естественным, понятным, несомненным, несмотря на то, что наяву этот механизм не имеет смысла»\*.

янии, среди тех истин, которые могут быть истинами только для *species homo dormiens*, у нас вдруг появились две истины уже не специфические, а абсолютные. Если бы мы во сне рассуждали, как рассуждают Гуссерль и эллины, мы как раз должны были бы эти две истины отвергнуть, как заключающие в себе внутреннее противоречие. Раз мы утверждаем, что мы спим и что наша очевидность есть очевидность сновидцев, т. е. очевидность обманчивая, то, стало быть, и наше утверждение, что мы спим, тоже ложно. *Homo dormiens*, релятивизируя свою сонную истину, релятивизирует бытие и т. д. А меж тем наше убеждение, что мы спим и что нужно проснуться, чтоб найти истину, — эти наши релятивизирующие суждения суть *единственные истинные*, мало того что истинные — *единственно ведущие к тому, чтоб избавиться от бессмысленной, невыносимо оскорбительной, кошмарной лжи сновидений*.

## VI

Я далек от мысли уподоблять нашу жизнь сновидению и продолжать дальнейшие параллели. Да в этом и нет надобности. Мне важно было выяснить, что первый, основной аргумент Гуссерля вовсе не так грозен, как это принято думать. *Не всегда* мы вправе делать заключения из следствий, и тоже *не всегда* нужно бояться противоречивых суждений. Есть некоторая граница, за которой человек руководится уже не общими правилами логики, а чем-то иным, для чего люди еще не подыскали и, верно, никогда не подыщут соответствующего названия. А потому не следует слишком доверяться нашим априорным истинам, и нужно, вопреки всем философским традициям, вовремя от них отказываться. Так что если уже отделять гносеологическую точку зрения от психологической, то, пожалуй, правильней следовать примеру Эрдманна и Зигварта, которые в своих теориях познания выводят, так сказать, релятивизм за общие скобки своих гносеологических рассуждений. Тогда по крайней мере соблюдено основное требование, законно предъявляемое к теории познания: предпосылки ясно и отчетливо формулированы. При этом условии можно оставаться позитивистом и не выходить за пределы имманентного. Положение же Гуссерля, который, как ибсеновский Бранд\*, не хочет ид-

ти ни на какие компромиссы и вместе с тем боится или гнушается метафизики, становится, хотя он этого и не подозревает, совершенно безвыходным. Он ясно видит, к каким нелепым выводам приходит человек, решившийся релятивизировать истину, но он совсем не замечает, что нам грозит не меньшая опасность, если мы, не выходя из области имманентного, захотим нашу истину абсолютизировать. Остановимся на этом несколько подробнее.

Основное положение учения Гуссерля о предмете познания (учения, находящегося в связи с учением Лейбница, к которому Гуссерль считает себя стоящим ближе, чем к какому-либо иному философу<sup>1</sup>, о *vérités de raison et vérités de fait* \*), как мы помним, утверждает бытие идеального, — бытие, которое принадлежит к той же категории, к которой относится и бытие реального, представляя из себя лишь один из двух видов одного и того же рода. *Vérités de raison* имеют, однако, совершенно самостоятельное бытие, от бытия реального несколько не зависящее, я бы сказал, бытие *par excellence*. Пусть не будет ни одного живого существа на свете, пусть исчезнут все до последнего реальные предметы — общие законы, истины и общие понятия будут продолжать существовать.

Если бы реальный мир никогда и не возникал, это бы несколько не отразилось на бытии мира идеального, который бы один мог заполнить всю категорию, в которой сейчас вмещается и бытие реального.  $2 \times 2 = 4$  было бы самим собой, если бы никогда ни одно существо не мыслило этого положения. И законы тяготения останутся законами тяготения, когда исчезнут все тяготеющие массы, и были законами тяготения, прежде чем массы были вызваны к существованию.

Но каково же отношение истин разума, или идеальных, к действительности, к реальному? Разум совершенно автономно декретирует свои законы, несколько не считаясь с тем, есть ли действительность или ее совсем нет. И в самом деле, раз идеи существуют, имеют собственное бытие — для чего же им считаться с иным каким-либо бытием? И вправе ли мы, исповедуя учение о суверенитете разума, утверждать что бы то ни было о реальности, не испросивши предварительно на этот счет согласия верховного властелина, *Λόγος ἀδέσποτος* \*? Мы помним, что наряду с разумом нет больше никакого авторитета. И ра-

<sup>1</sup> Лог. иссл. I, 163 и 191; ср. 117.

зум не есть нечто реальное, психологическое, некое *hic et nunc*. Разум сам тоже идеален — нечто вроде «сознания вообще» или «гносеологического субъекта» прежних школ. И как такой разум решит, так и будет.

Так вот: достаточно только поставить разуму вопрос о бытии реальных предметов, для того чтоб сразу получить самый определенный и *непреклонно* категорический ответ: реального бытия нет и быть не может, оно есть некое *contradictio in adjecto*, нисколько не лучшее, а то и много худшее, чем тот психологизм, к которому близорукие философы каждый раз возвращаются, несмотря на все запреты разума<sup>1</sup>. И в самом деле, раз разум автономен, какими средствами принудите вы его признать индивидуальную действительность, над которой он совершенно не властен? И вообще, как можете вы принудить его, который сам всех ко всему принуждает и который, по своему существу, не выносит над собой даже и тени насилия? На такое самоограничение он никогда не пойдет — ибо отлично знает, что это означает. А что реальное бытие — непримиримейший и главнейший враг разума, я думаю, что это такая же *самоочевидная истина*, т. е. истина, по поводу которой разум не допускает никаких дальнейших споров, как и истина о законе противоречия. Все реальное, т. е. все, выражаясь по Гуссерлю, существующее *hic et nunc*, пред лицом разума есть *чистейшая нелепость*, которая не может быть решительно ничем оправдана. Мы можем еще принять идею о реальности, идею о пространстве и времени, в которых существует реальное. — но самого реального мы, т. е. наш разум, не отрекаясь от самого себя, принять не может. Так что, если бы реальность для своего бытия нуждалась в разумном признании — она бы и поднесь продолжала пребывать в небытии. Иначе говоря, между идеальным и реальным бытием или, выражаясь в терминах Гуссерля, между разумом и действительностью открывается некий непримиримый антагонизм, ожесточеннейшая борьба о праве на бытие. Чем больше одолевает разум, тем меньше места остается для действительности. Полная же победа идеального начала знаменует собой гибель мира и жизни. Так что я, в противоположность Гуссерлю, скажу: абсолюти-

<sup>1</sup> См. II Log. Unt. стр. 21 и 22, где Гуссерль говорит: «nicht die mindeste Behauptung über reales Dasein» и «ob es überhaupt Menschen und Natur gibt» \*

зировать идеальное — значит релятивизировать, даже уничтожить всякую реальность. Стремление же Гуссерля примирить разумное с действительным, идеальное с реальным путем отнесения их в одну общую категорию бытия, где каждому из них предоставлены равные права, — есть не разрешение, а затемнение вопроса, ибо лишь создает возможность закономерного, так сказать, μεταβασις εις ἄλλο γένος\*, в который, я бы сказал, укрылся все тот же преследуемый и столько раз уже испепеленный, но всегда, как феникс из огня, возрождающийся релятивизм. Оба вида бытия принадлежат к одному роду, и что может быть соблазнительнее и естественнее, при таких условиях, чем подмена идеального реальным и наоборот?

Когда Гуссерль утверждает, что какой-нибудь математический закон продолжал бы существовать, если бы никогда не было ни одного реального сознания, этот закон постигавшего, он, конечно, совершает этот μεταβασις, который был бы совершенно невозможен, если бы он не сделал допущения о бытии идеальных сущностей. Тоже не стал бы он говорить, что сохранился бы закон тяготения, если бы даже исчезли все тяготеющие массы. Если это утверждение не есть бессодержательная тавтология (в чем, конечно, Гуссерля нельзя заподозрить), то оно безусловно ошибочно, ибо не только в случае исчезновения масс прекратил бы свое существование закон тяготения, но массы могли бы сохраниться, а закон мог бы прекратить свое существование. Больше того, вполне допустимо предположение Милля, что где-нибудь в иных планетных сферах (а может быть, и гораздо ближе к нам) и сейчас массы не тяготеют друг к другу, а свободно то приближаются, то отдаляются, не подчиняясь в своем движении никакому заранее намеченному плану\*. Это не только можно, но и должно допустить — если не принять вслед за Кантом, что разум диктует законы природе. Наша идея о закономерности, наши идеи о разумных связях, о вечных смыслах, как выражается Гуссерль, — чисто эмпирического происхождения. Гуссерль, видно, и сам это понимает — но только полагает, что об этом нужно забыть, чтобы не подпасть древней анафеме, провозглашенной еще эллинскими отцами ученой церкви против всех не покорствующих велениям разума. Нет, нужно, необходимо считаться. Тогда выяснится, что и старое  $2 \times 2 = 4$  тоже не может существовать, если нет человеческого созна-

ния, выдумавшего и единицу, и 2, и 4, и то правило умножения, по которому из множимого составляется произведение, как множитель составлен из единицы. Если это помнить, то нам станет тоже очевидным, что идеальные сущности, с их надвременным и потому как бы вечным бытием, — самые *преходящие*, самые бранные сущности.

Вроде шахматных фигур и самой шахматной игры. И в шахматах — это вам сам Гуссерль скажет — король или королева, словом, любая фигура есть идеальная сущность, нисколько не изменяющаяся от своих реальных воплощений. Будет ли король сделан из золота, слоновой кости или из теста, будет ли он своими размерами равняться быку или воробью, иметь на своей голове корону или тиару, — его идеальная сущность, конечно, от того нисколько не изменится, как не изменилась бы она, если бы никогда ни одна шахматная фигура не воплотилась бы в реальности. То же и про другие фигуры. Соответственно этому, как бы отдельные эмпирические сознания ни воспринимали идею короля, сама идея останется равной себе, идентичной в строжайшем смысле этого слова. Можно также торжественно заявить, что и чудовища, и ангелы, и боги должны будут видеть в ней то же, что видят люди. И заключить отсюда, что она вне времени, что она вечна — ибо пусть даже весь мир пройдет, шахматные идеи останутся. Но даже Гуссерлю, при всей его смелости, не пришло в голову говорить по поводу шахматных фигур о вечных идеях, хотя о шахматах он по какому-то случаю говорит\*...

Очевидно, что и слово «вечный» допускает эквивокацию, которой Гуссерль не избег, несмотря на то, что сам всегда предостерегает от двусмысленного употребления слов и терминов. На приведенном примере становится ясным, что «вневременный» и «вечный» вовсе не синонимы. Что, наоборот, «вневременный» по своему значению гораздо ближе к слову преходящий. Идеальные сущности как раз и суть преходящие сущности, и никакие доводы и аргументы разума не предохранят их от неминуемого тления. Пусть они торжествовали в течение веков и тысячелетий, пусть им суждено еще более прочное и долговременное торжество. Я сам склонен думать, что владычество идей не скоро исчезнет и даже, пожалуй, никогда не исчезнет на земле. Доводы разума имеют неотразимую власть над человеческим духом, так же как и очарование



морали. Когда можно выбирать между разумным и действительным, человек всегда станет на сторону разумного, и то, что философски выявил Гуссерль, есть, в конце концов, только смелое и открытое выражение душевных настроений подавляющего большинства нормальных людей: пусть погибнет мир, только бы сохранилась справедливость, пусть исчезнет жизнь — но разума мы не отдадим. Так думали, так будут думать люди, и рационализму можно предсказать долгое, благополучное, почти «вневременное» существование.

Но миг один — и нет волшебной сказки.

Бывают, однако, у людей такие мгновенья, когда властные императивы царя-разума и сладкие напевы сирены-добра вдруг теряют свое обаяние. Когда они убеждаются, что и разум, и добро только творения их собственных рук. Мне кажется, что у всех философов бывали такие *lucida intervalla*\*. Но они либо видели в них признак душевной слабости, либо не хотели, а то и не умели дать им исчерпывающее выражение в своих творениях. Я думаю, что сам родоначальник идей, божественный Платон, знал такие минуты и что именно в такие минуты зародилась у него его теория идей. На это указывает, между прочим, одно место аристотелевской «Метафизики», в котором говорится, что Платон и его последователи приходят к своим идеям, приставляя к конкретным словам словечко τὸ αὐτό — προσιθίντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ „αὐτό“. Таким образом, у них получается αὐτοῶνθρωπος, αὐτόιππος и т. д.\* Наблюдение очень тонкое и совершенно правильное. Правда, оно не достигает поставленной себе Аристотелем цели, т. е. оно не только не дискредитирует платоновских идей, но, облегчая возможность проникнуть в их сокровенную и наиболее ценную сущность — по-видимому, эзотерическую, — придает им новое очарование глубочайшего, неизреченного постижения.

То же и Плотин открыто говорил не только об идее человека, но и об идее Сократа, не пугаясь, как и полагается великому философу, непримиримых противоречий. Раз он пишет (V, 9, 12): должно сказать, что идеи относятся к общему, не к Сократу, а к человеку; в другой раз с той же категоричностью утверждает (V, 7, 1, начало): если есть Сократ и душа Сократа, то есть и Сократ *an sich*, поскольку отдельная душа и там (т. е. в умопостижимом

мире) есть. Пожалел, видно, Плотин Сократа — не захотел топить его в общем понятии человека. Вдруг, должно быть, — и тоже, пожалуй, только на мгновение — почувствовал, что τὸ τιμιώτατον — это как раз Сократ, тот Сократ *hic et nunc*\*, который учил Платона и которого, по приискам Анита и Мелита, отравили афиняне. И что без живого Сократа философии никак не обойтись — и чем отказывать ему в месте в умопостигаемом мире, лучше раз послушаться разума!

У Платона любовь к индивидуальному проступала с еще большей резкостью, чем у Плотина. Для него общие идеи были только оболочкой, броней, которой он прикрывал от посторонних, от толпы то, что ему было дороже всего в жизни. Лучшее должны и умеют видеть в исключительные минуты избранные своим собственным, особенным глазом, и они это видят, какие бы теории ни воздвигались. Толпе же нужно показывать то «общее», которое всегда можно увидеть «общим» глазом, которое всем можно демонстрировать, т. е. идеи. Καὶ τὰ μὲν, δὴ ὀραῖσθαι φαιεν, νοεῖσθαι δ'οὔ, τὰς δ'αὐτὴς ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὀραῖσθαι δ'οὔ<sup>1</sup>. Постичь умом, общим для всех, можно общее, среднее. Глаза же полагается иметь свои. Таков же смысл и приведенного в начале VII-й кн. «Государства» образного разъяснения значения идей. Реальные вещи, те вещи, среди которых мы живем, только бледные тени настоящих реальностей. Мы видим Сократа и восхищаемся им. Но это еще не настоящий Сократ — не тот, которого наша душа всегда видела в прошлой жизни и увидит в будущей. И лев, и конь, и кипарис, которыми мы любуемся здесь, много бедней и бледней тех львов, коней и кипарисов, которые существуют в настоящей действительности: это дано отчасти прозревать человеку в минуты исключительного подъема\*.

Словом, сущность «теории» идей, в том виде, в каком она открылась Платону в счастливую минуту молодого вдохновения, состояла именно в том, что идея есть квинт-эссенция реальности, бытие κατ'ἔξοχήν — о нем же образы видимого бытия дают лишь слабое представление. И только впоследствии, когда была извне навязана задача сделать идеи постоянным и *непреходящим достоянием всех*, когда, следовательно, пришлось защищать идеи от толпы и доказывать всякому встречному и поперечному то, что

<sup>1</sup> Res <p> . 507 с.

по существу доказано быть не может, словом, когда пришлось сделать из философии «науку», Платон стал все больше и больше жертвовать реальностью и выдвигать на первый план «очевидные» для всех положения. Последним этапом была теория идей-чисел: ведь очевиднее арифметики ничего уж не выдумаешь. Так что если в начале Платон вправе был говорить о том, что реальные вещи только тени идей, то под конец у него получилось обратное — идеи у него стали тенями реальных вещей, — тенями с резко обозначенными контурами, которые в силу своей определенности для всех могли стать предметом, столь импонирующим людям ἐπισημῶν\*. В таком виде идеи перешли в современную науку. Прообразом для идей, для vérités de raison Лейбница и Гуссерля является, конечно, математика. Наука, созданная по образу и подобию математики, хочет быть последним судьей и авторитетом во всех человеческих сомнениях. И действительно, если задача совершенного судьи сводится прежде всего к точному знанию всего, что подлежит его ведению, — наука должна брать своим предметом идеи, в том смысле, в каком это слово употребляется Гуссерлем, т. е. то, в чем нет и не может быть реальности, как во всем, что есть дело человеческих рук. Реальное пришло к нам неизвестно откуда, оно все окружено вечной тайной, рождающей бесконечные и совершенно непредусмотримые изменения. В этой таинственной изменчивости реального вся значительность, вся прелесть и очарование жизни. Но никакая наука — это признает и сам Гуссерль — не справится с капризной и непостоянной действительностью. Наука находит только то, что сама принесла в действительность, ей подчинено только неизменное (ideell, also starr, как выражается Гуссерль\*); она свободно хозяйничает только в той области, которая ей принадлежит, т. е. в области, где творцом является сотворенный, т. е. сам человек. Правда, Спиноза учил и, надо думать, учил правильно, что «ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget, ut producat, eo imperfectius est»<sup>1</sup>\*. Но зато в этой области разум может самодержавно властвовать и повелевать, ибо тут нет непокорных живых существ, которым может прийти на ум проявить свободную волю. Оживить же идеи человеку не дано, да если бы и дано

<sup>1</sup> Eth. I, XXXVI. Append. Ср. Плотин. V, 1, 7\*.

было, он не отважился бы на такую рискованную затею. И потому, чтоб сохранить за идеями повиновение и вместе с тем как бы сравнять их по положению с тем, что сотворено природой, Гуссерль жалуется им предикат бытия, но в предикате реальности безусловно отказывает.

## VII

Вернемся снова к нашей основной теме — самодержавию разума. Разум утверждает, что наши истины суть не человеческие истины, а абсолютные, и настойчиво требует от нас признания, что противоположное утверждение недопустимо, как явная бессмыслица. Разум утверждает, что реальности нет и быть не может, ибо бытие реального есть вызов бытию разума. Разум, далее, требует, чтоб были приняты все следствия из данных положений, и клеймит всякое отступление от этого требования как преступление пред человечеством. Все же наше существо, вполне признавая самоочевидность и, стало быть, логическую правомерность притязаний разума, чувствует, что и очевидность, и логическая правомерность в известных случаях не обеспечивают самого главного — *τὸ τιθεῖσθαι* — истинности суждения. Подобно тому как спящий человек часто еще во сне протестует против того «единства» сознания, которым проникнуты своеобразные восприятия сновидца, и даже, не давая себе отчета в том, что он делает, пытается уже не поддержать, а сбросить с себя навязанное извне убеждение, что единство сознания является порукой истинности постигаемого, так и для философа возникает вопрос: кому или чему вверить свою судьбу, где искать истины? Подчиниться ли требованиям разума или, решившись стать посмешищем для других и для себя, отказать разуму в повиновении и признать его не законным властелином, а узурпатором, сознательно превысившим свои полномочия?

Очевидность, стоящая на стороне разума, вступает в борьбу со смутным чувством, которое не умеет найти себе никакого оправдания. Гуссерль жалуется, что аргументация из следствий недостаточно влияет на людей. Но это — прямо можно сказать — поклеп на судьбу, людей и историю. Наоборот, нужно удивляться тому, как безгранично велика сила аргументаций из следствий. Ведь *reductio ad absurdum* — лучший способ борьбы с идейным

противником, еще более порой действительный, чем нравственные обличения. Сам Гуссерль им пользуется всегда, и как успешно! Все принимающие специфический релятивизм, даже такие «выдающиеся исследователи», как Зигварт или Эрдманн, попадают у него просто в сумасшедшие<sup>1</sup>. Такая «аргументация из следствий» действует на людей неотразимо. Зигварт жил еще, когда вышло первое издание «Log. Unters.» — и был несказанно потрясен, прямо подавлен нападками Гуссерля. В примечании к 2-му изданию 1-го т. своей «Логике» он пытается ответить своему победоносному противнику — но в голосе его нет ни силы, ни твердости\*. Чувствуется, что он совсем не убежден в том, что его ответ отразит удары Гуссерля. Да и как могло быть иначе! Он, правда, хорошо помнит, что его собственные попытки дать имманентное обоснование абсолютным притязаниям разума всегда разбивались о какое-то внутреннее, непреодолимое препятствие. Но аргументация из следствий — непризнание которой грозит, по словам Гуссерля, сумасшедшим домом, как от нее избавиться? Тем более что Зигварт, как и Эрдманн и Риккерт, всегда сам широко пользовался такой аргументацией, всегда доверял ей и отречься от нее никак не может. Зигварт был уже старым и больным человеком, когда вышла книга Гуссерля: он даже не дождался выхода в свет того издания своей «Логике», в котором помещен его ответ на нападки Гуссерля. Так что, нужно думать, он унес в могилу свои последние сомнения...

Трагический, поистине трагический вопрос стоял перед уходящим в иной мир философом! Всю жизнь ему казалось, что он жил в мире с разумом, и вдруг, почти в его смертный час, Гуссерль отравил его совесть «аргументацией из следствия»! Зигварт умер нераскаившимся и непримиренным... Можем ли мы быть уверенными, что Гуссерль до конца дней своих сохранит свою твердую веру? Не наступит ли и для него страшный час, когда ему придется спросить себя: да точно ли разум есть преемник св. Петра, наместник Бога на земле, наряду с которым нет и не может быть авторитета, который говорит именем пославшего его и помазавшего на царство, — или неясная, собственно, *невидимая* звездочка сомнений — за нее же οί πολλοί\* готовы посадить человека в сумасшедший дом — есть та звезда из Вифлеема, которая ведет человека

<sup>1</sup> Логич. исслед. I, 131 и в других местах.

к последней истине, совсем на обычные человеческие истины не похожей! Направо пойдешь — коня убьют, налево пойдешь — самого убьют. А средний путь, позитивизма — устроенной семейной жизни, о нем философу и помышлять неприлично! «Ein verheirateter Philosoph gehört in die Komödie», по слову Нитше\*.

Гуссерль, пожалуй, «поймает меня на слове»: говорю же я о Вифлеемской звезде, стало быть, о той же абсолютной истине, которую он пытается обнаружить своими феноменологическими исследованиями. Я допускаю, скажет он мне, что критерий истины — один, а раз я делаю это допущение, он уже «вынудит» у меня и все прочие и приведет снова к присяге на верность единственному законному господину. Но я не думаю, чтоб, даже с его точки зрения, такого рода возражение было правильным. Напомню еще раз то, что я говорил о разных состояниях сознания, — состояниях, при которых «самоочевидности» — свидетельствуют до такой степени противоречиво, что, если бы их свести на очную ставку, они скорее бы пожрали одна другую, чем договорились бы до общего признания.

Невидимая звезда, о которой здесь идет речь, вовсе не похожа на то, о чем мечтает рационализм. Движение прочь от разума отнюдь не обозначает движения в определенном направлении.

В плоскости из точки к прямой можно провести только один перпендикуляр. В пространстве же — бесконечное количество. Привыкший к планиметрии с трудом усваивает себе положения стереометрии: до тех пор, пока он не приобретет навыка отличать третье измерение, он будет упорно твердить, что из точки к прямой можно провести только один перпендикуляр, и будет убежден в своей «правоте». Этот пример, может быть, до некоторой степени — поскольку вообще отдаленные аналогии могут быть полезны, — пояснит, о чем я говорю.

Рационалист в ответ на это, может быть, скажет, что и планиметрия, и стереометрия вовсе не отрицают единства сознания. Но ведь я хотел дать только отдаленную аналогию, ибо мне поневоле приходится пользоваться словами, которыми выражаются истины, «общие для всех». Еще мне могут сказать, что, возражая Гуссерлю, я хлопочу о том, чтоб на место его обязательных истин поставить свои собственные обязательные истины. И не

только могут сказать, но и постоянно говорят и считают это «психологистическое» возражение серьезным. Но, по-моему, это просто анекдотическое рассуждение, нечто вроде сказки о белом бычке: останавливаться на нем не стоит — может быть, не стоило и упоминать.

Важнее и значительнее другое обстоятельство, которого не следует ни под каким видом обходить. Гуссерль говорит: «превращение чаяний глубокомыслия в ясные рациональные образования — вот в чем заключается существенный процесс новообразования строгих наук. И точные науки имели свой длительный период глубокомыслия; и подобно тому, как они в период ренессанса в борьбе поднялись от глубокомыслия к научной ясности, так и философия — я дерзаю надеяться — подымется до этой последней в той борьбе, которая переживается нынче» (Логос, стр. 54). На чем основывает Гуссерль свои надежды, мы уже знаем: ему кажется, что феноменология приведет человечество к осуществлению этой «великой цели». И он отчасти и прав постольку, поскольку верно, что «глубокомыслие» никогда не могло надолго приковывать к себе внимание и интересы людей. Всякий почти охотно повторит вслед за Гуссерлем: «глубокомыслие есть знак хаоса, который подлинная наука стремится превратить в космос, в простой, безусловно ясный порядок»\*. Человек есть ζῷον πολιτικόν\*\* — общественное животное — и все свои духовные силы направляет к тому, чтоб добиться космоса, простого, ясного порядка, ибо в хаосе — это ведь не требует доказательств — общественная жизнь невысказана. Не только естествоиспытателю, но и всякому человеку и нашего времени, и прошлых времен кажется, казалось и долго будет казаться «научным грехом» (не побоялся Гуссерль воспользоваться библейским словом — и, я думаю, это не случайно: и позитивизм коренится в некоторых совсем не позитивных чаяниях, к рассмотрению, однако, не предлагаемых) «придумывать свободное воззрение на природу» (Логос, 49). Это все верно до тех пор, пока побеждают в душе человека центростремительные силы, пока он хочет познать «значимое» для всех, пока все его интересы связаны с эмпирическим миром и истина представляется ему имеющей свое последнее основание в очевидности, делающей ее убедительной для каждого человека. Для него «абстрактные или номологические науки суть, собственно,





тить неопределенные чаяния в ясные «рациональные» образования начинает казаться философским «грехом», выражаясь языком Гуссерля. Убедительные для всех истины — это те сокровища, которые истребляет ржа и моль, и «на небесах» они не ценятся. Пусть они будут, как уверяет Гуссерль, вневременными и внепространственными: вечными от того они не станут. В «конкретной» действительности есть гораздо больше элементов вечности, чем во всех идеях, открытых и подлежащих открытию в феноменологии. Если нужно еще одно свидетельство о характере философских устремлений, я бы напомнил нижеследующие слова Нитше: «Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig ausserordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; der von seinen eigenen Gedanken, wie von Aussen her, wie von Oben und Unten her, als von *seiner* Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht. Ein Philosoph: ach, ein Wesen, das oft von sich davon läuft, oft vor sich Furcht hat, — aber zu neugierig ist, um nicht immer wieder «zu sich zukommen»»\*.

В приведенных словах можно, правда, заметить оттенки, которые дадут повод искать в них рациональные истины: Нитше будто тоже претендует на общеубедительность. Но не всякое лыко в строку. Если мы хотим понять писателя, нужно уметь прощать ему некоторую неадекватность его речи. Все мы дети Адама, и даже те философы, которые готовились к смерти и умирали, все же продолжали жить и устраивать свою жизнь.

## VIII

В своем стремлении сделать философию наукой об абсолютных истинах Гуссерль не знает никакого удержу. Его теория познания предъявляет свои права не только по отношению к естественно-математическим наукам, он хочет давать директивы истории, т. е. определять все проявления человеческого духа. Гуссерль не хочет учиться у истории, он хочет поучать историю. В последовательности ему отказать нельзя, нельзя отказать и в благородной, вызывающей смелости, в последнее время почти не встречающейся среди «академических» философов.

Особенно поучителен его спор с Дильтеем. Гуссерль чтит Дильтея, как только может один ученый чтить другого. И тем не менее отправляет его вслед за Эрдманном и Зигвартом в сумасшедший дом — хотя, правда, не в столь определенно резких выражениях. Но ведь сумасшедший дом остается сумасшедшим домом, какими бы словами мы его ни называли. Поводом для такого беспощадного осуждения служат нижеследующие рассуждения Дильтея. Мы приведем только несколько строчек — но их будет совершенно достаточно, чтобы судить о том, что Гуссерль считает научным грехопадением. Дильтей пишет: пред взором, «охватывающим землю и все прошлое, исчезает абсолютная значимость какой-либо отдельной формы жизненного устройства, религии и философии. И, таким образом, установление исторического сознания разрушает еще положительнее, чем обозрение спора систем, веру в общезначимость какой-либо из философий, которая пыталась при помощи комплекса понятий высказать обязательным образом мировую связь бытия»\*. На это Гуссерль отвечает: «Легко увидеть, что историцизм при консеквентном проведении переходит в крайний скептический субъективизм. Идеи, истины, теории, науки потеряли бы тогда, как и все идеи вообще, их абсолютное значение. Что идея имеет значимость — означало бы тогда, что она является фактическим духовным образованием, которое признается значащим, и в этой фактичности значения определяет собой мышление. В таком случае значимости как таковой или «в себе», которая есть, что она есть, даже тогда, когда никто не может ее осуществить и никакое историческое человечество никогда не осуществляло, совсем нет. Стало быть, и для принципа противоречия, и для всей логики, которая и без того находится в настоящее время в состоянии полной перестройки. Тогда возможен такой конечный результат, что логические принципы без противоречивости изменятся в свою противоположность. И тогда все те утверждения, которые мы теперь высказываем, и даже те возможности, которые мы обсуждаем и принимаем во внимание, оказались бы лишеными всякого значения. И т. д. Нет никакой надобности продолжать это рассуждение и повторять здесь то, что было сказано уже в другом месте»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Логос, 38, 39 стр.

В другом месте, т. е., как объясняет сам Гуссерль, в подстрочном примечании — в 1-ом томе «Log. Untersuch.».

Мы уже знаем, что было сказано на эту тему в 1-ом томе «Log. Unt.». Последнее слово этого рассуждения — сумасшедший дом, в котором место всем, кто принимает релятивизм, хотя бы и специфический. Мне неизвестно, как реагировал престарелый Дильтей (ему было 76 лет, когда вышла статья Гуссерля) на этот суровый приговор. Признал ли, под натиском доводов противника, право за разумом судить историю или остался при своем, что история судит и разум, и все, что разум придумывает? Здесь все-таки дело сложнее, чем в случае Зигварта, и притязания Гуссерля много безмернее, ибо на этот раз идеи Гуссерля начинают претендовать не только на предикат бытия, но даже на предикат реального бытия, т. е. осуществляется тот  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ , ради которого, очевидно, только и понадобилось Гуссерлю помещать идеальные и реальные предметы в одну категорию. Гуссерль так продолжает свои рассуждения: «История, эмпирическая наука о духе вообще, не в состоянии своими силами ничего решить ни положительно, ни отрицательно относительно того, нужно ли различать между религией как культурным образованием и религией как идеей, т. е. значимой религией, между искусством как культурным образованием и значимым искусством, между историческим и значимым правом и, наконец, между исторической и значимой философией, а затем и относительно того, существует или не существует между теми и другими, выражаясь по-платоновски, отношение идеи к ее затемненной, феноменальной форме». Только философское разумение «обязано разрешить для нас загадку мира и жизни»<sup>1</sup>.

В последних словах пред нами, конечно, пышный расцвет рационализма, до такой степени пышный, что, откровенно говоря, я даже не вполне убежден, что Гуссерль в самом деле «дерзает надеяться», что когда-нибудь человеческий разум, если он даже пройдет школу феноменологии и примет целиком феноменологический метод, «разрешит для нас загадку мира и жизни». Мне кажется, что Гуссерль так сказал, но так не думает, вернее, что он совсем еще не думал по-настоящему ни о загадке мира,

<sup>1</sup> *Ib.* 51.

ни о тайне жизни, откладывая — как и большинство очень занятых людей — со дня на день эти «проблемы». Он все время держался в средних поясах бытия и до окраин никогда не доходил, говорит же так уверенно об окраинах, исходя из предположения, что, в силу «единства» бытия, всякий, изучивший середину, уже путем умозаключения может судить и об окраинах. В этом допущении смысл и притягательная сила рационализма, и я думаю, что оно является источником наиболее грустных недоразумений в области философии, пожалуй, тем грехопадением, которое чувствует, но не умеет разыскать и Гуссерль.

Нужно иметь мужество твердо сказать себе: средние зоны человеческой и мировой жизни не похожи ни на экватор, ни на полюсы. До такой степени не похожи, что умозаключать от того, что видел в средних поясах, к тому, что есть на окраинах, значит не идти к истине, а от истины бежать. Всегда повторяющаяся ошибка рационализма — это его уверенность в безграничной власти разума — *Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft*<sup>1</sup>.\* Разум так много сделал, значит, разум может сделать все. Но «многое» не значит «все», «много» от «всего» отделено *toto coelo*, «много» и «все» — совершенно различные, не сводимые одна к другой категории.

Это — одно. Второе: чтоб возразить Дильтею, Гуссерлю пришлось сделать настоящий *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, заговорить платоновским языком об отношении идеи к ее затемненной феноменальной форме. Платон, конечно, вправе был так говорить: для него идея была реальностью *κατ' ἐξοχήν* — и доступная нам реальность представлялась только затемненной формой реальности первичной. Но ведь у Гуссерля идея не имеет реальности, его идея есть только «смысл», некое бытие, которое существует *an und für sich* и никоим образом не может «проявляться», в чистом ли или в затемненном виде, в бытии реальном. Иного выхода, очевидно, у Гуссерля не было. Если философия хочет разгадать загадку мира и жизни, ей нужно иметь в своем распоряжении идеи более содержательные, более жизненные, чем те, при посредстве которых можно оспаривать логику Зигварта. А Гуссерль надеется, что его идеи дадут ему возможность ответить на

<sup>1</sup> Log. Unt. II, 80.

все вопросы, т. е. не только описать религию или искусство как «культурные образования», но и решить, какая религия имеет значимость в себе, т. е. в какой религии раздается голос Бога, в какой за голос Бога, т. е. за откровение, выдается голос человеческий. И вообще, есть ли Бог на земле. В этом был, конечно, и смысл его уверения, что теория познания находится впереди метафизики.

К сожалению, Гуссерль не написал еще феноменологии религии, но я беру на себя смелость утверждать, что он никогда ее не напишет, ибо, вернее всего, он внутренне не сочтет себя вправе поставить пред своим разумом, наряду с которым нет и не может быть авторитета, вопрос о «значимости» религий. И еще в меньшей мере он решится ответить на вопрос, какая из существующих религий «значима», т. е. где искать последней истины — в Новом и Ветхом Завете, в Коране, Ведах или *Also sprach Zarathustra*\*? И все же он претендует на то, что его феноменология одна только и может разрешить сомнения о том, где последняя истина! Я уже не раз говорил, что гносеология — душа философии. Можно выразиться еще сильнее: скажи мне, какая у тебя гносеология, и я скажу тебе, какая у тебя философия. И это понятно: соответственно тому, что хочет познать человек, он придумывает и методы познания и определенные «истины». Рационализм боится и ненавидит окраины. Он прочно держится середины и центра, вокруг которого расположены все точки изучаемой им и занимающей его плоскости. И встречающиеся ему по пути явления он принимает лишь постольку, поскольку они могут быть использованы для нужд и потребностей центра. Даже и религия — я уже не говорю об искусстве, морали, праве — получает смысл и значение лишь в той мере, в какой она отвечает условиям протекания жизни в центре. Рационалист хочет во что бы то ни стало добиться, чтоб религия имела «значимость», т. е. чтоб на ней было клеймо, которое накладывается чиновниками от разума на все товары, выпускаемые на духовный рынок. И ему даже в голову не приходит мысль, что религия совершенно не выносит какого бы то ни было контроля и клейма и превращается даже при легчайшем прикосновении к ней регистраторской руки в свою противоположность. Достаточно признать религию истинной — чтоб она перестала существовать.

Идея Гуссерля о «значимости» религий, конечно, не им выдуманна. Он только, по своему обычаю, резко, определенно и вполне открыто выражает то, к чему всегда стремились представители «положительных» религий, даже такие, которым кажется, что они живут в самых безоблачных сферах фантастической мистики. Все они гонятся прежде всего за объективной значимостью исповедуемых ими «истин» в убеждении, что остальное «приложится». И все они в тот момент, когда им пришлось бы отказаться от объективной, т. е. признаваемой разумом значимости религии, перестали бы любить и чтить своего Бога, нисколько не подозревая, что стремление к объективности — от лукавого, от князя сего мира, что оно есть верный признак совершенного равнодушия к мирам иным. Труднее всего человеку расстаться с мыслью о том, что его истина есть и должна быть истиной для всех! И все же с этой «истиной» приходится расстаться. Может быть, то, что «имеет значимость в себе, которая есть, что она есть, даже и в том случае, когда никто ее не может осуществить и никакое историческое человечество никогда не осуществляло», — может быть, такое нечто и существует, но «в общем пользовании» оно никогда не было и не будет, ибо «по природе» своей оно не приемлет тех условий и законов, которые предполагаются всяким общим пользованием. Пока логика владычествует, путь к метафизике — закрыт. Иногда человек чувствует, что, пока он не проснется от очевидностей, путь к истине ему не откроется. Но, как мы знаем, это предчувствие, по Гуссерлю, есть величайшее грехопадение. За это предчувствие, скромно выраженное Зигвартом, Эрдманном и Дильтеем, Гуссерль так ополчился на современную философию. Но те возражения, которыми он хочет принудить Дильтея отказаться от психологизма, скорей, обратно — поощряют психологизм. Ибо если человечество не выразило еще «значимости в себе» и никогда ее не выразит, то как же разуму не восстать против самого себя? Или если разум слишком самолюбив и труслив и не решится сам обличить себя, то неужто в человеческом существе не найдется такой силы, которая бы поднялась против векового рабства? И не есть ли не умирающий, несмотря на все гонения и преследования, «психологизм» выражение такого рода возмущения? Не есть ли он то вечно живущее в душах людей *memento mori*, та последняя тайна фи-

лософии, которую открыл Платон в ἀποθνήσκειν καὶ τεθνήσκει\* и о которой он сам забыл, когда пришлось сделать философию наукой, убедительной всегда и для всех? Современная философия если и заслуживает упрека, то не в том, что она пренебрегает «аргументацией из следствия», а в том, что она не имеет мужества отстоять свои права и освободиться от тирании разума. Древние эллины сомневались в том, даны ли людям те силы, которые нужны для обладания истиной. Об этом свидетельствует, между прочим, Аристотель. «Можно было бы сказать,— пишет он,— что обладание философией не пристало человеку. Ибо, может быть, по природе человек — раб, и, по Симониду, привилегия (свободы) дана только Богу, человеку же подобает стремиться только к тем знаниям, к которым он предназначен. Если полагаться на поэтов и действительно богам свойственно быть завистливыми, то здесь это вполне применимо, и кто возносится очень высоко, тот и гибнет» (Met. A. 2, 982b, 18). Так думали древние. Сам Аристотель думает иначе. «Не имеет смысла,— говорит он,— допускать, что боги завистливы — здесь, скорее, выходит по поговорке — слишком много лгут певцы — и нечего искать науки более важной и возвышенной». Слишком много лгут певцы! Гуссерль, конечно, всецело присоединится к суждению Аристотеля и охотно повторит за ним πολλὰ ψεύδονται αἰοδοί\*. Для него все, что в своих теориях познания вывели за скобки Зигварт и Эрдманн, для него утверждения Дильтея о том, что история рождает недоверие к абсолютности человеческого познания,— все это не оправданные разумом досужие вымыслы певцов. «Боги завистливы» — положение, конечно, чисто метафизическое, а потому, стало быть, вполне произвольное. Но и декартовское Deus, qui summe perfectus et verax est\*, не может быть обманщиком,— тоже положение метафизическое\*. А оно de facto является ведь молчаливой предпосылкой всех рассуждений Гуссерля. И разве грустные признания Зигварта и Дильтея не суть, в конце концов, выражение того смутного чувства, которое бывает у сновидца, когда вдруг сонная действительность начинает ему казаться иллюзией и неопределенный анамнезис об иной действительности, которой он был причастен в иной жизни, начинает разрушать «единство сознания» и, вопреки всем очевидностям, властно требовать не укрепления сна, а пробуждения?

## IX

Со свойственным ему дерзновением Гуссерль заявляет: «наше утверждение, что каждое субъективное выражение может быть заменено объективным, в сущности, говорит не о чем ином, как о *безграничности объективного разума*» (*Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft* — подчеркнуто у автора)<sup>1</sup>. То, что сулит в этих словах Гуссерль, было для людей всегда предметом их самых жарких стремлений, как для евреев обетованная земля. Разум столько раз обманывал нас, что, в сущности, у нас есть все основания так же мало доверять ему, как и внешним чувствам, которые, как показывает повседневный опыт, являются еще более обманчивыми. Философский скептицизм, который в течение тысячелетий подрывает устанавливаемые истины, родился и расцвел на почве подмеченных заблуждений. Переживания у нас есть, есть у нас и субъективные утверждения, очевидность которых неоспорима для всех, — но где же найти последнюю, высшую санкцию, поруку в том, что мы все, весь *Species homo*, не живем в мире призраков и что там, где мы видим истину, есть действительно истина, а не заблуждение? Гуссерль дает твердый ответ на так поставленный вопрос: «субъективным связям мыслей соответствует единство значимости, которое есть, что оно есть, осуществлял ли кто-либо его когда-нибудь в мышлении или нет».\* И еще сильнее: исследователь «знает, что отнюдь не он придает объективную значимость мыслям и мысленным переживаниям, как будто бы речь шла о случайностях его собственного и общечеловеческого духа, но что он их *усматривает*, открывает. Он знает, что их идеальное бытие не имеет значения психического бытия в нашем духе, что отрицание настоящей объективности за истиной и идеальным предполагает отрицание всякого вообще реального бытия, даже и субъективного»<sup>2</sup> (*mit der echten Objektivität der Wahrheit und des Idealen überhaupt auch alles reale Sein, darunter das subjektive Sein, aufgehoben wäre*). И еще, в 1-м томе «Лог. исслед.»: «Переживание совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым, которое мыслится между пережитым смыслом высказывания и пережитым соотно-

<sup>1</sup> Log. Unt. II, 90.

<sup>2</sup> Ib. 94. Справ. Логич. иссл. I, 114: «Истина и бытие суть оба в одинаковом смысле категории и явно коррелятивные. Нельзя релятивировать истину и удержать объективность бытия».



шением вещей, есть очевидность, а идея этого совпадения — истина. Но идеальность истины образует ее объективность. Что известная мысль в данное время и в данном случае совпадает с пережитым отношением — есть не случайный факт. Отношение, наоборот, касается тождественного значения суждения и тождественного отношения вещей. Истинность или предметность (или же неистинность и беспредметность) присущи не высказыванию как переживанию временному, а высказыванию *in specie* (чистому и тождественному), высказыванию  $2 \times 2 = 4$  и т. п.»<sup>1</sup> — Пояснительный пример опять взят из арифметики. И это, конечно, не случайность. Вся философия Гуссерля построена так, как будто бы в мире существовала одна только математика. И, если б она не претендовала на то, чтоб открыть  $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ , — она бы, быть может, и удовлетворяла своему назначению. В качестве теории познания для математики и математикообразных наук она бы могла найти себе оправдание.

Но она хочет неизмеримо большего, и ее принимают как нечто неизмеримо большее. Когда Гуссерль, отвечая «вечному» запросу человечества, говорит о безграничности нашего разума, наряду с которым нет и не может быть никакого авторитета, — тут, конечно, речь идет уже не о таблице умножения. Тут вы слышите голос Фомы Аквинского, который, вопрошая *utrum fides meritoria est*, знает, что на его вопрос двух ответов быть не может или, выражаясь в терминах Гуссерля, что будет дан ответ с объективной значимостью. Тут вы слышите и противника Фомы Лютера, который хоть и называл разум блудницей и бранил Аристотеля непристойными словами, патетически провозглашал: «*Spiritus Sanctus non est scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit sed assertiones, ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores*»\*. Теория Гуссерля питает и укрепляет именно такую уверенность. «Надо видеть, — говорит он, — в теории познания дисциплину, предшествующую метафизике»<sup>2</sup>. Т. е. прежде чем приобщиться безграничным богатствам жизни, нужно признать безграничность объективного разума. Нужно верить, что математика и здесь, и во всех мирах, уже существующих и еще не существующих, определяет характер и возможности человеческих постижений.

<sup>1</sup> Лог. иссл. I, 165.

<sup>2</sup> Лог. иссл. I, 195.

И что, стало быть, может случиться, что предлагаемые нами решения метафизических вопросов окажутся и ошибочными, но постановка их в принципе не допускает никаких изменений.

Иначе говоря, когда Фома спрашивает, *utrum fides meritoria est*, ему нужно ответить «да» или «нет» — и также да или нет примет и Лютер, и *Spiritus Sanctus*, от имени которого говорил Лютер, или, выражаясь в терминах Гуссерля, и чудовища, и ангелы, и боги. Тоже, когда Лютер говорит о своей *sola fide* — с ним нужно согласиться или не согласиться. В царстве истины, метафизической, как и эмпирической, высшим идеалом считается непоколебимый порядок. Оттуда религиозная и философская нетерпимость, которую, в угоду человеческой слабости, от века принято считать ревностью о Боге и истине. В 1525 г. по поводу крестьянских войн Лютер писал: «*Der Esel will Schläge haben und der Poebel will mit Gewalt regirt sein; das wuste Gott wohl darum gab er der obrigkeyt nicht eynen Fuchsschwanz, sondern ein Schwert yn die Hand*».\*

Кто знает? Может быть, творцы рационализма исходили из тех же соображений, о которых говорил Лютер. Они тоже думали, что осла нужно бить, а чернь держать в узде, и потому создали свой разум по образу и подобию меча. Но поднявший меч — от меча и погибнет. Сам Лютер, как и Фома, как и многие другие высшие сего мира, не меньше терпели от самовластия возведенного ими на престол тирана, чем презираемая ими чернь. Ибо, в конце концов, тиран прежде всего требует покорности от тех, которые помогли ему занять престол.

Я умышленно, для большей наглядности, касался здесь метафизических вопросов, но я мог бы сказать тоже и по вопросам положительных наук. «В опытных науках, — пишет Гуссерль, — всякая теория только предположительна. Она дает объяснение не из очевидно достоверных, а из очевидно вероятных основных законов. Таким образом, сами теории обладают только уясненной вероятностью, они суть только предварительные, а не окончательные теории»<sup>1</sup>. «Если бы мы могли с самоочевидностью усматривать точные законы психических процессов, тогда они были бы вечны и неизменны, подобно основным законам теоретического естествознания: они были бы, следовательно, обязательны, даже если бы не суще-

<sup>1</sup> Лог. иссл. I, 223.

ствовало никаких психических процессов»<sup>1</sup>. Я думаю, теперь слепому ясно, до какой степени Гуссерль не удерживается и не желает удержаться в пределах возвещенного им «позитивизма». Или, вернее, Гуссерль считает себя вправе возвести свой позитивизм в звание метафизики. Уравняв в правах на предикат бытия идеальный мир с миром реальным, он в конце концов подчиняет последний первому. Мир идеальный — это от века существующий порядок, который определяет собой и которым держится мир реальный. Реальный мир вчера возник и завтра исчезнет, порядок идеальный никогда не возникал и никогда не придет. В этом и коренится безграничность разума, оттого-то мы и можем каждое субъективное утверждение превратить в объективное. Spiritus Sanctus Фомы Аквинского и Лютера, родившийся от греческого λόγος<sup>2</sup>, превратился в идеальный космос Гуссерля. И Spiritus Sanctus дает возможность людям творить чудеса — то, что они считают чудесами. Если Фоме Аквинскому сказал Христос: bene de me scripsisti\*, значит, — вернее, в этом существенно, — что то, что услышал Фома, было не его субъективным переживанием, а объективной истиной. Все поэтому должны так писать и думать, как думал и писал Фома. Сам Христос уже, как говорил в «Великом инквизиторе» Достоевский, ничего не может ни прибавить, ни убавить к писаниям Фомы. И Лютер, который спасся верой, уже «знает» не то, что он спасся верой, — а что *все люди* только верой и спасутся. И магометанин, и индуусы, и гейдельбергский или геттингенский ученый, у которых были свои субъективные переживания, превратили их в конечные, идеальные, объективные истины и непоколебимо убеждены, что в *этом превращении* высшая задача человечества; даже для формы не задают себе вопроса — не являются ли они предателями человечества, заграждая ему таким философским колдовством путь к «спасению»?

Конечно, в наше время, когда ученому нельзя говорить церковными словами, на место Spiritus Sanctus стала теория идей, как в свое время, когда люди изверились в разуме, они на месте λόγος<sup>3</sup> поставили Spiritus Sanctus. Но всегда задача философии, которой суждено было «будущее», сводилась к тому, чтобы дать возможность человеку от субъективного высказывания переходить к объективному и, таким образом, превращать ограниченные пе-

<sup>1</sup> Лог. исслед. I, 130.

реживания в безграничные. Это, в большей или меньшей степени, удавалось людям и прежде, удалось это и теперь Эдмунду Гуссерлю. Его исследования уже нашли отклик у многих современных философов. Всем давно уже страстно хотелось с гордо поднятой головой вещать об абсолютной, непреходящей истине. И когда Гуссерль смело заговорил о своих идеях, на его призыв откликнулись сотни голосов. Кто теперь не владеет абсолютной истиной? И кто не верит, что абсолютная истина на этот раз уже окончательно абсолютная истина, что для философии наступила пора прочных научных открытий. Люди снова погрузились в свой безмятежный рационалистический сон — до первого, конечно, случая. Еще на книгах Гуссерля ясны следы свежей типографской краски, а мир потрясают события, которые, конечно, никак не улягутся в «идеальную» закономерность, вновь открытую геттингенским философом. Проснутся ли люди или мир до скончания веков обречен на непробудный сон? События, и величайшие события, бывали и раньше — такие, которые попадали в историю, и такие, еще более замечательные, которые в историю не попадали и проходили почти без свидетелей, — но жажда определенного и спокойного существования брала верх и все *tememento mori*, начиная от все возрождающегося релятивизма и кончая самой смертью, тревожили — и то лишь на мгновения — лишь отдельных людей, не нарушая безмятежности того замороженного царства, в котором осужден начинать и кончать свое скоропреходящее существование человек. И все же рационализму, со всеми его «аргументациями из следствий» и угрозами сумасшедшего дома, не дано заглушить живущего в людях смутного чувства, что последняя истина, та истина, которую наши прародители так неудачно искали в раю, лежит *ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως\**, по ту сторону разума и разумом постижимого, и что найти ее в том мертвом и неподвижном мире, в котором только и умеет властвовать рационализм, невозможно.

---

## ВЯЧЕСЛАВ ВЕЛИКОЛЕПНЫЙ \*

*К характеристике русского упадничества*

Люблю я пышное природы увяданье,  
В багрец и золото одетые леса.

*А. Пушкин*

### I

Предо мною новая книга В. Иванова. На зеленой обложке красными буквами напечатано заглавие: «Борозды и межи»\*. Краски яркие, заглавие яркое. И обложка не обманывает: книга, как все, впрочем, что выходит из-под пера Вячеслава Иванова, — необыкновенно яркая.

«Эта вторая книга избранных эстетических и критических опытов, — пишет в предисловии автор, — продолжает развивать единое миросозерцание, основы которого уже намечены в первой («По звездам»)). Миросозерцание — издавна любимое слово русских писателей и читателей. С тех пор как в России начали «мыслить», пишущие и читающие люди ищут у нас миросозерцания: можно сказать, что успех писателя в России прямо измерялся широтою и всеобъемлемостью его миросозерцания. Но если мы предположим, что В. Иванов является носителем и продолжателем преданий русской критики, мы жестоко ошибемся. Когда Белинский, Добролюбов, Чернышевский, Писарев, Михайловский искали миросозерцания, это было одно; когда В. Иванов ищет миросозерцания, это совсем другое. Я не хочу сказать, что В. Иванов стоит совершенно одиноко в русской литературе. Нет, конечно, у него есть свое прошлое и свои предшественники — он их и сам знает, и хорошо знает.

Ему даже кажется — и он любит это подчеркивать<sup>1</sup>, — что корни его творчества лежат глубоко в истории России. Он много и охотно говорит о русских и России и, когда излагает свое миросозерцание, ему представляется,

---

<sup>1</sup> См. «Борозды и межи», стр. 133, 134.

что он говорит уже не от собственного имени, а от имени того загадочного соборного существа, которое нельзя ни измерить, ни объять умом, по словам Тютчева, а в которое можно только верить.

Т. е., пожалуй, я употребил не совсем точные слова. Нельзя сказать по поводу того, что говорит и пишет В. Иванов: «ему представляется», «ему кажется». Ибо по тому, что он говорит, нет совершенно никакой возможности и — главное — надобности судить о том, что ему кажется или представляется. Я полагаю, что, если бы кто-нибудь вздумал обратиться к В. Иванову с просьбой объяснить и показать ему то, что он на самом деле видит, слышит и чувствует, В. Иванов был бы прямо огорошен неуместностью, так сказать, праздностью, ненужностью самого желания такого. Все равно как если бы кто-нибудь полубопытствовал подсмотреть, как он спит, умывается или бреется. Это у всех людей до такой степени одинаково, это так буднично, так неинтересно — у кого может явиться охота присматриваться к таким повседневностям и мелочам? Соответственно этому, «миросозерцание» в устах В. Иванова означает совсем не то, что означало это слово у тех русских писателей, которые когда-то впервые завели его у нас. В. Иванов дорожит не тем, что он думает, не тем, что вообще люди могут думать или видеть и слышать, а тем, что они могут сделать и — главное — показать. Его идеи и мысли потому не имеют ровно никакой связи с тем, что принято называть обыкновенно действительностью, и живут своей собственной, независимой жизнью, рождаясь, умирая и воскресая в свои особенные, им судьбой положенные, сроки. Это, однако, отнюдь не значит, что В. Иванов, подобно знаменитому дипломату, полагал, что слово дано человеку затем, чтобы скрывать свои мысли. Дипломат хитрит, лукавит, у него есть что скрывать, ему нужно кого-то и зачем-то обмануть, что-то выманить, и для этих целей своих он пользуется словом как наиболее для того пригодным орудием. Вячеслав же Иванов — «бесхитростный» поэт, как он сам любит говорить о себе. Скрывать ему нечего и не от кого. Ему — даже когда он говорит на политические темы — не нужно ни аннексий, ни контрибуций — он, верно, никогда и не слышал — а если и слышал, то в одно ухо вошло, а в другое вышло — этих грубых и оскорбляющих тонкий слух слов. Не потому, конечно, что эти слова иностран-

ные. В. Иванов вовсе не брезгает иностранными словами. Он любит их и очень охотно — опять-таки вопреки старой традиции русской литературы — ими пользуется. Для его миросозерцания иностранные слова так же необходимы, как для его стихов — древнерусские: они являются незаменимыми орнаментами его великолепных стилистических построений. Со свойственным ему эстетическим чутьем он выбирает из современного, всем набившего оскомину, словаря лишь наиболее утонченные выражения, особенно тяготея к фразеологии просвещеннейших людей древности, греков. И не только слова, но идеи эллинов привлекают В. Иванова. Греческая трагедия — его стихия. Раскройте на любой странице его новую книгу или даже его прежнюю «По звездам» — вы можете вперед быть уверенными, что натолкнетесь либо на грека, либо на какое-нибудь слово греческого происхождения. Не меньше тяготеет В. Иванов к идеям и словам св. Писания — преимущественно к откровению св. Иоанна. В его глазах все св. Писание преломляется в лучах Апокалипсиса: миросозерцание В. Иванова хочет быть апокалиптическим. Правда, в книге «По звездам» стиль автора еще не свободен от влияния школьного философского языка: чувствуется долговременное пребывание автора за границей. Местами встречаются выражения, представляющие буквальный перевод с немецкого и совсем не гармонирующие с общим тоном писания В. Иванова. Например: «человек ищет истинного *что* и хочет правого *как*. *Что* обещает прозрение, *как* перерождение. Мысль определила межи познаваемого *что*»<sup>1</sup>. (Курсив везде авторский.) И это не раз, а много раз повторяется (см. 60, 61, 82, 208 и т. д. стр. той же книги). Но в «Бороздах и межах» В. Иванов уже не нуждается в такого рода заимствованиях. Он снова возвращается к своим первоисточникам — древним и св. Писанию. Правда, вы редко встретите у него ссылку на кого-либо из синоптических евангелистов. В четвертом Евангелии ему, конечно, больше всего говорит первый стих: он связывает Новый Завет с эллинским миром, столь близким сердцу поэта. Простые, понятные слова первых евангелистов кажутся В. Иванову слишком безыскусственными и бледными, заповеди — предназначенными для тех, кому еще нужно питаться жидкой пищей. Он и Толстого главным образом потому отстраняет

<sup>1</sup> «По звездам», 59\*.

от себя, что Толстой для него слишком прост. Он пишет: «внешняя кротость Толстого, его младенческая простота таили великую ярость гордого духа»<sup>1</sup>. Вообще говоря, ярость или гордый дух вряд ли способны были оттолкнуть от себя В. Иванова: слова ведь не хуже других и скорее способны его привлечь к себе, да и на самом деле не раз привлекали. Простота и младенческая кротость — тоже слова неплохие, но та простота и та кротость, которые хотят, как у Толстого, воплотиться в маленькие и большие жизненные дела, совершенно не по душе В. Иванову. Если бы разрешено было вопреки воле автора выявлять не только то, что он хочет показать, а то, что он увидел бы, если бы захотел посмотреть, я бы предложил приведенную фразу читать иначе — вернее, представить заключающиеся в ней мысли в ином логическом порядке: «великая ярость гордого духа теряла свое обаяние, воплощаясь в дела кроткие и простые». Мне скажут, что я от себя прибавил «теряла свое обаяние», что этих слов у В. Иванова нет. Есть: ибо недаром он выразился «внешняя кротость». Я только несколько развил и подчеркнул его мысль, но это ведь мое законное право, даже обязанность пред читателями, которые, конечно, ждут от меня, чтоб я сделал малопонятного и малодоступного В. Иванова ясным и прозрачным.

Через несколько строк В. Иванов формулирует жизненную задачу Толстого в следующих словах: «не пей, не кури, отвергни чувственность, не клянись, не воюй, не противься злу» и т. д. \* Вы видите, что и сам В. Иванов догадывается, что у Толстого ярости гордого духа не так уж много. Ну что это за ярость и за гордость, когда человек сам замыкает себя в клетку и, «как монах четки, — по великолепному сравнению В. Иванова, — пересчитывает ее железные прутья»? \* Ясно, что не гордость Толстого и не его ярость отпугивают В. Иванова. При других обстоятельствах В. Иванов мог бы любовно радоваться «демонизму» Толстого — он бы, конечно, сам подыскал более необычное слово для характеристики: мне в этом отношении за ним не угнаться. Смущают же его простота и кротость именно потому, что они хотят быть действительными, что Толстой в самом деле готов не мстить врагу, не пить и не курить, не противиться злему не в идее, не в мыслях, не в книге, а в жизни. Для В. Иванова такое по-

<sup>1</sup> «Борозды и межи», 78.



ложение совершенно неприемлемо, даже оскорбительно. Вся его задача в том, чтоб радикальным образом оторвать идеи от действительности и вдохнуть в них собственную, независимую жизнь, пусть и не похожую на обыкновенную, но свою — пышную и роскошную, прекрасную в той своей красоте увядания, которую так любил Пушкин осенью, когда леса одеваются в багрец и золото. Для того чтоб достичь этого, нужно, чтоб идеи перестали питаться соками, идущими из жизни. Только при таких условиях может получиться та пышная красота увядания, которой так богаты и проза и стихи В. Иванова. А Толстой требует воплощения в делах! Ведь этак и в самом деле придется вступить в борьбу не с фантастическим красавцем демоном с опаленными крыльями и даже не с чортом Достоевского, у которого как-никак, а все-таки был настоящий хвост, а с обыкновенным человеком, у которого в руках палка, камень или нагайка. Это уже будет не борьба — и тут В. Иванову делать нечего.

## II

Я думаю, что каждого русского писателя можно понять лучше всего по его отношению к Достоевскому и Толстому. Как известно, незадолго до смерти Достоевского, когда кончалась печатаньем «Анна Каренина», сам Достоевский столкнулся с Толстым. Поводом послужили балканская война и добровольческое движение в России. Достоевского война захватила всецело. Толстой же отнесся к ней равнодушно и не хотел понять, как можно в какой бы то ни было войне найти что-либо хорошее. Несомненно, что, если бы Достоевскому пришлось еще дольше пожить, разногласие и разномыслие между двумя величайшими писателями земли русской сказывалось бы все сильнее и сильнее, и в конце концов Достоевский, который необычайно высоко ценил художественный гений и чуткую душу Толстого, принужден был бы увидеть в нем своего непримиримейшего идейного врага. Достоевскому не суждено было увидеть и услышать самому, к каким словам и делам пришел Толстой. Но от Достоевского пошла «школа» — школа людей конца XIX и начала XX столетия. Эта школа, к которой несомненно принадлежит и В. Иванов, все свои усилия направляет к тому, чтоб столкнуть Толстого с того места, которое отведе-

но ему историей на русской земле. Т. е. опять-таки В. Иванов никогда так не скажет о Толстом. Если бы ему нужно было в нескольких словах выразить свое суждение о Толстом, он бы, вероятно, сказал: «примем Толстого, воздадим ему должное, но не остановимся на его «отрицании». В. Иванов стремится к положительному мирозерцанию, выражаясь торжественно, выражаясь же более скромным словом, которого, как я имею все основания утверждать, В. Иванов не отверг бы в домашней беседе, он хотел бы достичь возможности всех «передавать». Толстой говорит не так, как он, В. Иванов, Соловьев говорит не так, Кант и Шеллинг говорят не так, и многие другие говорят не так. Но их «не так» существенно в своем «не», в своем отрицании. Вячеслав же Иванов совсем не знает словечка «не», он говорит только «да», т. е. имеет великое преимущество пред своими противниками в том, что для мировоззрения является наиболее существенной, можно сказать, основной чертой: всеобъемлемость. Поэтому он и о Толстом говорит так, как будто бы он ему был нужен, составлял как бы его собственную, неотъемлемую часть. Так, напр., прогремевший на весь мир уход Толстого из дому за несколько дней до смерти В. Иванов называет вселенским событием. Почему уход Толстого может быть назван вселенским событием, В. Иванов не объясняет. Ведь не потому же, что газеты всех стран посвящали ему статьи и что бесчисленное количество русских и зарубежных корреспондентов сбежались на засыпанной снегом и дотоле никому не известной станции Астапово?! Конечно, не потому — едва ли В. Иванов питает такое глубокое благоговение к газетам и корреспондентам. Но если отвергнуть это основание, то утверждение окажется совершенно произвольным и как будто совсем не вяжущимся с остальным содержанием статьи. Ведь можно было бы, если бы хотеть, сказать в духе В. Иванова, что уход Толстого из дому — только одно из тех бесчисленных «не», из которых, как объясняет В. Иванов, Толстой составил свое мирозерцание. И, может быть, если бы В. Иванов так сказал, он стал бы проще и понятней читателям. Но в его планы совсем не входят ни простота, ни понятность. В этом отношении он, как и вся школа новейших русских писателей, вышедших из Достоевского, разрывает совершенно с традициями русской литературы. Он не хочет простоты и понятности. Достоевский, — как говорит

В. Иванов, — «великий зачинатель и предопределитель нашей культурной сложности»<sup>1</sup>. И В. Иванов хочет сложности и затейливой запутанности тонких, часто чуть видных невооруженному глазу узоров.

В одном только отношении В. Иванов напоминает прежних русских писателей, искавших мирозерцания и ходивших за ним, вольно или невольно, в отдаленнейшие страны мира, как в старину аргонавты ходили за золотым руном в Колхиду. В. Иванов продолжает утверждать, что мирозерцание — оно же и истина — может быть только единым. И именно потому оно может и должно быть всеобъемлющим. В этом смысле между ним и даже позднейшими потомками русских властителей мысли, марксистами, нет совершенно никакой разницы. Недаром в последнее время новая школа так упорно настаивала на том, что марксизм есть не теория, а религия\*. В этом кроется большая правда, раскрывающая сразу и сущность марксизма, и — пожалуй, в еще большей степени — сущность возвещенной в последние годы «религии». Подробно мы здесь об этом говорить не можем, но нельзя не подчеркнуть, что в гносеологическом смысле (да не подумает читатель, что слово «гносеологический» недопустимо в статье о В. Иванове: оно вполне допустимо, он сам его часто употребляет<sup>2</sup>, у него даже встречается недавно только отчеканенное слово «феноменология») у В. Иванова особенно много родства с марксистами. Как марксисты, так и В. Иванов убеждены, что мирозерцание должно быть вполне исчерпывающим, т. е. так построенным, чтоб давать возможность человеку получать определенные ответы на все вопросы. Конечно, тут близость только логическая, формальная. По существу, В. Иванов мало в чем сговорится с марксистами, их золотое руно представится ему обыкновенной невымытой бараньей шерстью, а в их Колхиде он никогда не бывал и ему там делать нечего. Но ведь и это в высокой степени замечательно, что люди, во всех смыслах столь различные, проявляют такую неожиданную близость. Я должен прямо сказать, что только от марксистов и от В. Иванова (как главы школы) мне приходилось слышать такие исчерпывающие, уверенные, определенные и исключающие всякую возможность противоречия ответы. Так что «рели-

<sup>1</sup> «Борозды и межи», 7.

<sup>2</sup> Напр., «Борозды и межи», 108, 109, 110, 122.

гия» марксистов — простая и элементарная — до некоторой степени помогала мне проникнуть в сложную и запутанную «религию» В. Иванова. Правда, хоть это марксистам покажется обидным, я должен признать, что В. Иванов имеет теоретически больше прав на самоутверждение, чем представители других течений нашей литературы. Его «истина» действительно может претендовать на суверенитет: ее права, как я выше указывал, бесспорны по самому ее происхождению. В противоположность обычному аристотелевскому пониманию истины, права которой определялись ее соответствием с действительностью, В. Иванов считает истину самозаконной и потому существующей совершенно независимо от какой бы <то> ни было действительности. Задача философа — мифотворчество, как он говорил прежде, или феургия, как он говорит теперь. Та действительность, о которой обыкновенно говорят, обязательна только для обывателей. Философ же сам создает действительность. Поэтому, чтобы знать настоящее, прошедшее и будущее, ему вовсе нет надобности куда бы то ни было заглядывать и с чем бы то ни было справляться.

## III

Понемногу философские задачи В. Иванова нам начинают выясняться. Я думаю, что для полноты нам следует продолжать наши изыскания об источниках познания В. Иванова и о его предшественниках — это даст нам возможность добраться до скрытых корней его мирозерцания.

Скажи мне, с кем ты, скажу тебе, кто ты, — гласит известная поговорка. Мы знаем, что В. Иванов всегда с Достоевским, знаем тоже, что он всегда с греческими трагиками. Но и доступ к Достоевскому, как и доступ к эллинской культуре, открылся ему не совсем непосредственно. Вожатыми его оказались знаменитые немецкие поэты Шиллер и Гёте и не менее знаменитый, хотя по времени более нам близкий, философ Фридрих Нитше.

Особенное значение в жизни В. Иванова имел, по-видимому, Шиллер. Мне иногда, когда я читаю стихи или прозу В. Иванова, кажется, что вновь ожил Шиллер. Если бы я верил, как, по-видимому, иногда верит В. Иванов, в переселение душ, я бы решил, что полтора года тому

назад В. Иванов жил в Германии, писал «Дон-Карлоса», «Песнь о колоколе», «Ивиковых Журавлей» и переписывался с Гёте. Та же благородная торжественность, тот же громовой звук медных инструментов или колоколов и тот же пылкий, возвышенный, вечно юный идеализм, которым покорял Шиллер сердца не только своих соотечественников, но и людей всех стран, всего мира. В. Иванов даже Достоевского освещает лучами шиллеровского света — иначе он ему показался бы слишком темным. Читатель, конечно, помнит то место из «Братьев Карамазовых», в котором Достоевский вспоминает восторженные строки Шиллера:

Чтоб из низости душою  
Мог подняться человек,  
С древней матерью землею  
Он вступил в союз навек.

В. Иванов приводит эти стихи и так комментирует их: «Эти строки из Шиллера наш художник (т. е. Достоевский) повторяет с любовью. Шиллеровский дифирамбический восторг, его поцелуй всему миру во имя живого Отца над звездами — та вселенская радость о земле и Боге, которая нудит Дмитрия Карамазова воспеть гимн и именно словами Шиллера (подчеркнуто мною), — все это было в многоголосном оркестре творчества Достоевского, *непрестанно* звучавшего арфой мистического призыва: «Sursum corda»<sup>1</sup>. И еще раз цитируются в книге «По звездам» приведенные стихи Шиллера и сопровождаются еще более знаменательным комментарием: «Достоевский, сказавший: ищите восторга и исступления, он, заповедавший целовать и обливать слезами землю, — *не находил в поэзии более огненных слов для означенания этих экстатических переживаний, чем слова Шиллера*»<sup>2</sup>. (Опять подчеркнуто мною.) И еще дальше: «...Шиллер будет чтим грядущими художниками дифирамба и дионисийского действия как их вещей предтеча»<sup>3</sup>. Любопытно сопоставить эту оценку Шиллера с оценкой у самого же В. Иванова — Пушкина. В этом же сборнике «По звездам» есть статья, посвященная пушкинскому стихотворению «Поэт и чернь». Покажется невероятным, но В. Иванов в тяжбе Пушкина с че-

<sup>1</sup> «Борозды и межи», 15.

<sup>2</sup> «По звездам», 82.

<sup>3</sup> *Иб.*, 84.

рнюю берет сторону этой последней. Поэт не должен уходить от Черни. (В. Иванов пишет Чернь с прописной буквы.) «Истинный символизм должен примирить Поэта и Чернь в большом, всенародном искусстве. Минует срок отъединения. Мы идем тропой Символа к мифу. Большое искусство — искусство мифотворческое. Из символа вырастет искони существовавший в возможности миф, это образное раскрытие имманентной истины духовного самоутверждения народного и вселенского»<sup>1</sup>. Собственно говоря, в задачи настоящей статьи совсем не входит полемика с В. Ивановым хотя бы уже по тому одному, что на мой взгляд полемика — вещь в высокой степени бесполезная. *Summ cuique* — каждый думает и выдумывает по-своему. Но все же, когда я слышу, что Шиллеру отводится место впереди Пушкина, я «не могу молчать». Не то чтобы я отрицал Шиллера, как говаривали у нас когда-то, или чтоб, вслед за Нитше, я его считал трубачом морали. Нет, Шиллера я люблю и чту. Но мне кажется, что именно В. Иванову, как поэту, следовало бы как можно реже прибегать к категорическим «ты должен». Ведь, право же, Пушкин не в меньшей мере знал, что он должен, чем Шиллер, Гёте и даже сам В. Иванов. И едва ли бы русская литература выиграла, если бы Пушкин стоял под знаком Шиллера. Жуковского тянуло к Шиллеру, но Пушкин еще в молодости, когда даже великому гению полагается идти под сень чужой духовной державы, избрал себе в вожатые Байрона и Шекспира. Пушкин знал, конечно, что делает, — ему были нужны Шекспир и Байрон, а не Шиллер. Но В. Иванов со своим «ты должен» неумолим. Тут сказывается типическая шиллеро-кантовская школа, растящая в людях веру в вечные и незыблемые нормы должного. В. Иванов хочет сорвать завесу с будущего, он хочет разгадать сегодня, что будет завтра. Вернее, так как людям не дано знать сегодня, что будет завтра, — он хочет не столько разгадать, сколько уверить себя и других, что разгадал, — благо что когда завтра наступит, ни разгадчика, ни тех, кто его слушал, уже здесь не будет и обличения никого не заденут. И если иначе нельзя, он соглашается на жертву: отдает Пушкина под руку Шиллеру. А чтоб добиться этого, нужно только изобрести какую-нибудь общую теорию поэзии, что, конечно, для В. Иванова очень легко: в этих делах он из мастеров мастер — вся на-

<sup>1</sup> «По звездам», 41.

ука и культура Запада в его распоряжении. Он говорит: «идеал всех стремлений двулик. Дух волит осознать себя как объект и как субъект. Человек ищет истинного *что* и хочет правого *как*. *Что* обещает прозрение, *как* перерождения». Читатель уже знает о происхождении этих «что» и «как» — я уже говорил об этом раньше. Дальше В. Иванов продолжает: «умереть в духе вместе с трагической жертвой, ликом умирающего Диониса, и воскреснуть в Дионисе воскресающем — в этом сущность дифирамбического очищения»<sup>1</sup>. Приведу еще одну, более обширную цитату, чтоб было видно, с каким неподражаемым искусством В. Иванов отвоевывает свое истинное *что* и правое *как*: «Драма отрешается от явления, отвращается от обнаружения: признак, что она начинает совершаться в нас самих. Прежде наше внимание поглощалось пластическим видением: ныне, из-за прозрачного видения зорче глядит в нас, отражая нас в своем темном зеркале, мировая Тайна. Нам достаточно легкого намека на события, породившие агонию души, пред нами воплощенной, чтоб трагизм *всей* жизни предстал нам, возванный внушением случайного примера и мгновенного напоминания. Наше самозабвение тогда уже не сладостное самоотчуждение чистого созерцания: под обаянием потустороннего взора вещей маски, надетой на лицо Ужаса, мы, сораспятые в духе со всем, что глянуло на нас ее глазами, *требуем от художника врачевания и очищения в искупительном разрешающем восторге*. Один взгляд этой маски — и мы уже опоены дионисийским хмелем вечной Жертвы; подобно тем древним обезумевшим, которых жрецы лечили усилением экстаза и, направляя их заблудившийся дух то музыкой и пляской, то иными оргиастическими воздействиями на пути «правого безумствования», — мы нуждаемся в освободительном чуде последнего, мирообъятного *дифирамбического подъема*»\*. Таким образом ясно, что, по поэтике В. Иванова, созданной для оправдания и возведения в перл создания шиллеровского творчества, дифирамбическая поэзия является высшим и единственным подлинным родом словесного искусства. От поэта мы вправе *требовать* врачевания и очищения в разрешающем восторге. Я не ставлю здесь вопроса, можно ли создавать поэтику — имея в виду творчество одного, много двух (т. е. еще и Гёте) современных поэтов. Меня сейчас

<sup>1</sup> «По звездам», 59.

занимает другое: пока суд да дело, очевидно, что Пушкин является *de facto* трагической жертвой, которой В. Иванов предоставляет умереть для того, чтоб открыть путь символистическим поэтам, предвозвещенным ясновидящим Шиллером...

Что может ответить на это тот, кто не хочет менять Пушкина на Шиллера и даже на тех, которые придут после Шиллера, как высшее уже воплощение шиллеровского идеала?

Думаю, что тому остается одно — возбудить гносеологическую тяжбу: по какому праву В. Иванов говорит о том, что будет или что быть должно?! Как видит читатель, гносеология далеко не такая отвлеченная и бесполезная выдумка, как это может показаться неопытному человеку. Какие бы теории ни сочиняли немцы — гносеология вовсе не обязана во что бы то ни стало оправдывать выросшие на Западе истины. Как раз наоборот, гносеология в последнем счете может нанести самый решительный удар культурным притязаниям на всезнание. (Почему так, я тут объяснять не стану и прошу читателя поверить мне на слово, ибо в противном случае мне придется отослать его к собранию моих сочинений, где об этом много и подробно говорится.) Вяч. Иванов утверждает, что он знает должное и знает будущее: поэт должен служить Черни, поэт будет служить Черни, и не Пушкин, а Шиллер есть предтеча завтрашнего пророка. А мы ответим: поэт не хочет служить Черни, поэт не будет служить Черни, его песнь свободна как ветер и бесплодна как ветер; поэт ни у кого никогда никаких разрешений не спрашивал и спрашивать не станет — нормы же и императивы существуют только для тех, кто боится всякого окрика и во всех, взявших в руки палку, видит капралов. И знаете, как разрешит этот спор гносеология — та страшная наука, с именем которой и профаны, и ученые привыкли соединять мысль о последнем грозном судии, вершающем судьбы истин? Она скажет, что тот, кто ответит, находится вне ее компетенции, не подсуден ей и потому свободен от всех заграничных «что» и «как». Вы этого не ожидали? Тут нет ничего удивительного! Вы привыкли думать, вместе с В. Ивановым, что наши западные соседи должны владеть и княжить над нами, а мы им должны платить дань, и если теперь являются к вам и именем западной «истины» требуют Пушкина, вы безропотно отда-



ете, полагая, что ежели требуют, то, стало быть, вправе требовать...

В. Иванов — один из самых умных и блестящих современных писателей, — это все знают. Про себя скажу, что, если бы у нас, как в древних Афинах, существовало право остракизма, я подал бы свой голос за изгнание В. Иванова из пределов отечества. И если бы меня потом спросили, что я, собственно, против него имею, я бы ответил, как прославившийся афинский нищий: я ничего не имею против него, но мне надоело постоянно слышать, что В. Иванов умен, В. Иванов блестящ. Потому-то я так горячо вступился за Пушкина, потому-то я советую читателю прочесть в «Бороздах и межах» стр. 130—132. Может быть, если моя защита Пушкина против Черни оказалась недостаточно сильной, Пушкина спасут талант и искусство В. Иванова.

#### IV

В последнее время, больше чем когда-нибудь, в русской философской литературе растет и культивируется внутреннее преклонение пред Западом. Посмотрите на вновь вышедшие книги — не только на «Борозды и межи» В. Иванова, но хотя бы на «Смысл творчества» Бердяева или печатающуюся в *Вопросах Философии и Психологии* обширную философскую работу Булгакова\*. Книга Бердяева переполнена именами иностранных писателей — Ангелус Силезиус, Яков Беме, Франц фон-Баадер, Мейстер Экгардт, Бергсон, Нитше и даже Рудольф Штейнер. Бердяев до того привык к западным писателям, что даже Плотина считает нужным цитировать по немецкому изданию Дитрикса и в немецком переводе, так что мало осведомленный читатель, пожалуй, вынесет убеждение, что и Плотин был немцем. Нитше же совсем овладел душой Бердяева. Кажется, что Бердяев только теперь впервые прочел его произведения<sup>1</sup> и целиком находится под неотразимым впечатлением прочитанного. Даже манера писать Бердяева напоминает Нитше, и, что особенно любопытно, Нитше самого последнего периода, когда им был

<sup>1</sup> Мне, конечно, известно, что Бердяев уже давно знаком с сочинениями Нитше. Еще двенадцать лет назад в сборнике «Проблемы идеализма» он писал о Нитше. Но тогда у него глаза были другие. Тогда он «видел», что «Нитше может протянуть руку Канту».\*

написан «Антихрист». Как у Нитше его «Антихрист», так и у Бердяева его книга написана на одной, самой высокой ноте его голоса. Нет периодов, нет придаточных предложений, почти нет запятых. Сходство до такой степени поражает, что остается впечатление, что содержание книги Бердяева совершенно покрывается содержанием нитшевского «Антихриста». И в конце концов вопрос, для меня по крайней мере, остается открытым — что составляет сущность книги, тон ее или ее идеи; недаром ведь французы говорят: *c'est le ton, qui fait la musique*\*. Когда, например, Бердяев говорит о «творчестве из избытка», то хотя здесь и мысль нитшевская и даже слова нитшевские, но от самого Нитше тут ничего не осталось: Бердяев не вловил тона, и все очарование, вся таинственная прелесть нитшевского повествования исчезли, уступив место трезвой, положительной деловитости, от которой автор «Заратустры» был так бесконечно далек. Но когда Бердяев с отчаянным надрывом в голосе говорит об «оправдании» человека, я явственно слышу слово *Uebermensch*. Когда он утверждает, что Нитше был религиозно слеп, а творчески гениален, мне очевидно, что обе половины фразы значат одно и то же, и Бердяев сделал такое противоположение единственно затем, чтоб удержать звук своего голоса на высоте нитшевского «Антихриста». Когда, наконец, Бердяев страстно восстает против семьи, науки, искусства и со всей энергией, на которую он способен, предает анафеме современную культуру, которая была, по его словам, лишь «великой неудачей», я начинаю чувствовать, что читаю уже не «Смысл творчества» Бердяева, а «Антихриста» Нитше. Прав я или не прав — не знаю. Предоставляю судить будущей гносеологии (настоящая слишком наивна и элементарна), законны ли такие слышания и видения или мы, по-старому, читая книги, должны придерживаться их буквального толкования и извлекать из них «идеи».

Нельзя, конечно, отрицать влияние Нитше и у В. Иванова — дальше еще об этом будет речь. Но у В. Иванова слышен Нитше первого периода, Нитше молодой, миривший немецкого Вагнера с эллинским Аполлоном в «Рождении трагедии». Все это очень любопытно и поучительно. Еще любопытнее, что даже Булгаков, человек, которому, казалось, следовало бы держаться подальше от изысканных утонченностей западной мысли, так же пленен и очарован новейшей культурой, как и В. Иванов. Я уже

не говорю о его «Философии хозяйства». Это академическая работа, представленная в университет для соискания ученой степени. Может быть, ее нельзя было писать иначе как по западному образцу. Но вот его новый философский труд, печатающийся в *Вопросах Философии и Психологии*. Он написан вне всяких внешних давлений, задуман совершенно свободно и тем не менее составлен не то что по образцу немецких философских трактатов, а прямо по образцу «Критики чистого разума». Основная задача формулируется в вводной главе совсем по-кантовски: «трансцендентальная проблема религии», — и основной вопрос поставлен по-кантовски. Кант в «Критике чистого разума» спрашивает, как возможна наука; Булгаков спрашивает, как возможна религия, для того, чтобы, исследуя, по способу Канта, условия возможности религии, прийти к ее оправданию. Почему Булгаков уверовал так в единственность кантовского метода? Зачем ему понадобилось оправдывать кантовской аргументацией религию? Мне казалось бы, что, наоборот, неудача Канта в его попытке оправдать науку — неудача, признанная в последнее время даже обоготворяющими его немецкими профессорами, — должна была бы скорей предостеречь Булгакова от повторения таких опытов. Я бы сказал больше: если бы даже Канту и удалось оправдать в своей трансцендентальной философии науку — религии все же следовало бы гнушаться такого рода оправданиями. Наука сама по себе, религия сама по себе. Что же соблазнило Булгакова? Думаю, что тут не простая случайность, как не простая случайность, что В. Иванов приспособляет Достоевского к Шиллеру, а Бердяев, по образцу Нитше, заглушает свои сомнения высокими нотами. По-видимому, в людях вновь проснулось странное беспокойство... Все хотят во что бы то ни стало и как можно скорее быть *правыми*, правыми пред собой, пред людьми, даже пред Богом. Правота сейчас ценится больше всего на свете — и, если у человека ее нет, ее нужно выдумать, чего бы это ни стоило.

В. Иванов боится, что, если чернь не пойдет за поэтом, поэт не вынесет своего уединения: он твердо уверен, что если поэт без людей, то он — один, а одиночество есть гибель. Поэтому он давно мечтает о соборной воле, в которой он видит «принцип внутреннего подчинения личной воли чувствованию и попечению вселенскому»<sup>1</sup>. И Бердяев панически, даже суеверно, пугается того

<sup>1</sup> «По звездам», 127.

же и пытается, чтоб не остаться наедине с собой, громким криком будить мертвых — точно мертвецы просыпаются от крика. Булгаков прячется за Канта и европейскую науку.

Булгаков в своей прошлогодней лекции заявил, что Россия находится в духовной зависимости от Европы\*. В. Иванов и Бердяев тоже, по-видимому, того же мнения. По-моему, тут кроется большая ошибка. В зависимости от Европы находится новейшая русская литература, литература упадочничества — в лице ее представителей, В. Иванова, Бердяева, Булгакова и многих других, которых я не назову, так как не могу уделить им здесь достаточно внимания. Но прежняя русская литература никогда ни от кого не зависела. Пушкин, Лермонтов, Грибоедов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Толстой, Тютчев, Некрасов, Чехов, Короленко, чтоб назвать только самые крупные имена, — разве, не насилуя истину, можно серьезно говорить об их духовной зависимости от Запада. Если уже на то пошло, то скорей наоборот — нужно признать, что в последние десятилетия западная литература находилась под властью и в зависимости от русской литературы, особенно от Достоевского и Толстого, произведения которых так же знакомы и близки сердцу каждого читающего европейца, как и русскому. Зачем же понадобилось бить тревогу и говорить о зависимости русской мысли от Запада? С другой стороны, зачем такое преклонение пред Западом и такое пренебрежение к своему? Почему Пушкина отодвигают ради Шиллера, почему Достоевский истолковывается по Шиллеру, почему Толстой превращается в узкого моралиста и за его публицистическими статьями проглядывают «Войну и мир» и уступающие «Войне и миру» по объему, но по глубине замысла и по сосредоточенной силе передачи не менее замечательные произведения последних лет — «Смерть Ивана Ильича», «Хозяин и работник», «Крейцера соната»? Почему о Чехове В. Иванов не нашел ничего другого сказать, кроме обычной, истершейся фразы: «Чехов кажется нам поэтом сумерек до-революционной поры»?<sup>1</sup> Правда, у В. Иванова эта фраза не звучит так банально, как у других: поблекшие листья у него всегда ярко окрашиваются, как на деревьях осенью. Но это тайна его литературного дарования, и суть дела от этого нисколько не меняется: «отчего» напрашивается все

<sup>1</sup> «Борозды и межи», 5.

с большей и большей настойчивостью, когда видишь, с какой «неумолимой кротостью» В. Иванов отталкивает от себя свое, родное, и торопится перебраться за рубеж, отделяющий бесконечные, малозаселенные шири России от культурных земель Запада. Порой прямо больно читать, что пишет В. Иванов не только о Пушкине, но и о Достоевском и Толстом. Судите сами — я приведу почти наудачу выдержку из его статьи о Толстом: что он говорит о Пушкине, как он сводит основную идею Достоевского к Шиллеру, мы уже знаем.

«Пафос Толстого-художника есть по преимуществу пафос разоблачителя и обличителя и потому внутренне антиномичен, будучи сам по себе силою противохудожественной. Ибо дело художественного гения являть ноуменальное в облачении феномена, причем энергия художественного символизма желает не того, чтобы умопостигаемые сущности духовного мира оставались недо воплощенными или стремились выйти из граней воплощения, но чтобы они предстали в преображенном воплощении, как бы в воскресшей плоти, она же вместе реальной плоти и сама актуальная сущность»\*. Если бы эти слова написал не В. Иванов, а иностранец, немец или француз, я бы сказал, что он просто не читал Толстого, не знает, что есть «Война и мир», «Анна Каренина», или знает их в дурном переводе. Я бы подумал, что, вероятно, произведений последних годов Толстого совсем нет в переводе, что сказки Толстого ему недоступны, а о «Смерти Ивана Ильича» или «Отце Сергии» он и не слышал. Но, конечно, по отношению к В. Иванову такое предположение недопустимо — он превосходно знает всего Толстого. Если же он в Толстом видит только обличителя и противохудожественную силу, то лишь потому же, почему он в Чехове усмотрел только поэта дореволюционных сумерек: Шиллеру не угодили, не присоединились к дифирамбическому хору или, выражаясь языком Достоевского, не захотели рявкнуть осанну.

## V

В чем же тут тайна? Чего нужно В. Иванову, что он бежит от своего и только у Шиллера находит успокоение? Лучше всего дадим слово ему самому. Вот что он пишет в своей статье «О существе трагедии»: «Нитше был

прав, начиная свою книгу о трагедии с обещания, что наша эстетика многое приобретет, если мы привыкнем в каждом произведении искусства различать два неизменно присутствующие в нем, взаимно противоположные, но и взаимодействующие начала, которые он предлагал обозначать именами двух эллинских божеств, определительно выражающих эту эстетическую полярность, — именами Диониса и Аполлона. Это провозглашение мысли, по существу не новой, напротив, к счастью, глубоко древней, но впервые столь отчетливо высказанной и еще выигравшей в своей отчетливости вследствие ее ограничения пределами эстетики и психологии, с устранением всего, что издавна ей было придано из сферы умозрения и религиозной мистики, — это провозглашение можно по справедливости назвать открытием: в такой мере оно оказалось плодотворным для уразумения и природы искусств и загадки эллинства. Мало того: обнаружилось, что оно обладает исключительным признаком подлинного открытия — независимостью от той связи представлений, в какой оно возникло в сознании мыслителя, свободой от него самого<sup>1</sup>. В статье же о Толстом В. Иванов развивает другую нитшевскую мысль о Сократе — приведу опять слова автора в подлиннике, думаю, что так будет целесообразнее: «...Не позволительно ли видеть в той проблеме нравственного сознания, которую знаменует для нас имя Льва Толстого, сократический момент новейшей культуры? ...Вторая половина V века до Р. Х. была в эллинском мире временем омертвения вдруг одряхлевших форм религиозной жизни и разделения недавней синтетической веры на элементы морали, эстетики, умозрения, мистики и государственно-бытового предания, временем расчленения культурного состава, рационализации всего наследия эпохи органической и общего критического пересмотра духовных ценностей; временем начавшейся беспочвенности и философского релятивизма... Бог священного действия ушел, а его мировое лицедейство продолжалось: это было уже безумие и беснование. Нужно было восстать на инстинкт и спасти знание для жизни, пожертвовав знанием по существу. Если не было более реального божества вне природного творческого инстинкта жизни, создавшего во «мнении» людей его затемненные лики, нужно было искать божественного в нормативности разумного соз-

<sup>1</sup> «Борозды и межи», 235.

нения, обожествить логические способности и извлечь из человеческого самоопределения объективные нормы нравственности. Нравственностью должно было заковать хаос покинутого богами бытия. Из голода по реальному знанию стал человек моралистом. Выбирать приходилось между богатством и безумием или оскудением и разумом. Сократ выбрал бедность и разум». \* И первый и второй отрывок представляет из себя очень тонкое и искусное изложение идей Нитше. Но, как я уже указывал, об Аполлоне и Дионисе Нитше говорит в своем юношеском труде. О Сократе то, что рассказывает Иванов, Нитше говорил в своих последних произведениях. Тогда же он назвал Сократа декадентом (кажется, Нитше первый ввел в употребление это слово), тогда же он и самого себя должен был признать декадентом. Сократ, объяснял далее Нитше, сознавал свою упадочность и боролся с нею всеми средствами, но напрасно, ибо все средства, которые изобретает декадент, не могут не быть тоже декадентскими и потому не только не останавливают, но продолжают внутреннее разложение. Но о себе самом Нитше судил иначе. Со свойственной людям в таких случаях загадочной непоследовательностью Нитше утверждал, что хоть он и декадент, но все же ему удалось найти способ бороться со своей болезнью... \*

В чем же сущность *décadence*'а или, чтоб говорить по-русски, упадочности? Был ли Нитше упадочником уже в молодости, когда повествовал нам об Аполлоне и Дионисе, или только долгая и тяжкая, закончившаяся безумием болезнь произвела в нем те разрушения, о которых свидетельствует его позднейшее творчество? В. Иванов противопоставляет богатство и безумие бедности и разуму. А Аполлон есть ли символ безумия или разума? И дальше, кому дано заковать хаос, покинутый богами мира: нравственности лишь или разуму тоже? В. Иванов избегает этих вопросов. Указывая на «открытие» Нитше, он тоже почему-то проходит мимо того совершенно очевидного обстоятельства, что честь открытия, если оно было сделано, принадлежит не Нитше, а первому учителю Нитше, Шопенгауэру. Дионис и Аполлон, эти эллинизированные *Wille und Vorstellung*\* Шопенгауэра, — у Нитше только заменили немецкие нарицательные имена греческими собственными. Все, что Нитше рассказал в «*Geburt der Tragödie*» о Дионисе и Аполлоне, до него рассказал го-

раздо лучше Шопенгауэр: он же изъяснил роль, выпавшую на долю Диониса — воли и Аполлона — интеллекта. Эта историческая справка имеет громадное значение. Рассуждая о теориях Нитше, о существовании трагедии и Льве Толстом, никак нельзя миновать ни поставленных мною вопросов, ни указанной исторической зависимости Нитше от Шопенгауэра. Неверно, безусловно неверно, чтоб не сказать сильнее, что Толстой был только моралистом. Гораздо ближе к истине было бы утверждение, что Толстой совсем не был моралистом. Конечно, можно найти в публицистических произведениях Толстого достаточно цитат, чтоб подтвердить мнение В. Иванова. Но над любым автором можно с равным успехом произвести такую же операцию. Хотите Платона? Вспомните его бесконечно много раз повторяемые рассуждения о том, что лучше претерпеть несправедливость, чем быть самому несправедливым. Хотите бл. Августина? Его полемика и обличения безнравственного язычества являются как бы прототипом толстовской критики догматического богословия — прочтите внимательно *De civitate Dei*, и вы в этом убедитесь. Хотите Канта? Спинозу? Св. Терезу, Лютера? Хотите, я берусь из В. Иванова и даже из самого Нитше (я уже не говорю о Шиллере) выбрать достаточное количество цитат в доказательство того, что они были моралистами. Но это, конечно, бесцельно. Я уже говорил не раз, но, видно, приходится еще раз повторить, что Толстой больше чем кто-либо, даже в своих публицистических и проповеднических статьях, умел будить в людях те чувства, за которыми уже шевелится хаос. Никто так не дискредитировал разум, как Толстой, — тот Толстой, который в «Войне и мире» показал, что светлый бог Аполлон в свое время считал его своим любимейшим жрецом.

И тут же я устанавливаю обратное положение относительно В. Иванова: его тайный соблазн есть соблазн упадочника, врачующего себя упадочническими средствами. Он больше всего на свете ценит законодательствующего Аполлона, он готов покориться Сократу, он, как истинный упадочник, готов верить в кого угодно и во что угодно, только бы ему было обеспечено, что первозданный хаос, как он говорит, не разорвет наложенных на него тысячелетней культурой цепей. Оттого-то он так торопится принять юношеское упражнение еще не знавшего тайны жизни Нитше за откровение. Сам Нитше, когда ему при-



шлось столкнуться с трагедией, о своей теории Аполлона и Диониса и о трагедии, рождающейся из духа музыки, совсем и не вспомнил: все те блестящие идеи, которые он придумал, когда в годы своего профессорства подводил итоги накопленного знания по истории эллинизма и музыки, оказались для него бесполезными. Вагнер-философ, решающий мировые вопросы, стал для него до того невыносим, что впоследствии свою ненависть к философии Вагнера Нитше перенес и на его музыку. «Рождение трагедии» написано человеком, который много слышал и читал и который думал, что этого достаточно, чтобы все знать. Потом Нитше убедился, что не только на небе, но и на земле есть многое, о чем молчат даже самые умные и ученые книги. И тогда он по-своему разгадал загадку Сократа: у Сократа было знание не для себя, а для других. Жизнь Сократа остается для нас тайной: мы, вероятно, никогда не узнаем, что привело его к ясновидению человеческого незнания. Но Нитше, который, конечно, о действительном, историческом Сократе мог знать не больше, чем другие, ибо скудные источники об этой стране далекого прошлого равно открыты для всех. — Нитше решил, что Сократ, испугавшись безумия, отказался от богатства. Его решение говорит нам многое, но не о Сократе, а о нем самом. Нитше действительно пытался разумом отделаться от безумия и сделал для этого, что мог. Но поставленная им себе задача оказалась невыполнимой: бывают случаи, когда безумие властнее самой богатой человеческой мысли.

Пример Нитше является предостерегающим уроком для современных упадочников. Их мысль инстинктивно бежит последних путей Нитше и предпочитает те, которыми он шел, когда имел еще своим вожатым Шопенгауэра и в Аполлоне видел единственного, побеждающего Бога. И В. Иванов, и Бердяев, и Булгаков, когда им представляется выбор между трагедией, изображенной в его первом произведении, — ее же он знал по эллинским источникам, Вагнеру и Шопенгауэру — и трагедией, которую он видел своими глазами и которую он с такой неслыханной силой напряжения изобразил в последних томах своих сочинений, не могли долго колебаться. Говорят, что умные люди обыкновенно бывают недоверчивыми. Это верно, конечно. Но очень умные люди охотно верят, и в этом сказывается их ум. Они знают, что недо-

верчивость только отравляет жизнь, дает же очень мало. А что такое большой ум, как не ниспосланный свыше дар брать многое от жизни? В. Иванов — очень умный человек, никто против этого спорить не станет, ибо против очевидности не спорят. Толстой был необычайно умным человеком, а под старость — из гордости, должно быть: его не только В. Иванов, но и многие другие считали гордым — стал пренебрегать лучшим даром богов и жестоко поплатился за это: вместо памятника при жизни, которого удостоился В. Гюго, скромная и наполовину забытая могила где-то в тоже уже полузабытой Ясной Поляне и снисходительная критика В. Иванова. Боги беспощадно мстят тем, кто пренебрегает их дарами.

## VI

Опять приходится вернуться к гносеологии, и на этот раз хотя и по поводу В. Иванова, который, понятно, должен быть главным предметом нашего внимания, но не в непосредственной связи с тем, что им высказано в «Бороздах и межах» и других сочинениях. Недаром в последнее столетие Европа уделяла столько внимания гносеологии, что дала повод утверждать, что вся современная философия есть только гносеология. Когда немецкие философы полвека тому назад хором закричали: назад к Канту\*, они жаждали гносеологии; когда в начале XX столетия в самой же Германии и Франции началась реакция против Канта\*, люди опять томились все по той же гносеологии. Сейчас в этом смысле, нужно сказать, все обстоит очень благополучно: гносеология найдена. Правда, и в начале XIX столетия гносеология была найдена, и это была тоже в своем роде очень хорошая гносеология. По крайней мере, тогда так думали все немцы, которые эту гносеологию выдумали, и все не немцы, которые эту гносеологию добросовестно усваивали. Мне кажется, что я могу быть беспристрастным судьей между гносеологиями XIX и XX столетий уже хотя бы потому, что я совершенно равнодушен к обеим или, чтоб быть точным, равно не люблю и ту и другую. И вот, в качестве стороннего человека, я принужден сказать, что гносеология XX столетия все же лучше отвечает своему назначению, чем ее предшественница. И не только потому, что она моложе, хотя, конечно, нельзя отрицать, что молодые

истины, в общем, привлекательнее старых. Но гносеология XIX ст. имела один серьезный недостаток. Кантианство, как и неокантианство (исключая, впрочем, Шопенгауэра, который, хотя и считал себя кантианцем, совсем стоит особняком в истории философии прошлого века), стремилось дать человечеству прочные истины, т. е. оно не выдумывало никаких новых истин — гносеологи, в качестве умных людей, считают выдумывание новых истин неподобающим философу занятием, — но зато оно оправдывало и укрепляло истины, до него и без него явившиеся на свет, истины научные, этические, эстетические и даже религиозные. Так поставил дело Кант, так, следуя примеру учителя, поступали и его ученики. Самое главное было показать, что у человечества есть незывлемые истины. И еще нужно было успокоить тревожную совесть современного образованного европейца, доказав ему, что эти истины пришли естественным путем, а не упали с неба. Это было очень важно ввиду того, что если бы истины падали с неба, то, того и гляди, могло бы случиться, что вдруг с неба упала бы какая-нибудь совершенно новая, неожиданная истина, ничуть на прежние не похожая и даже их вполне отменяющая. Небо, как известно, никогда не пользовалось расположением философов, и все усилия человеческого ума искони были направлены к тому, чтоб ограничить произвол Неба и подчинить его законам земли. Декарт это настроение формулировал в принципе: «Бог не может быть обманщиком». Не только философы, но и теологи зорко следили за Небом и не любили никогда предоставлять ему слишком широкие права, и они всегда думали, что Бог не может обманывать людей, т. е. то, что люди уже знают о Боге, есть окончательная и последняя истина, равно священная и для твари, и для Творца.

Кантианцы добросовестно исполнили свою задачу, но добились своей цели ценой немалой жертвы: им пришлось отказаться от метафизики. У человечества в распоряжении оказались прочные и во всех отношениях превосходные, даже в некотором смысле вечные, истины, но все же годные лишь для мира явлений. Так что совершенно неожиданно для всех материализм — простой, грубый, презренный материализм, выходил в некотором отношении богаче идеализма. Получалось, что материализм, хотя он того и не хотел, даже стыдился себе самому

в том признаться, постигал сущность вещей, значит, был онтологичен, идеализм же принужден был принципиально отказываться от сущностей. Такое положение показалось обидным. Покой гносеологов кантовской школы был нарушен, и в самой Германии в начале XX столетия возникло направление, которое поставило себе задачей вернуться в философии к онтологизму. Кантианство было заклеимено именем психологизма. Стали говорить даже, что гносеология совсем и не нужна, что она появилась вследствие того, что кантианцы подменили философские задачи психологическими. Паролем стало — назад к Платону и онтологизму\*. Даже те, кто и не зовет назад к Платону, требуют совершенного отречения от гносеологии и психологизма: философия должна и может найти истину, и истину не условную, не относительную, а абсолютную, вечную. Я, конечно, не стану излагать здесь, каким образом западные философы находят абсолютную и вечную истину. Мне нужно лишь отметить два обстоятельства: 1) Хотя все теперь и отмахиваются от гносеологии, но гносеология у каждого есть и продолжает быть драгоценнейшим сокровищем каждого философа. 2) Новая философия, разрешившая возврат к онтологизму, новых онтологических истин до сих пор не открыла и нам не показала. Все ее дело сводилось к тому, чтобы старые, прежде добытые истины превратить из человеческих в божественные. Я понимаю, что этим сделано немало, очень немало. Шутка ли сказать: люди думали, что последняя тайна мироздания от них скрыта, что, по самому устройству их ума, им дано в этой жизни иметь лишь приблизительные, отрывочные и даже, быть может, ложные сведения о началах и концах, и вдруг философы категорически утверждают, что это не так, что нашему уму дано проникать в самую сущность вещей и что Бог не только не хочет, но и не может быть обманщиком, ибо нравственные нормы и к нему применимы. Небесполезно, пожалуй, подчеркнуть, что предыдущее поколение философов не менее категорически поддерживало противуположное утверждение, — это для тех читателей и писателей, которые полагают, что категоричность является сама по себе аргументом в пользу высказываемого положения. Ибо в новейшей теории онтологизма этому аргументу придается решающее значение. Сейчас вошел во всеобщее употребление новый термин — интуиция. Фило-

софу нет надобности доказывать истину: он ее видит, непосредственно видит.\*

На интуицию накинудись с особенной жадностью. Все точно сразу прозрели. Правда, теперь, как и раньше, все видят по-своему, и видения современных философов, постигающих сущности, так же мало похожи друг на друга, как и умозаключения старых философов, добывающих истины свои путем силлогизмов. Правда и то, что интуиция вовсе не такая уже новая выдумка, как это сейчас утверждается. Спиноза говорил о *tertium genus cognitionis*, о *cognitio intuitiva* как о совершеннейшем виде познания\*. Мы у него встречаем такого рода утверждения, чисто интуитивные, как *sentimus experimurque nos aeternos esse*\*. Сочинения Шопенгауэра полны рассуждениями о преимуществе интуитивного познания перед дискурсивным. А между тем Шопенгауэр является наиболее последовательным, если хотите, единственным последовательным кантианцем, ни на минуту не забывающим, что мир — это мое представление. По учению современных философов, Шопенгауэр должен быть психологистом *par excellence*, и мир сущностей должен быть для него навсегда закрыт. Между тем если кого из философов после-кантовского периода можно назвать онтологистом, то, конечно, прежде всего Шопенгауэра. Это отнюдь не значит, что я разделяю его мысли о пессимизме, любви, искусстве, религии и т. д. Наоборот, у Шопенгауэра я найду мало суждений, с которыми я бы согласился. Но, очевидно, это совершенно неважно: не по хорошу мил, а по милу хорош. Я подчеркну, и подчеркну именно потому, что этого никто знать не хочет: из прославившихся философов вы можете мало указать таких людей, которые бы умели столь чутко прислушиваться к тайне человеческого бытия, как Шопенгауэр. Он говорил только о том, что видел своими глазами и слышал своими ушами. Недаром он называл своим главным учителем вселенную, а глаза у него были зоркие и слух необычайно тонкий, так что ему открывалось многое такое, чего другие не подозревали и сейчас не подозревают. Вот почему многочисленные противоречия не только не портят, но украшают его философские рассуждения.

Вот почему для нас совершенно неважно, согласны мы или не согласны с его «выводами». У Шопенгауэра, больше чем у кого-нибудь другого, можно научиться пре-

небрежительно относиться к философским «убеждениям». Совершенно безразлично, будет ли человек думать, что мир есть мое представление или что я постигаю сущность бытия. Если только человек живет в этом мире и постигает богатство и разнообразие жизни, а не долбит доставшиеся ему по наследству идеи, — вы его не можете не слушать. Да и вообще, в философии совершенно неважно, каких убеждений держится человек. Больше того, «убеждения» компрометируют философа. Я могу даже в этом случае сослаться на самого Нитше, чтоб не отстать от Бердяева и Иванова. «Каждый раз, — говорит он, — когда философ выставляет на вид свои убеждения, я вспоминаю слова старинной мистерии: *adventavit asinus pulcher et fortissimus!*»\*

Убеждения, столь необходимые в повседневной жизни, в философии допустимы лишь условно. Величайшая прерогатива философов — это свобода от убеждений, и без этой свободы вы никогда не проникнете в мир сущности. Но современная гносеология смотрит на дело иначе. Она считает, что убеждения в философии так же необходимы, как и в науке, даже больше, ибо, по ее идее, философия есть из наук наука. Современный философ видит свой последний идеал в магометанстве: верую в единого Аллаха и его пророка Магомета. Всякий не признающий Магомета и Аллаха есть неверный. Уже Кант добивался того, чтоб метафизика была наукой. И так как ему не удалось найти для метафизики настоящей опоры — тех синтетических суждений *a priori*, которыми держатся другие науки, то он предпочел с метафизикой не связываться. Новейшая школа, как я говорил, нашла опору для метафизики, и философы-магометане могут вздохнуть свободно: найден единый Аллах и Магомет, всем пророкам пророк.

## VII

В. Иванов и Бердяев, как настоящие декаденты, конечно, очень обрадовались, когда узнали, что Европа выдумала новую магометанскую гносеологию. В свое время они, конечно, довольствовались и старой гносеологией, потому что практический разум Канта был все же приличным суррогатом абсолютного, но, хотя от добра добра не ищут, онтологизм в чистом виде с интуицией, дающей

возможность все знать, показался им много более привлекательным. Онтологизм именно тем хорош, что он как материализм дает возможность исчерпывающим образом познать всю действительность. И в самом деле, когда я, читая произведения В. Иванова, пробовал придумать хоть какой-нибудь вопрос, на который бы у него не нашлось ответа, я ничего не мог придумать, разве только заставить его самого такой вопрос выдумать. Он все знает, все понимает. О чем бы он ни говорил, он все умеет объяснить, так что в конце концов получается немножко досадное впечатление, что жизнь только тогда имеет для В. Иванова цену, если можно вперед вычислить по таблицам, что ждет человека в будущем. Невольно вспоминаются те горячие слова, которые когда-то вложил в уста своего подпольного человека Достоевский, — пусть все гармонии идут к черту, только бы нам на своей свободе пожить\*. Но В. Иванов все — и Достоевского — видит только сквозь призму Шиллера: сперва порядок, а там все остальное. Особенно меня это поразило, когда я недавно слушал его еще ненапечатанный, кажется, доклад о Скрябине\*. Доклад был, конечно, великолепный. В. Иванов лишний раз доказал, хотя в этом уже давно никто не сомневается, свое необычайное мастерство в словесном искусстве. Общая же мысль его сводилась к тому, что музыка вообще и музыка Скрябина в частности выполняет известные философские задачи и должна оцениваться, стало быть, в зависимости от того, насколько ей удалась поставленная цель. И вот, скажу откровенно, — В. Иванов ведь любит, чтоб говорили откровенно, — когда я слушал доклад, как ни пленяла меня блестящая форма изложения, вся моя душа восстала на докладчика, и я, не в первый, впрочем, раз в жизни, глубоко скорбел, что не располагаю магометанской гносеологией, которая дала бы мне право наложить свое властное veto на рассуждения В. Иванова. Вслед за Тертуллианом я готов был воскликнуть: «Scelestissime hominum, parce unicae spei totius orbis»\*.

Почему такое музыка должна служить философии?! До сих пор я хотел и любил думать, что философия находит свое оправдание в музыке. Когда я слышал музыку в философских рассуждениях, я говорил: вот хорошо, вот настоящий философ! Я за то любил из древних Платона и Плотина, а из новых Шопенгауэра и Нитше, что мне в их произведениях слышалась настоящая музыка. Самого

В. Иванова я люблю потому, что он не говорит, а поет,— и вдруг оказывается, что Скрябину навязываются какие-то общественные или вселенские задачи, точно у одаренного музыканта на этом свете нет своего настоящего дела. Знаю, что сам Скрябин носился с такого рода «новыми» идеями. Но ведь у нас есть уже опыт. Рихард Вагнер тоже любил разговаривать и, правду сказать, сравнительно со Скрябиным, был литературно несравненно больше одарен. И все-таки его литература уже потонула в Лете, а музыка живет и еще долго будет жить. Я льщу себя надеждой, что будущая философия бросит свои магометанские иллюзии и начнет не поучать музыку, а поучаться у нее...

В. Иванов скажет, что я начал пророчествовать,— то говорил о будущей гносеологии, теперь о будущей философии. Правда, конечно. Но с волками жить, по-волчьи выть: теперь столько кругом пророчествуют, что поневоле и сам повышаешь голос. Если среди общего шума надрывающихся и надсаживающихся голосов произнесешь какое-нибудь слово спокойно — оно не только не будет воспринято, но даже просто не будет услышано. Тут поневоле запророчествуешь!..

По ныне действующей гносеологии — так соблазлившей упадочников, которым искусственно добытая прочность нужнее всего в мире, — человек истину видит, в виденном же сомневаться нельзя, а об отсутствии сомнений свидетельствует не допускающий возражения повышенный тон голоса. Поэтому-то никто теперь не любит говорить о временном и об эмпирическом. Всех занимает вечное и потустороннее, а так как о вечном и потустороннем знают очень мало, то в это звание возводят временное и эмпирическое. Особенно это заметно у упадочников, которые ничему не верят, кроме того, что у них пред глазами. Свое неверие они скрывают от себя тем, что по видимому они судят о невидимом, по преходящему о непреходящем\*. Им кажется, что если они еще не ощутили Бога, то Бога нет, и потому то, что они ощутили, они принуждены выдавать за Бога...

Знаю, что представители магометанской гносеологии встретят эти слова (если они их услышат; верней, что не услышат, — во-первых, из <-за> непрекращающегося шума собственных голосов, а во-вторых, из принципа — ведь по их предусмотрительному учению того, что им не нуж-



но, вовсе и нет) с большим раздражением. Это у других так бывает, что временные интересы и эмпирические категории возводятся в вечные. У других и бревна и сучья в глазах, а у магометан глаза чистые. В слове о сучке и бревне, правда, сказано иное: подчеркнуто, что именно в своем глазу бревна не видишь, но это так было давно, в догносеологическую эпоху, теперь nous avons changé tout ça\* — и бревна, и сучья перенесли в глаза ближнего и находим, что так много лучше. Идея, как видите, блестящая и для упадочников совершенно незаменимая.

В. Иванов излагает свои мысли с той ясностью и отчетливостью, которые, по Декарту, являются всегда спутниками и признаками истины. Когда он говорит о греческой трагедии, о Достоевском, о русской жизни и русской неустроенности, он всегда очень точно и определенно находит и вину, и виновников, и все скрытые причины самых сложных явлений. Наприм.: «Каково же обоснование вины у Достоевского? Менее всего останавливает художника излюбленная трагиками тема — тема всепоглощающей страсти, хотя и она глубоко разработана, напр., в «Подростке», в типе Рогожина (из романа «Идиот»), в типе Дмитрия Карамазова. Идея вины, лежащей в самом воплощении, предстоит нам в романе «Идиот»: поистине, вина Мышкина в том, что он, как Фауст в начале второй части поэмы Гёте, отвратился, ослепленный, от воссиявшего солнца и пожелал лучше любоваться его отражением в опоясанном радугами водопаде жизни»<sup>1</sup>. Сказано превосходно: догадка тонкая и выражена очень художественно. Но, с другой стороны, точно гвоздями прибито. Будет стоять и стоять пред тобой, как черная рука и надпись на перекрестке с указанием направления. А меж тем, если В. Иванов был так догадлив, что разглядел «вину» Мышкина (как и героев греческих трагедий) там, где никто никакой вины не предполагал, там, где никто вообще ничего не различал, почему же он не рассказал читателям, что и «вина»-то здесь на обычную вину совсем не похожа, что она прежде всего не имеет постоянного бытия и неизменных свойств, как и все метафизические сущности? Сейчас она есть, а через миг ее нет, и вместо нее сверкает ослепительная невинность. А потом опять страшное черное или серое пятно, а может быть, и совсем не пятно и совсем цвета не имеющее?

<sup>1</sup> «Борозды и межи», 48.

Отчего В. Иванов не обмолвился об этом ни словом? У Достоевского речь идет и не о таких превращениях. Не догадался он или не хотел догадаться?! Проклятая гносеология помешала, не позволила отречься от аристотелевского принципа  $A=A$ . Но ведь  $A=A$  для мира эмпирического.  $A$  есть и другие области:

Там чудеса, там леший бродит,  
Русалка на ветвях сидит.

Пушкин узнал это от Арины Родионовны, но ведь, право, не только Шиллер и Аристотель знают. Гоголь написал «Вия» и «Страшную месть» без Аристотеля и в «Записках сумасшедшего» не считался с законом противоречия. И Толстой, когда 82-х лет убежал из дому, как бегут юноши и дети, тоже не подгонял своего решения к принципам, которые, по существующим убеждениям, должны лежать в основе вселенских событий. Просто ушел — разрешите мне думать, что в его простом уходе больше значения, чем в ином вселенском, по своим историческим последствиям, деле. Не мне, впрочем, разрешите — я себе давно это разрешил, ни у кого не спрашивая, — а разрешите В. Иванову. Ведь от постоянных вселенских дел невольно станет и привычному человеку — как Достоевскому в свое время, когда он форменно взвыл от «всего прекрасного и высокого» и Шиллера. Всезнание мучительнейшая и скучнейшая вещь. Неужели В. Иванов этого не знает?! Или это нужно забыть во что бы то ни стало?!

## VIII

В. Иванов находит, что основная мысль Достоевского, которую и он сам разделяет и считает символом своей веры, в том, что величайший человеческий грех — стремиться устроиться на земле без Бога. «Так для Достоевского, — говорит он, — путь веры и путь неверия — два различных бытия, подчиненных каждое своему отдельному внутреннему закону, два бытия гетерономных, или разнозаконных. И эта двойная закономерность обуславливает собою два параллельных ряда соотносительных последствий как в жизни личности, так и в истории. Ибо целые эпохи истории и поколения людей, по Достоевскому, метафизически определяют себя в Боге или против Бога, в вере или неверии, и отсюда происходит сообщество в заблуждении, вине и возмездии, и вавилонский столп

продолжает строиться, потому что языки еще не смешались... Во всем, что представляется Достоевскому не соборным единением душ, согласившихся к действию во имя Бога или на основе веры в Бога, но механической кооперацией личностей, отъединенных внутренне одна от другой неверием в общую связь сверхличной реальности, — личностей, только условившихся, во имя самоутверждения каждой и в целях общей выгоды, работать сообща, для осуществления своего человеческого, пока еще могущего сплотить их в одном усилии идеала, — Достоевский последовательно и беспощадно осуждал как демоническое притязание устроиться на земле без Бога<sup>1</sup>. Прежде чем разбирать приведенный отрывок по существу, я предлагаю сопоставить его с отрывком из более ранней статьи В. Иванова же: «Кризис индивидуализма». Мысль та же, но философское обоснование иное, и это очень интересно. Оказывается, что, будучи кантианцем, каким, как сейчас увидим, был В. Иванов, когда писал «Кризис индивидуализма», можно иметь те же мысли, что будучи онтологом, каким В. Иванов, наряду со всеми новейшими философами, является в настоящее время. Отсюда попутный вывод: философское *credo* мало меняет человека. Вот что писал В. Иванов несколько лет тому назад: «Раньше категорический императив являлся в аспекте объективно вселенском. Отныне он предстоит духу в субъективно вселенской своей ипостаси. Прежде человек знал, что должен поступать так, чтобы его действие совпадало с естественно желательною и им естественно признаваемою нормой всеобщего поведения; нравственность сводилась к заповеди: как хотите, чтобы люди поступали с вами, так и вы поступайте с ними. Для новой души то же начало принимает уже иное обличие: действуй так, чтоб волевой мотив твоего действия совпадал с признаваемою тобой нормой всеобщего изволения. Только при таком (субъективном и волитивном) истолковании, при таком опосредовании формальной этики заповедь долга совпадает с заповедью любви (люби ближнего, как самого себя)»<sup>2</sup>.

На этот раз В. Иванов является убежденным кантианцем (непреренно *убежденным* — философу иначе нельзя) и все-таки говорит хорошо, так хорошо, что поневоле за-

<sup>1</sup> «Борозды и межи», 50.

<sup>2</sup> «По звездам», 89.

слушаешься. Но и первый отрывок чудесно написан, и все, что он когда-либо писал, превосходно. Не нужно только слишком пристально рассматривать его мысли и примерять их к действительности — такой требовательности не вынесет, по-видимому, ни одна философская мысль.

В. Иванов вслед за Достоевским осуждает попытку устроиться на земле без Бога. Но это кажется уже ему недостаточным. Он стремится к «большему», хочет помочь людям *устроиться на земле с Богом* и в этом видит *верховную задачу* не только философии, но и всего искусства, даже музыки. Отсюда его рассуждения о дифирамбической поэзии и соборности. Если все это только слушать — выйдет очень хорошо. Но если принять это за «истину», в том смысле, в каком это слово понимает современная гносеология, и представить себе, что значит «устроиться с Богом», то, пожалуй, опять распалишься и начнешь возражать, да еще как возражать! Ведь и нарочно не придумаешь ничего более неприемлемого, чем это «устроиться с Богом!» Если уж хотите устраиваться, устраивайтесь, Господь с вами, но Бога оставьте в покое!

Тоже и соборность: много и хорошо говорит В. Иванов о соборности, но не разворачивайте ослепительно сверкающих риз, в которые облачил ее В. Иванов: иначе вы непременно доберетесь до эмпирической категории — до того же «устроения с Богом». В. Иванов не может иначе: ему необходимы резкие противопоставления: соборность — индивидуализм, аз есмь — ты еси и т. д. В последнем из напечатанных им большом стихотворении «Человек» он берет эпиграфом изречение бл. Августина: «fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui». Помимо того что изречение может быть скорее сочтено псевдоэпиграфом, чем эпиграфом к стихотворению, — В. Иванов, надеюсь, поймет, почему я так говорю\*, — тут повторяется обычная история: на первый взгляд, как будто глубокое прозрение, при более же внимательном рассмотрении — фикция и только фикция.

Земной град только на условном, человеческом языке исключает небесный град, как и любовь к себе — любовь к Богу. Таково же противоположение между аз есмь и ты еси. Даже эмпирически тут не только нет обязательной

непримиримости, но часто бывает взаимная обусловленность: тот, кто говорит «аз есмь», знает и чувствует, что и другие существуют. Что же до соборности, напомним В. Иванову слова его любимого философа Плотина: ἡ ἀνδρεία ἀφοβία θανάτου. Ὁ δὲ ἐστὶ χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος. Οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο, ὅς ἀγαπᾷ μόνος γενέσθαι<sup>1</sup>. Плотин — этого не станет отрицать В. Иванов — знал многое. И утверждал, что путь к последней тайне — одиночество. Об этом же рассказывал — и не хуже Плотина и с не меньшим проникновением в последнюю тайну — и Толстой. В. Иванов не расслышал. Или, вернее, не хотел расслышать? Не тут ли разгадка всего нашего упадочничества? Упадочник, который хочет устроиться, устраивается с Богом. Выходит по слову Нитше: упадочник борется со своей упадочностью упадочными средствами\*...

Оглядываясь на написанное и вижу, что вышел далеко за пределы поставленной себе задачи: хотел рассказать о В. Иванове, а все время с ним спорил. Но думаю, что в этом не только я один виноват: половина вины падает на В. Иванова, вернее, на исповедуемую им магометанскую гносеологию. Если бы В. Иванов не настаивал так на исключительной истинности высказываемых им взглядов, мне и в голову не пришло его оспаривать. Его законное право — перерезывать корни деревьев, чтоб не давать притока свежим жизненным сокам и добиться той пышности цветов и красок, которая дается только увяданьем. В этом его искусство и его дар. Запросы и вкусы упадочников так же естественны или, вернее, неестественны — все ведь в этом мире неестественно, — как и запросы нормальных людей. Но *ни истины, ни правоты* у В. Иванова, как и у Бердяева, *нет и быть не может*. Эти дары бессмертные боги ниспосылают нормальным людям — как и все прочие земные дары: богатство, почести, крепкий сон, добрый аппетит, — неужто В. Иванов и Бердяев не знают, что правота и истина — земные дары, столь же бранные и преходящие, как слава и почести? Пусть тогда прочтут: Иванов — послесловие к «Подростку» Достоевского, Бердяев — любую страницу из «Заратустры». Там черным по белому написано: была правота, была истина — все было,

<sup>1</sup> Мужество есть бесстрашие пред смертью. Смерть же — отделение души от тела. Не боится же этого тот, кто любит оставаться один. Елл. I, 6, 6\*.

да бильем поросло. Или, чтоб без книг обойтись, расскажу, что мне самому не так давно рассказывали. В жаркий летний день пришел в деревню странник — усталый, запыленный. Остановился у крайней избы и попросил у хозяйки выпить. В деревне еще странников чтят — баба принесла большой жбан с квасом. Странник отпил всего один глоток и поставил жбан на место, сказав: «квас, да не про нас». С тем и ушел, предоставив недоумевающей бабе разгадывать смысл простых и непонятных слов...

Что Иванов, как и Бердяев, так много говорят о своей правоте и своих истинах — это в порядке вещей и с этим можно не считаться. Опять сошлюсь на Плотина<sup>1</sup>: «Если кто провозглашает, что у него что-нибудь есть, это еще не значит, что оно у него есть: многие, зная, что у них нет, говорят, что у них есть, и как раз о том, чего у них одних нет, они возвещают, что оно только у них есть»...

Но стоит мне забыть о притязаниях В. Иванова, и мое отношение к его писаниям совсем становится другим. Я с наслаждением слушаю его великолепный бред, как слушаю бреды всех людей, отмеченных дарованием и талантом. Ведь в бредах, и только в бредах, можно найти «онтологические» прозрения. Я уверен, что, если бы В. Иванов жил в римской империи в первые века нашей эры, когда ни магометанской, ни какой иной гносеологии не было и когда люди не стыдились быть тем, чем их создала мать природа, и верили не только себе и своему разуму, но и в богов, В. Иванов совсем бы не стал так добиваться во что бы то ни стало «правоты». И тогда бы все его любили и ценили, никто бы с ним не спорил и благодарное потомство сохранило бы о нем память как о *Venceslavo Magnifico*, о Вячеславе Великолепном. Даже и сейчас, говорю, после того как я уже представил все свои возражения и не считаю себя обязанным принимать высказанные им суждения за истину, а принимаю их за то, что они и на самом деле есть, т. е. за вдохновенный фантастический бред, когда я уже могу не отдавать Пушкина за Шиллера, Толстого за онтологизм и Чехова за золотой, поблекший листок, — В. Иванов становится для меня только Вячеславом Великолепным. Поистине, высказавшись, я облегчил свою душу: *dixi et animum levavi*.

<sup>1</sup> Enn. II, 9. 9. Οὐ γάρ, ἡ ἐπαγγέλει, τὸ ἔχειν, ὃ λέγει τις ἔχειν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ εἰδότες ὅτι μὴ ἔχουσιν, λέγουσιν ἔχειν καὶ οἴονται, ἔχειν οὐκ ἔχοντες καὶ μόνοι ἔχειν, ὁ αὐτοὶ μόνοι οὐκ ἔχουσιν.

И в третий раз вспомнил я мудрого Плотина и его проникновенные слова: δεῖ δὲ παιδῶ ἐπτάγειν τῷ λόγῳ μὴ μένοντας ἐπὶ τῆς βίης<sup>1</sup>, которые я, в применении к настоящему случаю, предлагаю в следующем вольном переводе: предоставим другим сражаться мечами и доводами, мы же будем только слушать друг друга\*.

Все нравится мне в В. Иванове: и тонкость его упадочных узоров, и его пристрастие к эллинизму, и вкус к Шиллеру, Гёте и Нитше, и пророческий тон его писаний. Мне нравится нарочитая тяжесть его огромных, изысканных периодов, даже его старомодная жеманность, когда он восстанавливает букву Θ в словах Θсург, Промедей и т. д. У другого это вышло бы смешно, у В. Иванова — красиво и торжественно.

Мне кажется, что, если бы он надел шитый золотом дедовский шелковый кафтан или напудренный парик, ему бы это тоже было к лицу.

Кончаю. И теперь, как в начале статьи, я могу с тем же чувством повторить дивный пушкинский стих:

Люблю я пышное природы увяданье,  
В багрец и золото одетые леса.

<sup>1</sup> Enn. I, 2, 1.

---

## О КОРНЯХ ВЕЩЕЙ

### I

Общее место философии: «лишь то имеет истинное бытие, что не знает изменения, что не имеет начала и не подвержено уничтожению». Если и допустить, что это верно (хотя этого допустить нельзя), то обратное положение, т. е., что все не подвергающееся изменению и уничтожению имеет истинное бытие, уже никак не может считаться правильным, хотя бы потому, что нам решительно невозможно узнать, что не подвержено изменению и гибели; нам только известно, что не подвержено более или менее немедленному изменению и гибели. Даже бытие идеального считается вечным и неизменным, по-видимому, лишь в силу недоразумения. Конечно, общее понятие — напр.: лев, комар, ихтиозавр, остается существовать в то время, как множество живых львов, комаров и ихтиозавров исчезают неизвестно куда. И «человек» есть по сию пору, хотя о Сократе, Цезаре и Александре Великом сохранилось только воспоминание, которое в свое время тоже канет в Лету. Но где истинное бытие: в погибшем Сократе, который все-таки хоть и не очень долго, но был живым, или в сохранившемся «человеке», который еще никогда живым не был? Для Гегеля такого вопроса быть не может. А меж тем тут вопрос есть, и вопрос кардинальной важности. Ибо *après tout* «человек» хотя и долговременнее Сократа, но вовсе не вечен, и многие общие понятия окончательно погибли, так погибли, что о них не сохранилось даже и воспоминания...

«Кто знает, что такое истинная философия, того,— уверяет Гегель,— не беспокоит мифология Платона, тот и его теорию идей понимает как теорию общих понятий».\* Конечно, и тут возникает вопрос: кто знает, что такое истинная философия и чем она отличается от неистинной? Точнее, кому и кем вверено суверенное право дать последний и окончательный ответ на этот вопрос? Как известно, каждый философ присваивает это право се-



бе. Правда, как я сказал уже, подавляющее большинство философов с древнейших времен было убеждено, что предметом их изысканий должно быть лишь вечное и неизменное. В этом смысле Гегель не отличается от большинства, можно было бы сказать, от философской толпы, если не гнушаться обычными в науке и очень действенными полемическими приемами. Правда и то, что «вечное» имеет пред временным много внешних и очень соблазнительных преимуществ, так что можно допустить, что слабая человеческая природа сказалась и в философах: вечное и неизменное прельстило их не только потому, что оно по своему «существованию» выше преходящего и изменчивого, а потому, скажем, что оно легче поддается фиксации и, стало быть, изучению. Гераклит дразнил разум: нельзя, говорил он, дважды выкупаться в одной и той же реке. На самом деле и раз не выкупаешься в одной реке. Река непрерывно течет, каждое мгновение она становится другою, ее нельзя задержать и остановить хотя бы на то короткое время, которое нужно человеку, чтобы погрузиться в воду. И не только река течет, все течет, все меняется, все становится другим. А понятия — остаются. И только при посредстве понятий можно остановить сумасшедшую пляску бытия.

Понятия представлялись философам как бы радугой на водопаде: брызги сыпятся, уходят и пропадают, радуга неподвижна и неизменна. Где искать сущности вещей, о чем думать: об уходящих брызгах или вечной радуге? Так ставили вопрос, забывая, что радуга — тоже преходит, что с закатом солнца радуга перестает существовать, а брызги и капли воды, хотя они много раньше уходят с поля нашего зрения, остаются. И что сменяющиеся и так быстро пропадающие брызги, в последнем счете, «вечнее» радуги — они хотя уходят и сменяют друг друга, но все же не гибнут, а только перемещаются с места на место. Так что если под сущностью понимать пребывающее, то, конечно, сущностью оказывается не радуга, а водяные капли. Но и не это главное. Главное, что философский реализм (я разумею здесь реализм не в современном, а в средневековом смысле), всегда гордившийся своей возвышенностью и высокомерно презиравший материализм как нефилософскую теорию, сам в своих основных чертах настолько близок к материализму, что приходится только удивляться — почему эти системы так

постоянно и упорно враждуют меж собой. Особенно это нужно сказать о философии Гегеля. Я выше заметил, что Гегель не принимал всерьез мифологии Платона. Не любил он и манеру изложения Платона — в одном месте он даже прямо говорит о болтливости «божественного» философа. Правда, как водится, уступая традиции, предварительно он отдает должное красоте и возвышенности платоновского стиля — но о болтливости не мог или не хотел умолчать. И это отнюдь не случайность, так что приходится только пожалеть, что Гегель подробнее не развил брошенной им мимоходом мысли. «Болтливость» Платона, конечно, находится в прямой связи с его интересом к мифологии. С точки зрения философии, которую представляет собой Гегель, всякая мифология есть по существу своему болтовня. Философ обязан мыслить в понятиях, и кто этого не знает, тот не знает, что такое философия. Этого положения ни Гегель, ни его предшественники никогда не могли обосновать — и оно никогда не может быть обосновано, т. к. оно, собственно, предполагается само всяким обоснованием. И вот задачей философии для философа-реалиста (напомню еще раз, что я все время говорю о реализме в средневековом смысле слова, т. е. о том, что в новейшее время называется идеализмом) является статика и динамика идеального. Понятия движутся и переходят одно в другое по собственным, им имманентным законам — постичь внутреннюю связь и необходимость этого движения есть задача философии. Поэтому Гегель последователен, превращая логику в онтологию. Также остается он верным себе, восставая против кантовского опровержения онтологического доказательства бытия Божия\*. Кант, как известно, утверждает, что понятие о ста талерах по существу отлично от действительных ста талеров, ибо понятие о ста талерах не предполагает еще бытия их. Гегель считает такого рода рассуждение обывательским. Конечно, говорит он, для индивидуального человека (т. е. для обывателя) такая разница существует: он хочет иметь не понятие о ста талерах, а сто талеров. Но обыватель должен возвыситься до философского состояния, при котором для него делается совершенно безразличным, обладает ли он ста талерами или не обладает, хотя бы они составляли большую часть или даже все его состояние. Гегель в своей требовательности идет еще дальше: философу, говорит он, должно

быть все равно, ему даже безразлично, существует ли он сам или не существует, по крайней мере, прибавляет он, в своей конечной жизни. В своем моральном пафосе он доходит до того, что повторяет известный стих Горация:

Si fractus illabatur orbis  
Impavidum ferient ruinae,

и делает из него основную философскую заповедь, обязательную для христианского философа еще в большей степени, чем для языческого\*...

Напрасно только Гегель ограничивает свое положение, требуя от человека равнодушного отношения лишь к своему конечному, земному бытию. Напрасно, ибо тут явно кроется неточность, и очень роковая неточность. Бесконечное бытие до такой степени оторвано от бытия конечного, что только традиционной спутанностью идей можно объяснить готовность Гегеля подводить эти два понятия под общий род. Гораздо правильнее было бы называть их разными, даже прямо противоположными именами, как Гегель, впрочем, иногда и делает. Т. е. если мы говорим о бытии конечного, отдельного, индивидуально, то общему мы должны давать предикат небытия, и наоборот. Так что, по точному смыслу, упомянутое суждение Гегеля было бы более адекватно выражено, если бы приведенное ограничение было опущено. Нужно просто сказать, что философу, возвысившемуся над обыденностью, должно быть безразлично, существует или не существует весь мир. Отдельное бытие должно быть сведено к бытию вообще, во всей его возвышенной и гордой отвлеченности — таково первое теоретическое и практическое требование, предъявляемое философу. Уметь пренебречь отдельным для общего — значит философски возвыситься.

Прежде чем оценить это положение Гегеля, я хотел бы обратить внимание на то обстоятельство, что указанное требование отнюдь не выдуманно им самим. И даже не им формулировано. Оно доминирует во всей философии и, как мне уже приходилось однажды указывать, впервые получило свое выражение в единственном дошедшем до нас фрагменте Анаксимандра\*. И с тех пор оно уже не исчезает и в философии. Гегель только особенно часто и настойчиво повторяет его, словно подчеркивая, что оно является *articulus stantis et cadentis philo-*

sophiae\*. И потому, быть может, ни одна из идеалистических систем не оказывается столь родственной материализму, как система Гегеля. Его «мысль», его «идеальное» так же мало заключает в себе одушевленности и жизни, как и материя материалистов. И Бог его — Гегель чаще, чем какой-либо другой философ, называет Бога, — и Абсолютное, и Дух, все высокие, возвышеннейшие идеи в этом отношении нисколько не отличаются от материи. Очевидно, первым условием и предположением научного мышления является *гибель одушевленного*. Гегель, как и его предшественники и преемники — идеалисты и материалисты, равно торжествуют, когда им удается установить  $\psi\epsilon\nu\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$  для всех живых существ. Даже и для Бога, если он живой, должны быть  $\psi\epsilon\nu\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ , и Бог, стало быть, должен возвыситься над собой и раствориться в общем понятии, которое одно только и является для философа достойным предметом внимания. Вот почему нет никакой возможности отрицать законность притязаний крайней гегельянской левой на *magister dixit*\*. Учитель сказал, на самом деле сказал все то, что вывела школа исторического материализма. История есть процесс, а материализм вовсе не «индивидуален». Материализм тоже возвышается над отдельным существованием. Для него Горациев стих столь же священен, как и для Гегеля, и к бытию индивидуальных существ он совершенно равнодушен, относительно же личного Бога он куда радикальнее Гегеля и самым решительным образом оспаривает у Него право на предикат бытия.

Существует только материя и порядок. Ибо это пребывает, не меняется. Все же прочее — лишь надстройки.

Если хотите, левые гегельянцы напрасно называли себя материалистами: их материя так же идеальна, как и их порядок, и уже, во всяком случае, в ней нет ни на грош больше той преступной одушевленности, с которой, вслед за Анаксимандром, боролась вся эллинская философия и от которой предостерегает Гегель. Основное требование философской морали — у философии есть своя мораль, в философии мораль самое ее существо — соблюдено со всей строгостью, на которую может претендовать самая щепетильная наука. Ибо преступность индивидуального или одушевленного — в его самовластии. В царстве же исторического материализма нет места личному произволу — все происходит с «железной необходимостью», по однажды заведенному порядку...

## II

Я отнюдь не хочу обличать Гегеля в безбожии. В настоящее время такого рода обличения были бы смешны: самого Гегеля нет на свете, да если бы и был, никто бы не стал его преследовать за его атеизм, скорее бы, пожалуй, похвалили. Но, несомненно, материалисты, прямо отрицающие Бога, много вернее выражают последнюю идею философии Гегеля, чем сам Гегель. И Шопенгауэр, идеалист, удачнее формулировал сущность идеализма, когда утверждал, что религия — это для толпы; для избранников же, которым дано видеть и постичь истину, — философия, и философия, конечно, атеистическая\*. Толпа — это те, die das Allgemeine nicht erreichen, которые не способны возвыситься до общего. Я не прибавил от себя слово «возвыситься»: оно всегда встречается у Гегеля, когда речь идет об отношении индивидуального к общему. И Бог, по Гегелю, как и кантовские сто талеров, гораздо возвышеннее, когда он превращается в понятие, чем пока он остается живым в своей индивидуальности. Оттого-то он и считает правильным онтологическое доказательство бытия Божия и спорит с Кантом.

Требования морали оставим пока в стороне. Может быть, и действительно так возвышенно отдавать предпочтение общему пред частным, а может быть, вовсе не возвышенно, даже низменно. Я говорю: оставим в стороне, потому что решительно не знаю, каким способом разрешить этот вопрос и даже вообще разрешим ли он в том или ином смысле. По-моему, например, тут разрешения нет и быть не может. Одни станут утверждать, что Бог-понятие даже вовсе и не Бог, как не Бог чурбан дикарей или белый бык восточных народов, и что если Бог в самом деле имеет лишь «бытие в истине», как утверждает Гегель, т. е. такое же бытие, как понятие о ста талерах, то это равносильно тому, что Бог никакого бытия не имеет. Пусть моралист взбирается на какие угодно высокие ходули и доказывает вслед за Горацием, что *justum et tenacet propositi virum\**, полагается оставаться бесстрашным даже и в том случае, если на него обрушится небесный свод, дело от этого нисколько не меняется. Мораль автономна и предписывает свои законы, не считаясь, конечно, со всякого рода иными законами, издаваемыми другими бесплотными обитателями эмпирической человеческой души. Но с каких это пор эпикуреец Гораций

стал авторитетом в нравственных вопросах?! Он восхваляет бесстрашие как абсолютную добродетель, и Гегель вторит ему и уверенно заявляет, что христианину полагается быть еще более бесстрашным, чем язычнику\*. Это Гегель уже высказывает от своего собственного имени и за своей ответственностью, но тут его уверенность можно противупоставить уверенности в противуположном. Язычнику еще полагается доводить свое бесстрашие до тех пределов, о которых говорит Гораций: для язычника и на самом деле последней инстанцией является мораль. Для язычника «добро» равно властно и над людьми, и над богами, и того, что предписало «добро», не может отменить ни одна власть в мире. Для эпикурейца ли, для стойка ли *virtus*, мужество, — высшая, основная, первоначальная добродетель: недаром у римлян этим словом обозначалось и мужество и добродетель вообще. Но христианин знает и другие добродетели — для христианина, вообще для человека, верующего в Бога, страх Божий есть начало премудрости. Даже Шопенгауэр, человек, у которого в душе сохранились разве что слабые реминисценции о былой вере и который, как я уже упоминал, открыто высмеивает веру, все-таки знает, что мужество есть только эмпирическая добродетель. По его мнению, мужество и бесстрашие — унтер-офицерские добродетели; в этом отношении животные даже превосходят людей: недаром говорят — бесстрашен как лев.\*

И правда, бесстрашие есть условная добродетель, я бы сказал, добродетель имманентная, и в качестве таковой она является кардинальной для учения стойков и эпикурейцев. *Nil admirari* — ничему не удивляться и ничего не бояться: для человека, убежденного, что за пределами видимого мира нет ничего, естественно стремиться только к пониманию, и столь же естественно для него гнать от себя такие чувства, как удивление, страх или надежду. В новой философии наиболее замечательным представителем такого взгляда является, конечно, Спиноза, влияние которого на Гегеля трудно преувеличить. Идея абсолютного духа целиком принадлежит Спинозе, и у него же со всей, ему одному свойственной, силой все «отдельное», индивидуальное превращено в модусы единой, изначальной субстанции. И еще с большей резкостью, чем у Гегеля, у Спинозы сказывается отвращение к мифологии не только платоновской, но и библейской — он верил в дух

и только в дух. Всякого рода душевные колебания для Спинозы были только признаками слабости: он равно презирает и тех, кто поддается страху, и тех, кто обольщается надеждами. Задача для него, т. е. для философа, одна: *intelligere*.<sup>\*</sup> Соответственно этому идеал: *amor Dei intellectualis*; причем, по-моему, слово *intellectualis* мы с равным правом можем отнести и к *amor* и к *Dei*. И перевести так: познавательная любовь к познавательному Богу.

Конечно — прав был Гораций, учивший в *Ars poetica*, что:

*Pictoribus atque poetis  
Quodlibet audendi semper fuit aequa potestas \**

Не только поэтам и художникам, но и философам всегда представлялось право и власть всевозможных дерзаний, и я менее всего желал бы, чтоб то, что я здесь говорю о Шопенгауэре, Спинозе и Гегеле, было истолковано как стремление «обвинить» этих философов в «свободомыслии». Наоборот, я готов — если бы меня спросили — разрешить всем ищущим — будут ли они художники, поэты, богословы, философы или даже просто странники — *potestas audendi* в какой угодно мере: пусть дерзуют. Смысл моих замечаний к тому только и сводится, чтоб оберечь право философии на дерзания, хотя бы и безмерные и опасные. Если я спорю, то только потому, что, как я все более и более в том убеждаюсь, рационалистическая философия, ведущая свое начало от эллинов, всегда имела своей тайной задачей ограничить *potestas audendi*. Это чисто эллинское устремление отразилось даже и на Св. Писании. 4-е Евангелие начинается словами *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* — в начале было слово. Как у римлян *virtus*, так у греков *λόγος* имело два значения: *λόγος* — значит и слово, и разум. И это тоже, конечно, не случайно. В «слове» греки уже предпологали *implicite* заключенный разум, в слове же они его и искали, в особенности Сократ и вышедшие из Сократа школы.

В «Федоне» Платон говорит, что самое большое несчастье, которое может приключиться человеку, это — если он станет *μισολόγος*’ом, т. е. ненавистником разума, и что этого нужно беречься больше всего на свете. Эта мысль проникает всю эллинскую философию и, по-видимому, чрез Филона Иудейского попала в Евангелие, а оттуда в христианскую философию\*. Сократ побивал своих про-

тивников в спорах всегда одним способом: он доказывал им, что в их жизни и поступках нет той внутренней связи и последовательности, которые он всегда умел находить в мыслях и словах. И он, конечно, был прав. В языке, в «слове» много больше логики, чем в жизни и душе какого хотите человека.\* В конце концов, только в «слове» и есть логика и выдержанная последовательность. Ни Алкивиад, ни Перикл, ни даже, нужно думать, сам Сократ, если бы можно было выявить его душевную жизнь, никогда в смысле выдержанности и последовательности не могли сравниться с разработанным до тонкостей языком эллинов, который в руках мастера был образцом послушания и связности.\* И причину этого нужно видеть, главным образом, в том, что язык оперирует преимущественно, если не исключительно, общими понятиями. Ведь даже собственные имена — уже общие понятия: каждое собственное имя есть отвлечение от того или иного предмета, ибо представляет его не в определенное время и в определенном месте, а всегда и везде. Цезарь есть Цезарь и младенец, и отрок, и старик, и в Риме, и в Галлии, и в бодрствовании, и во сне. Назвав человека или предмет по имени, мы уже тем самым от свойственной всей действительности, т. е. всему «особенному», сложной и не передаваемой словами загадочной случайности сразу перешли в область общего с ее простотой, прозрачностью, закономерной необходимостью и потому понятностью\*.

Существует мнение, что человек как разумное существо отличается от животных как от существ неразумных именно тем, что посредством мышления он способен переходить — или, по Гегелю, возвышаться — от частного к общему. Я думаю, что тут кроется заблуждение, и очень серьезное. Способность видеть в предметах общее вовсе не есть исключительная способность человека: все животные воспринимают в предметах общее, и низшие в большей степени, чем высшие. Для волка или льва ягненок — только пища; и в этом смысле все ягнята — суть лишь ягнята вообще. То же для орла или кондора. «Особенное» животные замечают редко: только разве в своих детенышах, и то не всегда. Птицы, как известно, не умеют даже отличать свои яйца, и маленькая трясогузка высиживает подложенное ей кукушкино яйцо. Я уже не говорю о низших организмах, для которых существуют,



по-видимому, только самые общие представления: пища и не пища. Так что, в противоположность Гегелю и тем, от которых он принял основоположение своей философии, нужно считать способность отвлекаться от частного к общему не возвышением, а падением, если, конечно, принять, что в лестнице живых существ человеку принадлежит более высокое место, чем животным. А раз так, то, стало быть, надо думать, что в λόγος'e — слове — может и не быть всего разума, как и в virtus'e — храбрости — всей добродетели. Если угодно — в начале и было слово — но лишь потому, что в начале, по крайней мере в том начале, до которого может добраться своим близоруким глазом человек, все еще было очень элементарно (в начале, повторяю, живые существа искали только пищи, какой угодно пищи, пищи вообще), и многого тогда еще совсем и не было. Потом, когда пища вообще и все то «вообще», что является необходимым условием существования живых организмов, было найдено и, в особенности, когда появился культурный человек с большими запасами этого «общего», так что можно было о нем совсем больше и не заботиться, когда, стало быть, появился досуг и с досугом возможность интересоваться не только необходимым, но чем угодно, тогда только впервые со всей силой сказалось значение частного и индивидуального. В начале все люди были равны и отличались разве только количественно: один сильнее, другой слабее, физически, разумеется. В начале не было Сократа и Мелита, Патрокла и Терсита, а были только люди вообще. Тогда Гомеру или Шиллеру и другим певцам нечего было делать, так как было одно общее, которое все воспевали однообразными, надо полагать, словами и еще более однообразными делами...

### III

Как же случилось с философией, и как раз с той философией, которая так настойчиво всегда претендовала на возвышенность и которая, по-видимому, и в самом деле хотела быть возвышенной и только возвышенной, что она прославила идеал пещерного человека и даже беспозвоночного животного? Атавизм ли здесь был причиной, или тут простая какая-нибудь тайна? Почему в истории философии победителем оказался Аристотель, а не Платон?

Почему даже христианство соблазнилось логосом, а новое время никак не может освободиться от чар гегелевской философии, и даже верующие люди уже могут верить только в бытие «общего» Бога, т. е. Бога понятия, и убеждены, что всякая другая вера предосудительна и даже совершенно невозможна для просвещенного человека? И точно ли невозможна она? Или мы вправе потребовать, наконец, по отношению к полученному нами от эллинов наследству, *beneficium inventarii* \*, о котором не думали наши отцы? Но как и от кого требовать? Кто скажет нам наверняка, есть ли 1-й стих 4-го Евангелия откровение или интерполяция позднейшего времени, когда Св. Писание было уже не в руках нищих духом, для которых оно предназначалось, а в руках избалованной или просвещенной эллинской мудростью римской знати? И кто поможет решить нам вопрос: где искать настоящего Платона — в его мифологии или в научно обработанной Аристотелем его теории идей?

Сейчас, как известно, европейская философия ведет ожесточенную борьбу с «психологизмом». Дело, конечно, не новое. Психологизм всегда существовал. И идеалистическая философия всегда с ним боролась. В новейшее время мы едва ли можем назвать кого-либо другого, кто был бы более ожесточенным и непримиримым противником психологизма, чем Гегель: уже из того, что я до сих пор о нем рассказывал, это достаточно явствует. Но вот у самого Гегеля мы встречаем такое рассуждение: «каждый человек не колеблясь говорит: несомненно, что вещи, которые я вижу, существуют. Но на самом деле неправда, что он верит в их реальность; на самом деле он допускает противоположное, ибо он ест и пьет их, — т. е. убежден, что вещи сами по себе не существуют, что бытие их не имеет никакой прочности, не имеет сущности. Обыкновенный рассудок, таким образом, в своих действиях оказывается лучшим, чем в своем мышлении: ибо его действующее существо есть целостный дух»\*. Объяснение Гегеля оставим в стороне, ибо оно, как всякое объяснение, спорно. Но факт бесспорен: человек, думающий, что вещи существуют, вместе с тем знает, что они не существуют, и это знание его выражается не в слове, не в словах, а совсем по-иному, в действиях, — но все же выражается так, что о нем могут оказаться осведомлены и другие, например, Гегель, а за ним и его читатели.

Теперь возьмем другой факт — совершенно того же порядка, но относящийся уже не к обывателю, а к философам. Все философы с древнейших времен считали психологическую точку зрения ложной. Гегель сам в особенности. Так же как и обыватели полагали, что вещи, которые они видят, существуют, так и философы полагали, что истины, которые они мыслят, тоже существуют, и все поэтому провозглашали себя антипсихологистами. Но прочтите *Logische Untersuchungen* и другие работы Гуссерля. Оказывается, что утверждать-то они утверждали и провозглашать тоже провозглашали, но «делали» совсем иное: совсем как обыватели ели и пили те свои истины, которые сами же называли вечными. Спрашивается: как быть с философами — считать ли их в «истине» тогда, когда они «делали», т. е. предъявлять к ним такие же требования, как к обывателям, или в силу их высокого положения даровать им привилегию неподсудности общим законам?

Это тем более существенно, что, по Гуссерлю, и сам Гегель не избег общей участи: и он провозглашал одно, а делал — в своей философии и через свою философию — другое\*. Если же принять и мое свидетельство, то в таком же положении, как Гегель, оказывается и сам Гуссерль. Он тоже ест и пьет свои вечные истины, и даже в большей мере ест и пьет их, чем какой-либо другой философ; можно сказать, что у него истребление истин прямо пропорционально его уверенности в их неистребимости. Так вот я и ставлю вопрос: с чем считаться нам? Со словами философов или с их делами: на словах они говорят, что их истины вечны, делами же своими показывают, что их истины так же преходящи, как и те чувственные предметы, которые для обывателя кажутся существующими, но для «разума» оказываются чуть ли не фантазмагориями, обращающимися в ничто при прикосновении логики. Иначе говоря: как учиться у философа: усваивая ли придуманные им теории или наблюдая его жизнь во всех ее выражениях, т. е. не в словах только, а в действиях, поступках и т. д.?

Нужно, однако, думать, что едва ли удастся, как этого, вероятно, хотелось бы читателю, особенно читателю — специалисту по философии, который любит общее и ценит единообразное, дать один исчерпывающий ответ на этот вопрос. Ибо иногда «целостный дух», пользуясь

термином Гегеля, может проявиться в делах, а иногда — в словах. Иногда бывает такое *complexio oppositorum*, что противоречие в словах и делах для бедного двуногого животного оказывается неизбежным. Так, например, обывателю все-таки приходится утверждать, что хлеб и вода существуют, и вместе с тем есть хлеб и пить воду. Ибо есть и пить несуществующее он, как показал ему опыт, не умеет, хотя, если бы умел, он предпочел бы их очень часто существующим. Так что вопрос оказывается большой сложности, и все-таки мы не можем ни обойти его, ни упростить. Да и вообще стремление упростить сложное никогда не приводит к добру: в голове-то мы можем устроить видимый лад и порядок, но действительность все же остается прежней и не вмещается в строй ни идеалистического, ни материалистического понимания. Какие бы здания мысли мы ни возводили бы, в них не окажется достаточно места обывателю, чтобы вместить все, что ищет себе пристанища...

Повторяю, материализм в своем существе от идеализма ничем не отличается, хотя на внешний вид они так не похожи друг на друга. И здесь и там хотят загнать жизнь под крышу, в подвал, в подземелье, и одинаково безуспешно. Жизнь взрывает самые толстые стены, самые крепкие своды. Философия рано или поздно станет философией *en plein air*, как бы тому ни противились люди традиции и старого уклада. Люди поймут, наконец, что в «слово», в общие понятия можно загонять на ночь для отдыха и сна усталые человеческие души — но днем нужно их снова выпускать на волю: Бог создал и солнце, и небо, и море, и горы не для того, чтобы человек отвращал свои взоры от них. Правы были ватиканские отцы: *Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit anathema sit\**. И вот платоновская мифология, которую под разными предлогами так упорно Гегель (да не только Гегель — все почти его предшественники и преемники) выметает из философии, — она-то и говорит о том, что мир создан во славу Божию, и, если философу не дать об этом рассказать, что тогда от философии останется?

#### IV

Но идеалистическая, как и материалистическая, философия всегда старалась возвыситься над Богом. И даже,

в конце концов, теология, которая, как мне уже приходилось однажды указывать, даже в средние века, в пору своего величайшего расцвета и торжества, была всегда прислужницей философии (*ancilla philosophiae*), — и она непременно хотела быть выше Бога, над Богом. Вся *potestas audendi* философов и теологов выражалась, главным образом, в стремлении подчинить Бога человеку. Так что, пожалуй, теперь, после напряженнейшей двадцатипяти-вековой борьбы разума с Богом и после тех решительных побед, которые разум одержал над Богом, — сейчас, в настоящий момент, была бы величайшим дерзновением попытка заговорить о настоящем Боге, который и в Св. Писании, и в символе веры, произносимом миллионами людей всех частей света, называется творцом Неба и Земли. Когда-то псалмопевцу казалось безумием отрицать существование Бога: «и рече безумец в сердце своем: нет Бога»\*. Теперь доказывают существование Бога и вновь хотят восстановить онтологическое доказательство его бытия. И это не только у Гегеля, но даже и у Декарта. Ибо условием доказательства является *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* — любимейший и вернейший способ, которым издревле пользовалась спекулятивная философия для достижения своих целей. Я опять повторю, что гегелевский Бог несколько не отличается от материалистического принципа. И, если приведенных примеров недостаточно, я укажу еще один, в некоторых отношениях еще более интересный и поучительный. Это размышления Гегеля о судьбе Сократа. Размышления столь замечательные, что их стоит привести полностью. «О Сократе говорят, что так как он был без вины приговорен к смерти, то его судьба трагична. Но такого рода несчастье невинного человека было бы печальным, а отнюдь не трагическим событием, ибо оно не есть разумное несчастье. Ибо несчастье лишь тогда разумно, когда оно вызывается волею субъекта, долженствующего быть бесконечно правым и нравственным, равно как и силы, против которых он выступает; поэтому последние не должны быть просто силами природы или деспотической воли; ибо только в первом случае человек сам повинен в своем несчастье, в то время как естественная смерть есть абсолютное право, которое природа осуществляет по отношению к человеку. В истинно трагическом, таким образом, должны сталкиваться с обеих сторон меж собою силы равно пра-

вые и нравственные: такова и была судьба Сократа. Его же судьба не есть только его личная, индивидуальная романтическая судьба; в ней представляется общая нравственно трагическая судьба, трагедия Афин, трагедия Греции. Два противоположных права выступают одно против другого и разбивают друг друга; обе стороны проигрывают, обе равно правы одна пред другой, а не то что одна права, другая неправа. Одна сила — это божеское право, вкоренившийся обычай, законы которого отождествились с волей, живущей в нем, как в своем собственном существе, свободно и благородно; отвлеченно говоря, мы можем назвать ее объективной свободой. Другой принцип есть столь же божественное право свободы, право знания или право субъективной свободы: это есть плод дерева познания добра и зла, т. е. разума, черпающего из самого себя, — общий принцип философии на все последующие времена. Эти два принципа и столкнулись в жизни и философии Сократа\*.

Приведенный отрывок взят мною из гегелевской истории философии, но здесь, конечно, важна для нас философия истории в понимании величайшего и, пожалуй, наиболее последовательного из рационалистов. Принципом философии на все последующие времена оказывается разум, черпающий из самого себя. Что правда — то правда. Послесократовская, я бы охотнее сказал и был бы, пожалуй, ближе к истине, послеплатоновская философия всецело и исключительно определилась этим принципом. После Платона философы сознательно пренебрегали всяким другим источником познания — и в этом отношении позитивисты и эмпирики мало отличаются от метафизиков. Но даже Платон всегда колеблется. Он, конечно, пользуется мифом, и очень охотно пользуется; он верит даже в откровение, но, веря, отвергает его, как видно из следующего места «Тимея»: «что Бог дал способность предсказания именно человеческому неразумию, достаточным доказательством тому является то обстоятельство, что ни один владеющий своим разумом человек не приобщается божественного и истинного пророчества: но только те, у которых во сне сковывается сила разума, или те, которые в болезни или в состоянии экстаза выходят за пределы самих себя»\*. Ясно, что Платон брезгает и в чем-то недобром подозревает всякого рода пророче-

ские дарования и боится их считать непорочными источниками истины. Тот, кто предсказывает, не находится в своей власти: его разум скован сном, болезнью или экстазом. Может быть, правильнее было бы сказать, скован? И потом, Платон забывает об одном замечательном и хорошо ему известном случае, когда дар пророчества не предполагал скованности разума. Сократу его демон открывал будущее не во сне, а наяву, при самых нормальных состояниях его тела и души. Так или иначе, Платон хочет считать, что единственным источником познания истины является разум, и только в силу человеческой непоследовательности, которая, как мы видели на примере обывателя, едящего и пьющего существующее, иногда бывает плодотворнее последовательности, так <как> часто обращается к мифам.

Но, что еще поразительнее: даже Плотин — философ-мистик, живет исключительно в мире интеллигентном, меж тем у него состояния экстаза не только не разрывают, а, скорее, еще теснее сближают его с разумом. Можно сказать, что Плотину нужны экстазы лишь затем, чтобы высвободиться от того, что философы именуют скованностью чувственной данностью. Или, выражаясь языком Библии, который не чужд порою и Гегелю, в экстазе Плотин повторяет преступление Адама: в состоянии добровольной невменяемости он вкушает от древа познания добра и зла, чтобы превратить свою человеческую сущность в чисто разумную. Из всех даров Божиих философ принимает только разум.

Таков смысл слов «разум, черпающий из самого себя», таково содержание «общего принципа», определившего собой, по Гегелю, философию на все последующие времена. Конечно, если разум может, хочет и должен все черпать из самого себя и если философия есть то и только то, что разум может вычерпать из самого себя, то философия истории и, в частности, история философии истории должна быть построена *more geometrico*. Т. е. нужно установить внутреннюю связь чистых понятий и показать, как одно понятие диалектически, т. е. с естественной необходимостью превращается в другое. Сократ жил, учил добру и умер. Умер не своей смертью, как бы полагалось с человеческой точки зрения такому великому мужу, а был сопричтен к злодеям и казнен своими согражданами. Платон написал на эту тему знаменитый диалог

«Федон». А что делает разум, все черпающий из себя? Первое правило: разум никогда не теряется, вперед уверенный, что он вычерпает из себя соответствующие объяснения. Отравили Сократа — значит нужно было отравить. Именно нужно. Если бы не было нужно, то, конечно, его тоже могли бы отравить, но это было бы чистой случайностью, печальной, правда, но все же случайностью. Чтоб стать трагедией, несчастье должно быть «разумным» — и Гегель ставит себе задачу показать, что смерть Сократа как раз и была разумным несчастьем и потому может быть достойным предметом историко-философского размышления. Объективная свобода должна была смениться субъективной; процесс совершился — и при этом отравили Сократа.

Но, во-первых, исторический процесс мог прекрасно совершиться и без того, чтоб отравили Сократа. Если бы, скажем, Сократ умер 69 лет от тифа или иной болезни, процесс перехода от объективной свободы к субъективной не задержался бы нисколько. Второе — зачем Гегель говорит о печальной случайности, о несчастье, о трагедии? Что печального или трагического в том, что умер старый грек? С точки зрения, конечно, разума, черпающего все из себя. Умер ли Сократ или не умер, умер ли он в связи с столкновением двух принципов или от того, что столкнулся с быстро мчавшейся колесницей. — в чем тут разница? И как вычерпал из себя разум такие слова, как «печальное несчастье, трагедия»? Платон мог оплакивать своего друга и учителя. Но чистый разум не знает и не хочет знать слез: для него радость и горе только признаки индивидуального восприятия. Если искать чистого познания, нужно отказаться от всякого «обладания» и, по завету Спинозы, трактовать человеческие аффекты, как трактуются перпендикуляры и треугольники\*. Все должно сводиться к «пониманию», т. е. к механическому объяснению. Объективная свобода переходит в субъективную, в этом содержание истории; натуральное хозяйство сменяется капиталистическим — опять содержание истории. Все это, конечно, очень хорошо придумано, и едва ли можно что-нибудь возразить Гегелю или материалистам, оставаясь на их почве.

Но, если разрешается делать возражения психологического характера, я бы мог напомнить то, что Гегель говорил о наивном обывателе, вообразившем, что хлеб и вода



существуют. Ибо Гегель никогда не остается на «высоте» чистой спекуляции, и как бы он ни уносился в область метафизического и общего, он всегда остается обвешанным «единичным» и «эмпирическим». Он без разбора ест и пьет и существующее, и призрачное и своими действиями возражает себе еще больше, чем его самые ожесточенные противники. Недаром он говорит о *Festigkeit der Allgemeinheit*: он хочет стуснуть, я бы сказал материализировать общее. И он достигает своей цели: его «общее» почти осязаемо — и, я думаю, в этом тайна его огромного успеха.

С одной стороны, он отвязался от всего индивидуального, справиться с которым философии не под силу, с другой стороны, у него остались и «материя» и «движение», всегда прельщавшие людей, жаждущих философии с началами и концами. Начала и концы обеспечены только такому миропониманию, которое признает единый источник истины. Оно «возвышается» над отдельным и случайным, оно преодолевает все трудности и неразрешимые противоречия жизни. Оно «понимает» жизнь — ему не страшна и смерть — «*der natürliche Tod nur ein absolutes Recht ist, was die Natur am Menschen ausübt*»\*. Если бы небо обвалилось на него — он бы не испугался. А Бог — Бога он еще меньше боится. Бог ведь понятие, и уж наверное понятие самое чистое, самое свободное от всего индивидуального. Он не может ничего ни дать, ни отнять у человека. «В истории, конечно, идея проявляется как абсолютная власть: иначе говоря, Бог правит миром. Но история есть идея, воплощающаяся *естественно*, а не сознательно»\*. Совершенно очевидно, что сущностью гегелевской разумной философии является *die Idee, die auf natürliche Weise vollbracht wird*\*. И еще: вряд ли я ошибусь, если скажу, что словом «естественно» исчерпывается сущность материализма.

Я не знаю, кто ввел впервые в употребление понятие «естественный». Знаю только, что оно существует очень давно — столько же, пожалуй, времени, сколько и сама философия. И еще знаю, что сейчас нужна величайшая не только возможность, но и способность дерзания, чтоб освободиться от власти этого слова. Попробуйте отказать от него, что останется тогда от философии? Кажется, что совершенно невозможно не то что философствовать,

но даже просто говорить. Оттого все философы так тяготеют к научному методу мышления.

«Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt»\*, — говорит Спиноза. И в этих немногих словах он как нельзя точнее выразил исторические задачи и приемы искания философии. Бог, создавая вещи, создавая мир, только покоряется своей природе, в таком же роде, в каком геометрические теоремы развиваются из аксиом и определений. Сумма двух сторон треугольника больше, а разность меньше третьей стороны, сторона вписанного в круг правильного шестиугольника равняется радиусу этого круга и т. д. — вплоть до последней теоремы все есть необходимое развитие основных положений. И подобно тому, как геометр не может вписать в круг ромба, так не мог Бог до сих пор создать крылатых людей или разговаривающих львов. И подобно тому, как геометру видно, что сторона вписанного в круг правильного шестиугольника должна равняться радиусу этого круга, так философ до тех пор не может успокоиться, пока не убедится, что человек должен быть бескрылым, Эпиктет не мог не быть рабом, а Сократу так и полагалось умереть смертью злодея. Понимание есть последняя цель философии. Когда Гегель «понял», что смерть Сократа была «разумным» несчастьем или трагедией, когда он съел или выпил эту «истину», он насытился, удовлетворился, и ему казалось, что все читающие его произведения должны тоже насытиться и получить удовлетворение и что его «судьба Сократа» есть потому более философское произведение, чем «Федон» Платона, который является не ответом, а вопросом, и притом таким вопросом, на который, по-видимому, никто никогда не даст надлежащего, удовлетворяющего или насыщающего ответа.

## V

Спиноза идет еще далее Гегеля. По крайней мере, в своем аскетизме он смелее, решительней и откровеннее. Мы знаем дерзновенное и загадочное заявление родоначальника цинизма Антисфена: лучше мне сойти с ума, чем испытать удовольствие. Передают, что Диоген называл Антисфена громкой трубой, которая не слышит сама себя\*. Неизвестно точно, почему ученик так отзывался об учителе. По всей вероятности, именно приведенное

изречение дало повод Диогену к такого рода «психологической» критике. Философ, по мнению Диогена, должен не говорить, а действовать. И я думаю, что из новейших философов требованию Диогена наиболее других ответил бы Спиноза. Он и вправду «делал» свою философию и тщательнейшим образом вытраивал из своего «бытия» все «чувственные» элементы, так что ему больше чем кому-либо удалось превратить свою душу в общее понятие. Он перестал быть Спинозой *hic et nunc*, он стал *philosophus*'ом, т.е. существом не только бесплотным, но и «бесчувственным», как тот Бог, которому он поклонялся. Я думаю, что именно этим он внушал такое суеверное отвращение к себе современникам, и этим же он покорила сердца дальних потомков, вновь открывших или открывших его из-под десятилетий забвения.

Биография Спинозы говорит нам, что среди живых людей XVII-го столетия долгое время блуждало привидение — если под привидением разуметь то, что под этим словом обычно разумелось: т. е. существо, умеющее по-человечески мыслить и даже, по-своему, заинтересованное земной жизнью, но лишенное всех тех чувственных свойств, по которым мы всегда отличаем живых от призраков. Привидение есть нечто среднее между мертвецом и живым. Оно не мертво, ибо оно вступает в общение с людьми, но оно и не живет, ибо существующее для него не существует. И отношение к привидению особенное: одни его боятся, другие пред ним преклоняются\*.

И вот любопытнейший вопрос: как произошла со Спинозой такая странная метаморфоза, почему он из человека превратился в привидение? Вопрос тем более любопытный, что, хотя, по учению Спинозы, *res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt*, у нас есть все основания думать, что та *res*, которая существовала в свое время под именем Бенедикта Спинозы, сделалась тем, чем она стала, т. е. предметом страха и удивления людей, вовсе не в силу «необходимости» и даже не в силу необходимости своей внутренней природы. И Бог тут нисколько не замешан. С этой вещью произошло нечто поистине замечательное: она вырвалась из связи с остальными вещами, из той среды, в которую ее поместила судьба, и стала не такой, какой ей полагалось бы быть в силу необходимости, а такой, какой, по особенному, ей одной свойственному капризу, она быть

захотела. И если правда, что Бог создает вещи, то в данном случае, нужно думать, Бог остановился на полпути. Он начал создавать Спинозу обычным способом, но, увидав, какой своеобразный материал попал ему под руку, предоставил ему самому кончать себя. И, конечно, Спиноза, такой, каким мы его знаем, создан не Богом и не в силу необходимости, а самим собой и по свободному произволу, может быть, в осуществление той свободы, о которой рассказывал Достоевский устами своего Кириллова\*. Я скажу еще больше. По Спинозе, камень, если бы был одарен сознанием, считал бы, что он не падает на землю, повинувшись закону притяжения, а свободно мчится куда ему вздумается. Так вот, камень, обладающий сознанием, быть может, и не догадался бы, что он не летает, а падает, но даже камень, не обладающий сознанием, должен был бы понять, что Спиноза стал Спинозой не в силу необходимости, а по свободному решению воли.

Теперь посмотрим, каким образом он превратился в привидение или в то, что люди приняли за привидение. Ответа на этот вопрос вы не найдете ни в одном из его основных произведений — ни в «Этике», ни в «Теолого-политическом Трактате», ни даже в письмах. Там он уже законченный *philosophus*, там пред нами человек, преодолевший все сомнения, выкорчевавший из себя все человеческое, — словом, там пред нами человек вообще, человек-понятие, чистый интеллект с незыблемым принципом: *de natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*. Но в *Tractatus de intellectus emendatione*\* мы можем хоть отчасти проследить тот процесс, посредством которого «этот человек», т. е. человек живой, превращается в человека-понятие. Правда, и здесь даже Спиноза необыкновенно выдержан и скуп на откровенные признания, точно такого рода сведения должны быть намеком, и то лишь для посвященных: намеком, по которому можно судить, что за экзотерической философией скрывается философия эзотерическая. Гегель, как известно, ужасно негодовал против допущения такого противопоставления\*. Но мне кажется, что в этом случае Гегель был недостаточно проницательным, — быть может, *ex officio*. Несомненно, что у каждого человека существуют две философии — одна явная, выраженная, для всех и всем доступная, другая — тайная, не только недоступная для всех, но временами непостижимая даже для

того, кто ее создал и выносил в душе своей. Она почти не находит внешней формы для своего выражения. Отрывочные, вырвавшиеся словно против воли фразы, слова, полуслова, интонации, восклицания — такими и только такими способами дает о себе знать эта невидимая, скрытая, но, может быть, значительнейшая часть жизни человеческой души. Даже Гегель, который, по своим устремлениям, был особенно далек от такого рода переживаний, не мог, хотя бы мимоходом и с презрением или пренебрежением, не отметить факта «музыкального» сознания. Но, как мы знаем, Гегель искал материализации даже общих понятий, *Festigkeit der Allgemeinheit*, и больше всего боялся одушевленности, в которой он справедливо усматривал носительницу столь враждебных ему начал случайности и произвола. И потому между Гегелем и Спинозой, несмотря на сходство их пантеистических идей, чувствуется столь существенная разница. Гегель беспечней, уверенней Спинозы, как человек, за которого труднейшее проделали другие. Свою власть вязать и разрешать, *potestas clavium* он получил по наследству, она передалась ему через длинный ряд поколений — и он думает, что она от Бога. Спиноза сам добыл ее и знает, как всякий, кто сам добывал власть, хотя бы и царскую, какой ценой она покупается. Оттого у Гегеля есть все ответы на все вопросы. У Спинозы же есть только «этика», т. е. наука, которая показывает, что человек может, если пойдет на великое самоотречение и проделает труднейшие *exercitia spiritualia*, сделаться метафизическим существом, иначе говоря, обратиться в чистую мысль, равно независимую и от случайностей земного бытия, и от превратности индивидуальной судьбы. Конечно, Спиноза не первый ставил такую задачу и не первый ее выполнил. Но первенство тут не при чем. В *таких* делах опыт предшественников ровно ничего не дает. Нужно самому проделать от начала до конца все то, что требуется для превращения живого человека в идею или понятие. В древние времена люди чаще ставили себе такие задачи. Даже досократовской философии они не были чужды. Но сведения наши о древних слишком скудны, чтоб отваживаться у них искать ультраэзотерическую философию. Даже о циниках и стоиках мы знаем мало. В новейшее же время наиболее замечательным примером такой философии является Спиноза.

И вот, в своем *Tractatus de emendatione*, он вкратце передает, что с ним было. Как и всякому человеку в молодости, ему казалось, что лучшее в жизни — это *divitiae*, *honores* и *libidines*.\* Но вскоре он убедился, что все это добывается с величайшим трудом, редко кому достается и, сверх того, в высокой степени брэнно. Да и по существу своему не может дать истинного удовлетворения. Богатому человеку хочется еще богатств, почести только будят жажду новых отличий, а наслаждения оставляют после себя лишь чувство пустоты. Что же делать? Как человек, заболевший смертельной болезнью, Спиноза почувствовал себя обреченным на отчаянное лечение: отречение.\* Само лекарство могло убить его. Но другого выхода не было. Он отрекся от мира и нашел ту *amor erga rem aeternam*\*, которая одна только может исцелить человеческую душу и дать ей то высшее благо — конечно, благо интеллектуальное, — о котором мечтают бедные потомки Адама с той поры, как их прародители были изгнаны из рая.\*

## VI

Я знаю очень хорошо, что Спиноза в еще большей степени, чем Гегель, был врагом мифологии, что для него библейская мифология не имела никаких преимуществ пред языческой. И все-таки я не мог не вспомнить про Адама и грехопадение. Свою этику Спиноза заканчивает словами: *omnia praecleara tam difficilia, quam rara sunt*\*, — что это, как не передача «своими словами» грозного напутствия Бога Адаму и Еве при изгнании из рая: в поте лица своего будешь добывать хлеб свой и т. д.? Почему все прекрасное должно быть редким и трудным? Казалось бы наоборот, что хлеб насущный человеку следовало добывать легко и радостно. И женщине — рожать детей без болей. Ведь все, что «естественно», должно было бы, если только слово «естественный» имеет хоть какой-нибудь смысл, — соответствовать воле и устремлению, а также и физической организации человека. Труд бы должен был быть потребностью нашей, а роды не только безболезненными, но приятными. Даже смерть, как естественный конец, должна была бы быть не страшной, а желанной гостьей.

Но Спиноза, как и все большие философы, чувствовал, что в философии нужно идти не по линии наименьшего,

а по линии наибольшего сопротивления. Если правильно, что *πόλεμος πατήρ πάντων*\*, то философия должна быть *πόλεμος* по преимуществу. Оттого, вероятно, эвдаимонистические, гедонистические и даже утилитарные теории морали никогда долго не заживались на земле. Философ ищет трудного, ищет борьбы. Его стихия — проблематическое и вечно проблематическое. Он знает, что рай потерян, — и хочет вернуть потерянный рай. Если нельзя вернуть сейчас или в ближайшем будущем, он готов ждать годы, десятилетия, до конца жизни, — а нужно, отложит задачу и на после смерти, хотя для этого пришлось бы жить в величайшем напряжении и всегда испытывать лишь муки и боль неосуществленного материнства.

У Спинозы, несмотря на загадочное и все покоряющее внешнее спокойствие, эта напряженность достигает крайней степени. Быть может, самое замечательное в его философии, что он умел говорить простыми, даже бедными словами о тягчайших и величайших событиях своей внутренней жизни. Его прославившееся изречение, *non rideo, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, — вовсе не значит, что он не смеялся, не плакал и не проклинал. Я даже готов перевести его словами Паскаля, на первый раз как будто столь противоположными: «*je n'arrgouve que ceux, qui cherchent en gémissant*»\*. Когда он, подобно монаху, дающему обеты воздержания, бедности и послушания, отрекается от *divitiae, honores et libidines*, кажется, что вновь повторяется трагедия изгнания Адама из рая. Ведь что такое *divitiae, honores et libidines*? Как будто три маленьких слова — да еще таких, которые никогда не таили в себе ничего привлекательного для философа. Но ведь под ними весь Божий мир! Если хотите, даже рай, ибо, как передается в Библии, в раю было великое изобилие всех богатств, и радости там не возбранялись, человек был в почете, и все страсти, кроме одной — страсти к познанию, — были дозволены и даже поощрялись. Теперь стоит над всем этим ангел с огненным мечом, и только к дереву познания, к *intelligere*, остался свободный доступ.

Конечно, и огненный меч, и ангел — только образы. Я не хочу смущать современного образованного читателя, требуя от него веры в сверхъестественное. И вообще, я никаких требований не предъявляю. Но вот действительность. Хотите — не хотите, Спиноза прав: и *divitiae*,

honores et libidines, Боже, какими жалкими и ничтожными являются они здесь, на земле! Если лаконические рассуждения Спинозы вас не удовлетворяют, перечтите Шопенгауэра: он вам обо всем расскажет со свойственной ему яркостью красок и живописью воображения. И прибавит, что в маленьком трактате Спинозы все это *implicite* уже заключено.

## VII

Но, спросят, при чем же тут ангел и огненный меч? Есть и то и другое, только не вне, а внутри человека, как и то яблоко, которое проглотил наш праотец. Они в нашем стремлении *intelligere*, в искусстве созидать общие понятия. Стоит только человеку, как это сделал, по завету своих предшественников, Спиноза, заговорить на языке общих понятий, и рай мгновенно превращается в ад. Там, где были прекрасные сады, где пели птицы, играли вчера сотворенные и вечно юные львы, где радовались, любили, где была жизнь, свободная и торжествующая, там появились *divitiae, honores, libidines* — понятия, которые, будете ли передавать на русском или на латинском языке, обозначают одно: смерть, смерть и смерть. И философия Спинозы с ее гордой вершиной, *amor Dei intellectualis*, — тоже смерть: внутри человека стоит ангел с огненным мечом и не пускает в рай.

Древнее проклятие с нас не снято. Мы сами оказываемся и преступниками, и своими добровольными палачами. «*Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt*» (*Eth. I, pr. XXXIII*), или, по Гегелю, *vernünftiger Unglück!* \* Как мог человек дойти до того, что последнее удовлетворение он стал находить в сознании, что «несчастье разумно» и что Бог не мог создать вещи иными, чем он их создал? А ведь на этом нам предлагают остановиться, в этом видят высшую мудрость, самое ценное, что бывает в жизни. Даже сладкопевец Гораций убеждает нас, что завиднейший на земле удел — это удел мудреца:

*Sapiens uno minor est Jove, dives  
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum\*.*

Кто так говорит? Древний змей, воплотившийся в поэта и вновь соблазняющий людей красотой плодов от дерева познания добра и зла? Если бы один Гораций! Его



можно было бы и не слушать: πολλὰ ψεύδονται οἱ ἄοιδοί (много лгут певцы). Но Гораций только повторяет то, что постоянно твердят философы — философы, которым отлично известно, что в этих узерениях нет ни слова правды. Мудрец вовсе не прекрасен, и не свободен, и не царь царей. Он связан, он безобразен, он — последний из рабов и уступает не только Юпитеру, но самому ничтожному из смертных.

Конечно, «экзотерическая» философия обязана молчать об этом. Я думаю, что даже и посвященные между собою об этом не разговаривают. Только у *святых* вы встречаете такого рода признания — но святые об этом умели так говорить, что им никто никогда не верил. И вообще это одна из тех великих тайн жизни, которые остаются тайнами даже и в том случае, если их выкрикивают на всех площадях. Философам, как и святым, нужна *sancta superbia*. И Спиноза в последнем счете только и жил что «святой гордостью», о которой в своих сочинениях ничего не рассказал, ибо ее невозможно трактовать, как трактуешь перпендикуляры и треугольники. Ее нужно воспевать, как пищу богов, как нектар и амброзию. Этика Спинозы в целом и есть торжественная, хотя далеко не торжествующая, песнь во славу *sancta superbia*.

Говорят, что интуиция есть единственный способ постижения последней истины. Интуиция происходит от слова *intueri* — смотреть. Люди очень доверяют своему зрению и имеют для этого, конечно, достаточно оснований. Но нужно уметь не только видеть, нужно уметь и слышать. Философам следовало бы подобрать производное от *audire*\* существительное и дать ему все права интуиции. Даже больше прав. Ибо главное, самое нужное — увидеть нельзя: можно только услышать. Тайны бытия бесшумно нашептываются лишь тому, кто умеет, когда нужно, весь обращаться в слух. В такие минуты открывается, что не все в жизни «разумно» и менее всего разумно «несчастье», что Бог — не общее понятие и не то что не действует «по законам» своей природы, а сам есть источник и всяких законов и всяких природ, что вещи созданы Богом, как они созданы, а могли бы быть созданы и иначе, что философ, принужденный познавать мир при посредстве общих понятий, есть не *rex regum*, а *servus servorum*, самый последний из всех людей, какими были и прославленные святые, Тереза или ее ученик Джиован-

ни дель Кроче и др. Но увидеть всего этого — нельзя: можно только услышать...

В новейшее время Гуссерль определил философию как  $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  — учение о корнях всего. Это определение, в котором нельзя не заметить реминисценции Эмпедоклова:

$\tau\acute{\epsilon}\sigma\sigma\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\epsilon^1,$

необычайно соблазнительно и в своем роде правильно изображает задачи, которые философия в лице виднейших своих представителей всегда себе ставила. Однако исчерпывающим его назвать нельзя. Конечно, человек стремится постичь корни и источники всего существующего. Но и Плотин прав, когда на вопрос, что такое философия, он отвечает:  $\tau\acute{o}\ \tau\mu\acute{\iota}\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$  — самое важное, самое значительное. Человек ищет корней всего не потому, что его толкает к этому неудовлетворенное любопытство. Он ждет — правильно или неправильно, что там, где корни и начала, — там и самое важное, самое значительное, самое для него нужное.

Если бы случилось, скажем, что обыкновенный материализм заключал в себе «последнюю истину», то философия, конечно, уже не заслуживала бы названия науки наук. Раз все из праха возникло и в прах обратится — стоит ли интересоваться корнями и началами? Так что, отыскивая  $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ , философ стремится к  $\tau\acute{o}\ \tau\mu\acute{\iota}\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ , т. е. ищет источников живой и мертвой воды.

Даже давший обет отречения монах Спиноза учит (Eth. I. Pr. 11): «*posse non existere impotentia est et contra posse existere potentia est... Ergo, Ens absolute infinitum, hoc est Deus, necessario existit*»\*. Ведь вот и монах, а гонится за potentia! А ведь potentia — это те же divitiae, honores и, если угодно, libidines, только до некоторой степени освобожденные от тех условностей и случайностей, которые «усвоены» себе всякого рода земным бытием.

Знатный и богатый человек есть человек властный прежде всего, а потому — свободный и гордый. Сам же Спиноза богатство и знатность отводил только потому, что человек не в силах удержать за собою добытые или доставшиеся ему по наследству divitiae и honores. Когда же он их назвал словом potentia, ему показалось, что дело в корне изменилось, ибо potentia, по крайней мере та ро-

<sup>1</sup> Прежде всего выслушай о четырех корнях всех (вещей)\*.

tentia, о которой он мечтал, была определена им в терминах или предикатах, не допускающих и мысли об уничтожении. Но здесь, конечно, вся аргументация ошибочна. Начать с того, что *posse non existere* можно считать и силой, и слабостью. Может быть, высшему существу должен быть в равной степени предоставлен выбор между существованием и несуществованием. А затем, если и согласиться со Спинозой, что *posse non existere* — *impotentia est*, кто может обязать нас отдавать предпочтение силе пред слабостью? Или, вернее, разве стремление к силе не есть *libido*, одна из тех страстей, от которых Спиноза дал обет отречься? Разве в геометрии есть место *potentia*? И, главное, стремлению к *potentia*? Математически рассуждая, *potentia* есть некая кривая, т. е. геометрическое место точек, имеющих одно определенное свойство, *impotentia* — другая кривая, т. е. опять же геометрическое место точек, имеющих определенное свойство. Первая, скажем, есть круг, вторая — эллипс. Совершенно очевидно, что нет никакого основания отдавать предпочтение кругу пред эллипсом. Бог может иметь своим предикатом и *posse existere*, и *posse non existere*, если его судьба решается *more geometrico*. Я хочу сказать, что «доказательство» здесь заключает в себе *petitio principii* и не может не заключать его. Ясно, что прежде чем приступить к доказательствам, Спиноза, в каком-то процессе, в его сочинениях не выявленном (и не выявленном, вероятно, *умышленно*), решил вопрос не только о бытии Бога, но и обо всех его предикатах, и лишь когда ему пришлось высказаться пред людьми, он вспомнил о геометрии. Вспомнил, ибо боялся, что без доказательств его мысли будут встречены недоверием и насмешкой. А ведь его философия была для него *тὸ τιμιώτατον* — самым важным! И нужно было ее оберечь во что бы то ни стало, всеми способами, какие только были в его распоряжении. Если бы Спиноза был царем или папой, он обратился бы к кострам и пыткам. Но он был бедным, слабым, никому не известным человеком. В его распоряжении был только его разум. И он написал *ethica more geometrico demonstrata*.

Оказалось, что таким способом можно тоже очень многое охранить. Даже на долгое время и лучше, чем кострами и пытками. Но все-таки — не навсегда. Если у философии Спинозы не найдется другого способа защиты, то и его Бог, как и тот Бог, которого охраняли инквизито-

ры, не будет в силах противиться времени... И еще, по-видимому, очевиднее, что вопрос должен быть поставлен иначе — так, как его ставили люди, еще свободные от нашей самоуверенности и предвзятости: не человек «защищает» Бога, а Бог защищает человека или, иначе говоря, Бога нужно не защищать, а искать, и, стало быть, в философии, если она хочет осуществить завет Плотина и стать τὸ τιμωτότερον (самым важным делом), разум должен отказать от притязаний на суверенитет. Ему не дано «все черпать из себя», не он был в начале. Истоки и корни лежат за пределами разума.

## VIII

Но с этой мыслью нам труднее всего примириться. И наилучшим доказательством тому может служить философия Шопенгауэра. Нитше где-то говорит, что мораль всегда была Цирцеей для философов. Правда. Но тоже правда, пожалуй, даже в большей мере, что и разум умел околдовывать философов. Как известно, Шопенгауэр был не только теоретически, но и по всему своему духовному складу, наименее всего склонен к рационализму. У него разум — паразит, почти как у Лютера блудница. И никто в философии не умел так тонко подметить и остроумно изобразить слабые стороны разума, как Шопенгауэр. Он принимает — один из всех учеников и последователей Канта — целиком трансцендентальную эстетику и логику учителя. Разум не дает и не может нам дать настоящего знания. Его функция — создать иллюзорный мир, мир Майи при помощи форм чувственности, пространства и времени и категорий, главным образом, по Шопенгауэру, категории причинности. Поэтому все, что мы знаем, мы знаем не о действительности, постигнуть которую разуму, по самой его сущности, не дано, а о «явлениях», не открывающих, а, скорей, прикрывающих истинную реальность. Казалось бы, при таком положении вещей, после того, как Канту удалось догадаться, что разум наш есть источник не истины, а заблуждений и обмана, вся задача философии должна была бы свестись к освобождению людей от навязанных им паразитом и обманщиком разумом мнимых истин. Сущность мира — воля, и ее голос, ее решения должны были бы быть для нас единственным источником настоящего познания. Но сила и власть Цир-

цеи-разума таковы, что ей покоряются даже самые смелые и проникательные люди, и до сих пор не нашлось еще хитроумного Одиссея, которому удалось бы добыть волшебный цветок и разрушить чары волшебницы. Все философы прославляли и воспевали разум — не избег этой участи и Шопенгауэр. С ним произошло то же, что и с библейским Валаамом: он хотел проклинать разум, но на самом деле благословлял его\*. Его философия — один непрерывный спор между разумом и волей, — спор, в котором окончательным победителем почти всегда является разум. Как только «воля», т. е. действительная, метафизическая сущность бытия, пытается возвысить свой голос, разум начинает бряцать аргументами, и голос воли заглушается. Воля в человеке хочет жизни и радости. Разум «доказывает», что радости преходящи, а жизнь — ничтожна. Воля рвется к любви, разум произносит длинную, остроумнейшую и блестящую речь на тему о метафизике половой любви, в которой выясняется, что любовь — только обман и иллюзия. Воля в человеке хочет вечной жизни, разум доказывает как дважды два четыре, ссылаясь на Аристотеля (разум без Аристотеля никогда обойтись не может), что все, что возникает, обязательно должно исчезнуть, а стало быть, и человек, в свое время родившийся, непременно *должен* умереть, что наша боязнь и наше отвращение к смерти есть только пустой предрассудок, ровно ни на чем не основанный и рассеивающийся, как свет лампы пред восходом зари, пред бессмертным солнцем ума. Но ведь разум ничего не знает и знать не может, по учению самого же Шопенгауэра, разум — раб и прислужник, вся задача которого только в том, чтоб исполнять веления воли. По какому праву разрешает он себе столь высокомерный тон в споре со своей повелительницей? Его дело — безропотно повиноваться, а он, как взбунтовавшийся раб, вздумал повелевать и господствовать. Шопенгауэр и сам подмечает, что у него разум изменил своему назначению, «эмансипировался», стал работать для себя и на свою потребу. Замечает — но несколько не смущается, даже радуется. Радуется, что колдун, которого ему удалось было заковать в цепи, вновь вырвался на свободу и вновь стал творить свои беззакония! Почему радуется? По-видимому, потому, что иначе философия оказалась бы невозможной — по крайней мере, философия как «строгая наука». Но ведь философия хочет быть не только

строгую наукой, она хочет «самого важного», хочет найти  $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ , добраться до корней жизни! И вот дилемма: будешь слушаться разума, получишь строгую науку, но уйдешь за тридевять земель от  $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ . Хочешь  $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ , т. е. признаешь, что самое важное ( $\tau\acute{o}\ \tau\mu\acute{\iota}\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ ) находится там, где скрыты эти глубокие корни, нужно отказаться от разума и от надежды, что когда бы то ни было у тебя будет полная уверенность, что то, что ты считаешь корнями, есть и на самом деле корни. Ибо разум тем и пленял всегда человека, что давал ему уверенность, certitudinem, о которой так вдохновенно говорит даже сдержанный и скупой на слова Спиноза. Разум — родной брат морали и всегда умел действовать неразумными средствами, тем, что в логике называется *argumenta ad hominem*. Правда, разум в этом никогда не признается и даже обижается, когда его подозревают в такой нелояльности. Он претендует на абсолютное бесстрашие, на высшую объективность. Но все-таки я полагаю, что если бы вместо своей «эпифилософии» Шопенгауэр написал специальную главу на тему «Метафизика объективного разума» по программе своей статьи «Метафизика половой любви»\*, то его философия много бы от этого выиграла. Ибо если правда, что воля является метафизической основой жизни, то вряд ли верно, что разум «вырвался» на свободу и эмансипировался от своей служебной роли. Вернее всего, что в числе прочих иллюзий, которые по заданию и указке воли создавал разум, и его мечта о свободе тоже чистейшая иллюзия, и иллюзия притом созданная для нужд и потребностей воли. Воле нужно было, чтоб разум вообразил себя автономным и законным. Поэтому она внушила одним людям мысль, что  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \eta\nu\ \acute{o}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , а Шопенгауэру, что хотя логос и не был в начале, но все-таки ему дано было освободиться от метафизического начала жизни. Шопенгауэр, так удачно высмеивавший человеческие иллюзии, сам попал на удочку собственного глубокомыслия и в конце концов поверил в основной обман жизни, разделив, впрочем, в этом судьбу всех людей. Во всем этом противоречий и запутанности — хоть отбавляй, но я не думаю, чтоб задача философии сводилась к тому, чтоб во что бы то ни стало если не распутать, то хоть разрубить все гордые узлы жизни. Если жизнь полна путаницы, то философия не может, да и не хочет стремиться во что бы то ни стало

к «ясности и отчетливости». Если в жизни есть противоречия, философия должна жить ими. Я полагаю, что обилие запутанностей и противоречий должно поставить в заслугу Шопенгауэру. Конечно, он прельстился «разумом», но нужно ему отдать справедливость: у него «воля» иной раз говорит так громко и властно, что соображения разума как бы совсем перестают существовать. Недаром он столько говорил о метафизическом значении музыки. В его философии много музыки, которая не знала «слова» ни в «начале», ни в конце. Конечно — сущность каждой философии — даже Аристотеля — вся в «музыке». Иначе говоря, философ не только видит, но и слышит, и источником философии является не только «духовное» зрение, но и «духовный» слух, а может быть — кто знает? — и духовное осязание (как у Плотина), и даже обоняние, вкус\*... Нельзя даже быть уверенным, что нет каких-нибудь «чувственных способностей», еще не открытых психологией, которые окажутся или всегда были родниками высших философских откровений. Во всяком случае ясно, что Шопенгауэру никак не следовало бы забывать в угоду разуму о воле. Пусть бы выяснилось, что воля, т. е. последнее метафизическое «начало», не может дать научного знания. Из этого можно только заключить, что научное познание не есть высший, наиболее совершенный вид знания, стало быть, не может привести нас к  $\rho\acute{\iota}\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ , к корням вещей. И что есть какое-то знание, «логическая конструкция», которая совсем не похожа на логическую конструкцию знания научного. Философ не только не вправе брезгать им, но его прямая обязанность или, лучше сказать, его царственная привилегия только этого знания и искать. Шопенгауэр же, околдованный своей Цирцеей, пишет (W. a. W. и V. II. 720. Rec.): «Die Philosophie hat ihren Wert und ihre Würde darin, dass sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Aussenwelt, in der unsern Intellekt konstruierenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewusstsein des eigenen selbst sicher nachweisen lässt»\*.

В этих словах все общие места и все предрассудки традиционной философии. Так может говорить только разум, вообразивший, что он уже окончательно и навсегда освободился от своего служебного назначения и сам стал

господином над собой. Совсем как в сказке о рыбаке и золотой рыбке. Разуму захотелось, чтоб сама жизнь была у него на посылках! Он пренебрегает всеми недоказуемыми положениями, он признает только общее всем сознание, ценит только уверенное знание. «Даров» он не принимает: берет только ему принадлежащее — все «черпает из себя». Конечно, все это — условная ложь, и лучшим обличением этой лжи являются собственные сочинения Шопенгауэра, в которых на каждом шагу мы встречаем утверждения, ровно ни на чем не основанные и не имеющие права претендовать на какую бы то ни было доказательность. И если бы из его книг вытравить те места, которые не отвечают предъявленным им к философии требованиям, то у нас осталось бы только несколько десятков страниц общих рассуждений, не имеющих к философии никакого отношения, — т. е. осталось бы разбитое корыто: все, что остается у философов, добросовестно подчиняющихся традициям «научности».

Но Шопенгауэр не таков: он не стесняясь и превозносит, и хулит разум. Когда ему нужно, он вспоминает о «примате» воли и смеется над теми, кто верит в чистый разум. Переверните страницу после приведенного мною выше места, и вы увидите Шопенгауэра в обществе людей, при которых о разуме и вспоминать неловко, тем более о строгой науке. Он беседует с Ангелусом Силезиусом, восторгается Мейстером Эккардтом и *theologia deutsch*, восхваляет знаменитого квиетиста Молиноса\* и, точно бы не он только что говорил о строгой научности философии, спокойно заявляет: «Jede Philosophie, welche consequenterweise jene ganze Denkkunstsart verwerten muss... notwendig falsch sein muss» (Ib. 724)\*. И как бы затем, чтоб каждый мог наглядно убедиться, что ему гораздо ближе парадоксы, чем «обоснованные» истины, он еще через несколько страниц приводит нижеследующие слова бл. Августина: «*novi quosdam, qui murmurent: quid si iniquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? Utinam omnes hoc vellent! Dumtaxat in caritate, de corde puro, ex conscientia bona, ex fide non ficta: multo citius Dei civitas completeretur, ut accelleraretur terminus mundi*»\*. Подите разберите — что это такое: «обоснованные» ли разумом положения, которым одним только место в философии, или своевольные утверждения, исхо-



дящие из таинственного источника: sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas\*.

Я не хочу делать новых выписок, хотя бы и необычайно интересных, из той же главы или других сочинений Шопенгауэра, чтоб еще нагляднее подтвердить равнодушие его к им самим же выставленному общему положению. И без того достаточно ясно, что источником его философских устремлений менее всего является «чистый разум» или «общее для всех» сознание. Он видит, слышит, осязает и т. д. и доверяет своим непосредственным впечатлениям в гораздо большей степени, чем «доказательствам».

Шопенгауэр мог стать тем, чем он стал, только потому, что он не боялся, когда нужно было пренебрегать всякого рода ratio и давать полную свободу *своей* voluntas. Своей — а не voluntas «вообще». Т. е. той «собственной» творческой, живой voluntas, которая вопреки «вечным» законам вырвалась из лона общего, всегда себе равного, чтоб начать, может быть, временную и изменчивую, но самостоятельную жизнь. И если все-таки разум de jure является у Шопенгауэра последним судьей над живыми и мертвыми, то это, по-видимому, указывает только на то, насколько крепки и неистребимы человеческие предрассудки или, если хотите, как неизменны решения Всевышнего.

Ведь «разум» и есть тот огненный меч, которым отгоняет поставленный Богом ангел людей от врат Эдема. И — поразительное дело! — Шопенгауэр Ветхого Завета не любит. Но в сказании о грехопадении усматривает глубокий смысл и великую тайну. И все же не умеет или не хочет догадаться, что первородный, теперь по наследству передающийся, грех нашего праотца тем и ужасен, что человек, вкусивший от древа познания, теперь уже не может мыслить иначе, как при посредстве общих понятий, и всегда ищет «доказательств». Чтоб услышать Молиноса, Шопенгауэр должен проверить его Ангелусом Силезиусом или Мейстером Экгардтом. И только убедившись, что «все» говорят одно и то же, Шопенгауэр соглашается поверить им и приглашает и других им верить. Т. е. признает заранее верховным судьей над истиной и ложью «общее всем сознание». Но, если бы и на самом деле показания всех допрашиваемых им людей и сходились и было бы доказано, что они, как полагает Шопенгауэр, ни

прямо, ни косвенно не могли влиять друг на друга, это вовсе не служило бы порукой истинности их учений. Они все могли бы быть жертвами одного обмана и одной иллюзии. Ведь люди и западного и восточного полушария, которые были разделены меж собой океанами, равно были убеждены, что небо — твердь, земля — неподвижна и т. д. И все были обмануты.

Так что и Молинос, и Ангелус Силезиус, и мадам Гюйон\*, и др. могли тоже одинаково обмануться, и метод «разума», на который так рассчитывает Шопенгауэр, дает только видимость несомненности. И философия, надеющаяся при посредстве общих понятий найти истину, живет иллюзиями. То, что было с Молиносом, что он видел и слышал, было только для него и за пределами всего «общего». С Ангелусом Силезиусом уже было другое, а со св. Терезой — третье. Проверять же Силезиуса Экгардтом и наоборот значит отказываться от опыта того и другого. А еще хуже по опыту двух, трех или даже какого хотите большего числа людей приходиться к заключению о том, что вообще бывает и может быть.

Таким способом логический «глаз» создает иллюзию твердых, прозрачных понятий, подобно тому как и физический глаз создал иллюзии твердого хрустального купола над нами. Общее и необходимое есть небытие *par excellence*. Только постигнув это, философия искупит грех Адама и придет к *ρίζωματα πάντων*, к корням жизни, к тому *τιςώτατον*, тому важнейшему, о котором столько тысячелетий грезят люди.

# АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ

Quid ergo Athenis et Hierosolimis?

*Тертуллиан\**



# ΠΡΕΔΙΣΛΟΒΙΕ

Μέγιστον ἀγαθόν ὄν ἀνθρώπῳ  
τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς  
τοὺς λόγους ποιεῖσθαι.

Высшее благо человека целыми  
днями беседовать о добродетели.

*Πλάτων. Απολογία Σοκράτα, 38Α*

Все, что не от веры, есть грех.

*Απ. Παύλ. Ριμλ. XIV, 23*



Предисловие всегда, по существу, есть послесловие. Книга долго писалась, совсем закончена — предисловие пытается в сравнительно немногих словах выразить то, что направляло помыслы автора в течение ряда лет.

«Афины и Иерусалим», «религиозная философия» — выражения, почти равнозначащие и покрывающие друг друга и, вместе с тем, равно загадочные и раздражающие своей внутренней противоречивостью современную мысль. Не правильнее ли поставить дилемму: Афины либо Иерусалим, религия либо философия? Если мы захотим обратиться к суду истории, ответ будет определен: история скажет нам, что в течение многих веков лучшие представители человеческого духа гнали от себя все попытки противопоставления Афин Иерусалиму, всегда страстно поддерживали «и» и упорно погашали «или». Иерусалим с Афинами, религия с разумной философией мирно сосуществовали, и в этом мире люди видели залог своих заветных, осуществленных и неосуществленных мечтаний.

Но можно ли положиться на суд истории? Не есть ли история тот судья неправедный, к которому, по преданию русских странников, в языческих землях принуждены обращаться спорящие стороны? Чем руководствуется история в своих приговорах? Историки хотят думать, что они вовсе и не «судят», что они только рассказывают «то, что было», извлекают из прошлого и ставят пред нами забытые или затерявшиеся во времени «факты», суд же приходит не от них, а сам собою, или даже что сами факты несут с собою уже суд. Тут историки не отличаются и не хотят отличаться от представителей других положительных наук: факт для них есть последняя, решающая, окончательная инстанция, после которой уже некуда апеллировать. Многие из философов, особенно новейших, не меньше загипнотизированы фактом, чем положительные ученые. Послушать их — факт есть уже сама истина. Но что такое факт? Как отличить факт от вымысла или воображения? Философы, правда, считаются с возможностью

галлюцинации, миража, фантастики сновидений и т. д. И все же мало кто дает себе отчет в том, что, раз придется отбирать факты из массы непосредственных или посредственных данных сознания, это значит, что факт сам по себе не есть решающая инстанция, что в нашем распоряжении еще до всяких фактов есть некие готовые нормы, некая «теория», которая является условием возможности искания и нахождения истины. Но что это за нормы, что это за теории, откуда пришли они и почему мы им так беспечно вверяемся? Или, может быть, нужно иначе спросить: да точно ли мы ищем фактов, точно ли факты нам нужны? Не являются ли факты только предлогом или даже ширмой, заслоняющей собой совсем иные домогательства духа?

Я сказал, что большинство философов преклоняется пред фактами или пред «опытом», но ведь были и такие — и далеко не из последних, — которые ясно видели, что факты в лучшем случае лишь сырой материал, подлежащий обработке или даже переработке и сам по себе не дающий ни знания, ни истины. Платон отличал *δόξα* (мнение) от *ἐπιστήμη* (знания), для Аристотеля знание есть знание общего. Декарт исходил из *veritates aeternae* (вечные истины), Спиноза ценил лишь свой *tertium genus cognitionis* (третий род познания), Лейбниц отличал *vérités de fait* от *vérités de raison* и даже не побоялся заявить во всеуслышание, что вечные истины вошли в сознание Бога, не испросивши его согласия.\* У Канта же мы встречаем единственное в своем роде, по откровенности, признание, что опыт, который нам только говорит о том, что есть, что оно есть, но ничего не говорит о том, что то, что есть, есть по необходимости, не дает знания и не только не удовлетворяет, но раздражает наш разум, жадно ищущий всеобщих и необходимых суждений\*. Признание — особенно в устах автора «критики разума», — значение которого трудно преувеличить. Опыт нас раздражает, ибо не дает знания: то, что «опыт» или «факты» нам несут с собой, не есть знание, знание есть что-то совсем иное, чем опыт и факты, и только такое знание, которого ни в опыте, ни в фактах, сколько ни ищите, вы не найдете, есть то, к чему разум, *pars melior nostra* (лучшая наша часть), всеми силами своими стремится.

Возникает целый ряд вопросов, один другого тревожнее. Прежде всего, если это так, то чем же тогда критическая философия отличается от догматической? Разве *tertium genus cognitionis* (третий род познания), разве *vé-*



ités de raison Лейбница — те вечные истины, которые вошли в сознание Бога, не испросив его согласия, после такого признания Канта не восстанавливаются во всех своих, освященных вековой традицией, правах? Критическая философия не преодолела, а только, претворив в себе, застлала от нас то, что составляло собой содержание, что было душой философии докритической. Напомню необыкновенно знаменательное, почему-то обойденное историками философии, столкновение между Лейбницем и, покойным уже, Декартом. В письмах своих Декарт не раз выражал уверенность, что вечные истины не существуют от века и собственным произволением, как бы им полагалось по их вечности, а сотворены Богом, как сотворено Им все, что имеет реальное или идеальное бытие. Если, писал Декарт, я утверждаю, что не может быть горы без долины, то это не потому, что иначе и в самом деле быть не может, а только в силу того, что Бог дал мне такой разум, который не может не предполагать долины, когда говорится о горе\*. Бэйль, приводя эти слова Декарта, признается, что мысль, в них выраженная, очень замечательна, только что он никак ее не может усвоить себе, хотя и не теряет надежды, что со временем он будет счастливее\*. Лейбниц же, спокойный, уравновешенный, всегда внимательно и сочувственно прислушивавшийся к чужим мнениям, каждый раз, когда он вспоминал о таких суждениях Декарта, выходил из себя. Он равно возмущался и Декартом, решившимся, хотя бы в письмах, защищать такую бессмыслицу, и Бэйлем, который такой бессмыслицей мог соблазниться\*.

И точно: если Декарт «прав», если вечные истины не самозаконны, а зависят от воли, точнее от произвола хотя бы и Творца, как возможна тогда философия, то, что мы называем философией, как возможна тогда вообще истина? Лейбниц, выходя на поиски истины, всегда брал, по его словам, как капитан корабля, выходя в открытое море, берет с собой компас и карты, законы противоречия и достаточного основания. Он их называл свсими воинами-богатырями. Но как искать истину, если и законы противоречия, и закон достаточного основания потрясены? Есть от чего прийти в смущенье и даже в ужас. Аристотель заявил бы по поводу декартовской горы без долины, что такое можно сказать, но такого нельзя думать\*. Лейбниц мог бы сослаться на Аристотеля, но ему этого показалось мало. Нужны были еще какие-то доказательства, но так как после крушения законов противоречия и доста-

точного основания сама идея доказуемости превращается в мираж и призрак, то оставалось лишь прибегнуть к негодованию... Правда, негодование есть уже *argumentum ad hominem* (доказательство, приспособленное к человеку) и в философии ему не должно быть места, но, когда дело идет о последнем достоянии, человек становится уже не столь разборчивым: только бы защититься, только бы прикрыться как-нибудь...

Но ведь лейбницевское негодование ничем, по существу, не отличается от кантовских «разум жадно ищет», «разум раздражен». Разве кто-нибудь подрядился каждый раз, когда разуму чего-то очень захочется, тотчас же нести ему все, чего он спросит, и разве мы в самом деле обязаны во что бы то ни стало угождать разуму и не вправе раздражать его? Может, наоборот: может, разуму следовало бы нам угождать и всячески беречься, чтоб не вызвать в нас раздражения? Так критиковать разум Кант не решился, и таких вопросов «Критика разума» не ставила, равно как их не ставила и философия докритическая. И Платон, и Аристотель, зачарованные Сократом, а за ними и новая философия, Декарт, Спиноза, Лейбниц, равно как и Кант, со всей страстью, на какую способны бывают люди, стремятся ко всеобщим и необходимым истинам, т. е. к тому, что они единственно считают заслуживающим названия знания. Так что едва ли будет преувеличением сказать, что проблема знания, точнее, знание как проблема, не только никогда не привлекала к себе внимания наиболее замечательных представителей философской мысли, но прямо отталкивала от себя. Все были убеждены, что знание человеку нужно больше всего на свете, что знание является единственным источником истины и, главное — особенно подчеркиваю и настаиваю на этом, — что знание открывает всеобщие и необходимые истины, которые охватывают все бытие и от которых человеку уйти некуда, а стало быть, уходить и нет надобности. Лейбниц говорил, что «вечные истины» не только принуждают, но делают нечто еще более значительное: они «убеждают»\*. И, конечно, убеждают не его лично, а всех — таким истинам, которые бы только его убеждали, а других не убеждали и даже не принуждали, Лейбниц не придавал никакого значения.

В этом отношении Кант почти ничем не отличается от Лейбница. Мы сейчас слышали от него, что разум жадно стремится ко всеобщим и необходимым суждениям. Правда, у Канта момент принудительности как бы играет

решающую и окончательную роль: пусть даже найдутся люди, которых истины не убеждают, которых истины даже раздражают, как раздражают самого Канта — и опять беды в этом нет, — все равно они его принудят повиноваться и тем уже вполне себя оправдают. И, в конце концов, разве принудительность не убеждает? Иначе говоря: истина потому есть истина, что в ее распоряжении найдется доказательство. И недоказанные истины никому не нужны и даже Лейбница не убеждают.

Этим определилось отношение Канта к метафизике. Как известно, Кант считал, и не раз говорил об этом в своей «Критике разума», что метафизика имеет своим предметом три вопроса: Бога, бессмертие души и свободу. И вдруг в результате «критики» оказалось, что ни одной из этих трех метафизических истин «доказать» нельзя и что метафизика как наука существовать не может. Казалось бы, что такое открытие должно было потрясти до основания душу Канта. Ничуть не бывало. Кант спокойно, почти торжественно заявляет в предисловии ко второму изданию «Критики разума»: «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen». (Я должен был устранить знание, чтобы получить место для веры.)\* Так говорит Кант в том же предисловии, в котором мы читаем следующие строки: «So bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben (подчеркнуто у Канта) annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genügenden Beweis entgegenstellen zu können». (Для философии и вообще для человеческого разума всегда будет скандалом, что существование вещей вне нас остается для нас предметом веры и что, если кто-либо вздумает в нем сомневаться, мы не в состоянии доказать ему это существование.)\*

Нельзя доказать существование Бога, бессмертия души и свободы — в этом нет ничего обидного и огорчительного ни для философии, ни для человеческого разума, все это и без доказательств обойдется и удовольствуется верой, тем, что все и Кант называют верой, — а вот существование вещей вне нас, тут уже веры недостаточно, тут нужны доказательства во что бы то ни стало, хотя если принять исходную точку Канта, то существование вещей вне нас, в смысле доказуемости, находится не в более завидном положении, чем Бог, бессмертие души и свобода. В лучшем случае можно существование вещей вне нас постулировать или принять на веру. Но этого Кант не мо-

жет вынести, как не мог вынести Лейбниц декартовской горы без долины. И когда у него не оказалось в распоряжении принуждающих доказательств, он опять-таки, как Лейбниц, не постеснялся прибегнуть к *argumentum ad hominem* — к негодованию: если не добыть знания о существовании вещей вне нас, и философия, и разум посрамлены навсегда — «скандал»!..

Отчего Лейбниц так страстно отстаивал свои вечные истины и приходил в такой ужас при мысли, что их надо будет подчинить Творцу? Отчего Кант так близко принимал к сердцу судьбу вещей вне нас и так безучастно отнесся к судьбе Бога, свободы и бессмертия? Казалось бы, должно было быть наоборот. Казалось бы, что «скандал для философии» в невозможности доказать бытие Божие, и зависимость Бога от истин должна была бы наполнить ужасом и отравить сознание человека. Казалось бы — но на самом деле получилось обратное: разум, жадно стремящийся к необходимости и всеобщности, добился своего, и великие представители новой философии увели все, что могло раздражать разум, в ту область «сверхчувственного», из которой до нас уже ничего не доходит и в которой бытие сливается с небытием в одно серое безразличие. Кант, еще до «Критики чистого разума», писал Герцу, что «*in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse der Deus ex machina das Ungeheimteste ist, was man wählen kann*» (в определении происхождения и значения нашего знания: *Deus ex machina* самое нелепое, что можно избрать)\*, и еще — точно переводя возражения Лейбница Декарту — : «*Zu sagen, das ein höheres Wesen in uns solche Begriffe und Grundsätze (т. е. вечные истины) weislich gelegt habe, heisst alle Philosophie zu Grunde richten*» (сказать, что высшее существо мудро в нас вложило такие понятия и основы (т. е. вечные истины), значит подорвать в корне всякую философию)\*. На этом построена вся критическая философия так же, как на этом покоилась и философия докритическая. Разум не выносит мысли о том, что Кант называет *Deus ex machina* или высшим существом: для него это обозначает конец всякой философии. Кант не мог простить Лейбницу его скромной *harmonia praestabilita* (предустановленная гармония), и только потому, что она прикрывает собой *Deus ex machina*, ибо раз *Deus ex machina*, т. е. Бог, который вмешивается хотя бы только издали и чуть-чуть в дела мира, разуму придется навсегда отказаться от мысли о том, что то, что есть, есть по необходимости такое, как

оно есть, или, выражаясь языком Спинозы, что *res pullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt* (вещи не могли ни в каком ином порядке или иным способом быть созданы Богом, чем они были созданы). Кант (и тут он тоже сходился с Лейбницем) очень не любил, когда его сближали со Спинозой\*. Он хотел считаться, и его считали христианским философом, как и Лейбница. Но, при всем своем благочестии, он никак не мог примириться с мыслью, что Бога можно и нужно поставить над истинами, что Бога можно искать и найти в нашем мире. Почему не мог? И почему, когда он говорил о «догматической дремоте», от которой он спасался в своих «Критиках», ему не пришло на ум спросить себя, не имеет ли его уверенность в автономности истины, равно как и его ненависть к «опыту», своим источником решительно ни на чем не основанный «догмат» о суверенности разума? И что этот догмат знаменует собой не дремоту, а глубокий, непробудный сон, может быть, даже смерть человеческого духа? Отдать себя в руки живого Бога — страшно, а покориться безличной необходимости, неведь каким способом внедрившейся в бытие, — не страшно, а радостно и успокоительно! И для чего было тогда Канту отмежевываться от Лейбница, а Лейбницу и Канту от Спинозы? И отчего, спрошу еще раз, историки философии, можно почти сказать, история философии до настоящего времени так бережно и заботливо охраняет тот рубеж, который Кант провел между собой и своими ближайшими предшественниками, между собой и философией средневековья и античной? Его «Критики» не поколебали основания, на котором покоилась испытующая мысль европейского человечества. Вечные истины и до Канта, и после него продолжают гореть над нами неподвижными звездами, и по ним ориентируются брошенные в бесконечные времена и пространства слабые смертные. Их неизменность дает им принуждающую силу, и еще больше — если верить Лейбницу, — чем принуждающую силу, дает им силу убеждать, располагать, привлекать к себе, все равно, что бы они нам ни сулили, чего бы они от нас ни требовали, в то время как истины опыта всегда раздражают нас, опять-таки независимо от того, что бы они нам ни приносили, как раздражает нас «высшее существо» (оно же *Deus ex machina*), даже когда оно мудро вкладывает в нас вечные истины о существующем и о несуществующем.

## II

Критическая философия не только не опровергла, но целиком приняла и растворила в себе основные идеи Спинозы. «Этика» и «Теолого-политический Трактат» в равной степени, хотя и *implicite*, живут и в мышлении немецкого идеализма; и у Лейбница необходимость, определяющая собой строй и порядок бытия — *ordo et connexio rerum*, — не принуждает, а убеждает нас, влечет, манит, радует и дает то высокое и последнее удовлетворение и успокоение духа, которое в философии всегда почиталось высшим благом. «*Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest et ea acquiescentia, quae ex ratione oritur maxima est quae dari potest*». (Согласие с самим собою дается разумом, и это согласие есть высшее довольство, какое может быть дано.)\* Правда, люди вообразили себе, и даже иные философы их в этом поддерживали, что человек в природе есть как бы государство в государстве: «*postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quae fiunt, propter ipsos fieri, id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissime aestimare, a quibus optime officiebantur*» (после того как люди убедили себя, что все, что делается, делается ради них же самих, они должны были в каждой вещи то признать самым важным, что для них самих наиболее полезно, и то ценить выше всего, что на них лучше всего воздействует.)\* Соответственно этому они *flent, ridunt, contempnunt vel quod plerumque fit, detestantur* (плачут, смеются, презирают или, как делает большинство, ненавидят)\*.

Во всем этом Спиноза видит основное заблуждение, можно было бы сказать даже, первородный грех человека, если бы Спиноза сам так тщательно не отгораживался от всего, что хотя внешним образом напоминает Библию. Первая великая заповедь мышления, отменяющая библейский запрет о плодах с дерева познания: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (не смеяться, не плакать, не ненавидеть, а понимать). Все тогда меняется в наших глазах. Созерцая жизнь *sub specie aeternitatis vel necessitatis* (под знаком вечности или необходимости), мы все, что нам встречается, приемлем с равным спокойствием и благожелательностью: «*quae tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas per quas eorum naturam intelligere conamur et Mens eorum vera contemplatione aequae gaudet, ac earum rerum cognitione, quae sensibus gratae sunt*» (что и неудобно, однако, необходимо

и имеет определенные причины, по которым мы пытаемся понять его природу, и Разум равно радуется при истинном созерцании его и при познании тех вещей, что приятны чувствам)\*.

Дух наш, созерцая необходимость всего происходящего в мире, испытывает высшую радость. Чем отличается это от кантовского утверждения, что наш разум жадно стремится ко всеобщим и необходимым суждениям? Или от заверения Лейбница, что вечные истины не принуждают только, а убеждают его? Или от знаменитой гегелевской формулы — все действительное разумно? И разве для Канта, Лейбница или Гегеля не так же несомненно, что притязания человека на особое, привилегированное положение в природе совершенно ни на чем не основаны и ничем оправданы быть не могут, кроме ссылки на «высшее существо», которого нигде нет и не было. Истинная философия начинается лишь тогда, когда мы, забывши о высших существах и подавив в себе, вырвав из себя с корнем все *ridere, lugere et detestari* и рождающееся из них бессмысленное, ни до кого не доходящее *flere* (плакать), научаемся видеть свое назначение и смысл своего существования в чистом, беспримесном *intelligere*. Правда, ни у Лейбница, ни у Канта мы не имеем «Теолого-политического Трактата», положившего начало тому, что теперь называется библейской критикой, но это отнюдь не свидетельствует о том, что они менее тщательно оберегали свое мышление от библейской заразы. Если собрать все, что Кант говорил по поводу *Schwärmerei* и *Aberglauben* (мечтательность и суеверие) или что Лейбниц писал на эти же темы, получится повторение «Теолого-политического Трактата». И наоборот: весь смысл «Теолого-политического Трактата» в том, чтоб вымести из нашего духовного багажа занесенные в него из Писания и ничем не оправданные мысли. *Non ridere, non lugere, neque detestari*, отменивши наложенный в Библии запрет на плоды с дерева познания, вместе с тем является и разумным ответом псалмопевцу на *ergo de profundis ad te, Domine, clamavi*. Псалмопевец мог взывать к Господу, но человек, *qui sola ratione ducitur* (который руководится только разумом), твердо знает, что взывать из пропасти к Богу бесполезно: взывания не приведут ни к чему. Если ты провалился в пропасть — старайся, как можешь, выбраться, но забудь о том, к чему, в течение столетий, приучила людей Библия, что будто бы где-то «на небесах» есть высшее и притом всемогущее существо, которого интересуется твоя

судьба и которое может и готово помочь тебе. Судьба твоя всецело зависит от условий, в которые тебя поставил случай. До известной степени к условиям этим можно примениться. Можно, скажем, добывая себе хлеб трудом или отнимая разбоем хлеб у других, продлить на некоторое время свое земное существование. Но только продлить — уйти же от смерти никому не дано. Ибо вечная истина — ее же не преиждешь — гласит: все, что имеет начало, имеет конец. Библейский человек не хотел мириться с этой мыслью, она его не убеждала, но это лишь свидетельствует о том, что он не *sola ratione ducitur*, что он целиком погряз в *Schwärmerei* и *Aberglauben*. Но человек просвещенный — Спиноза, Лейбниц, Кант — думает иначе. Вечные истины его не только принуждают, а убеждают, вдохновляют, окрыляют. «Под знаком вечности или необходимости», — как торжественно и возвышенно звучат эти слова в устах Спинозы! А его *amor erga rem aeternam* (любовь вечной вещи)! За них не жаль отдать и весь мир, созданный — правда, по недостоверным, точнее, ложным сведениям все той же Библии — Творцом для человека. А спинозовское *sentimus experimurque nos aeternos esse* (мы чувствуем и убеждаемся на опыте, что мы вечны) и венчающее его этику заявление *beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus* (блаженство не есть награда за добродетель, а сама добродетель) — разве не стоят они того, чтоб променять на них преходящие и изменчивые блага, сулимые нам жизнью?

Здесь мы касаемся того, что так резко отличает библейскую философию, библейскую мысль или, лучше сказать, библейское мышление от мышления умозрительного, представителями которого являются почти все значительные философы исторического прошлого человечества. Отвергнутое Спинозой — наиболее смелым и откровенным из них — *ridere, lugere et detestari*, с сопутствующим им *flere*\*, является тем измерением мышления, которое совершенно не существует или, точнее, совершенно атрофировалось в человеке, *qui sola ratione ducitur*. Можно еще сильнее выразиться: условием разумного мышления является готовность отвергнуть все связанные с *ridere, lugere et detestari* — и в особенности с *flere* — возможности. Библейское «добро зело» представляется нам фантастической выдумкой, как нам представляется фантастической выдумкой Бог, открывшийся пророку на Синае. Свои упования мы, знающие люди, связываем с автономной этикой, в ее похвалах мы видим свое спасение, в ее



хуле — вечную гибель. «По ту сторону» нудящих истин, «по ту сторону» добра и зла для духа, по-нашему, кончаются все интересы. В мире, управляемом «необходимостью», — назначение человека и единственная цель разумного существа есть исполнение долга: автономная этика венчает собой автономную закономерность бытия. В наиболее наглядном виде противоположность между умозрительной и библейской философией скажется, если мы противопоставим слова Сократа — «высшее благо для человека целые дни проводить в беседах о добродетели» (или Спинозовское *gaudere vera contemplatione* — радость истинного созерцания) — словам ап. Павла, что все, что не от веры, есть грех. Условием «высшего блага» Сократа (или *vera contemplatio* Спинозы) является готовность знающего человека отказаться от «благословения Божия», в силу которого мир и все, что есть в мире, предназначалось для него. Уже древние прозрели «вечную истину», что человек есть только одно из звеньев бесконечной, не имеющей ни начала, ни конца цепи явлений, и эта вечная истина, конечно, принудительная, пришедшая извне, уже тоже в древности обладала способностью не только подчинять себе философский ум, но и располагать к себе или, как выразился Лейбниц, убеждать. И вот тут возникает основной философский вопрос, который, к сожалению, не привлек к себе внимания философов: ни самого Лейбница, ни тех, которые до него и после него, *explicite* или *implicite*, считали, что вечные истины не только принуждают, но и убеждают. Вопрос о том, что в нашем отношении к истинам существенно: то ли, что они принуждают, или что они убеждают? *Иначе говоря: если принуждающая истина нас не убеждает, теряет ли она в силу этого свою истинность?* Разве не достаточно для истины обладать принудительной силой? Как говорит Аристотель о Пармениде и других великих философах древности: *ὅτι αὐτῆς ἀληθείας ἀναγκάζομενοι* — принуждаемые самой истиной\*. Правда, он при этом вздыхает, что *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι* (необходимость не слушает убеждений)\*, как будто вперед возражая Лейбницу, утверждавшему, что истина делает больше, чем принуждает, что она убеждает. Но Аристотель в конце концов подавил свой невольный вздох и стал прославлять принуждающую истину так, точно она и на самом деле не только принуждала, а убеждала. В новой же философии такие выражения, как лейбницевское «убеждает» и спинозовское *vera contemplatione gaudere*, являются как бы суррогатом *fere* и би-

блейского «Бог благословил», незаконно пронесенным в ту область объективного мышления, которая, казалось, с таким тщанием и раз навсегда была очищена от всякого рода Schwärmerei и Aberglauben, засоривших ее главным образом благодаря тысячелетнему соседству со Священным Писанием и его откровениями.

Но этого было недостаточно философии, точнее философам: они хотели, они продолжают хотеть думать и всячески стараются внушить, навязать людям, что их истины имеют дар не только их одних убеждать, а убеждают всех без исключения. Только такие истины признает разум, только их он ищет, только их называет знанием. Если бы Спинозе, Лейбницу или Канту предложили ограничить свою притязательность в том смысле, что истины суть истины лишь для тех, кого они убеждают, и перестают быть истинами для тех, кого они не убеждают, сохранили ли бы их истины для них самих свое прежнее обаяние? И согласились бы они по-прежнему их называть истинами?

Конкретный пример — только на конкретных примерах и может обнаружиться извечная противоположность эллинского и библейского мышления: псалмопевец взывает к Господу из глубины своего человеческого ничтожества, и все его мышление направляется, равно как и добываемые им истины определяются не тем, что дано, что есть, что можно «увидеть», хотя бы «умным зрением» (*oculi mentis*), а еще чем-то, чему и то, что дано, и то, что есть, при всей своей несомненной данности остаются подчиненными. Соответственно этому, непосредственные данные сознания не ограничивают задачи его исканий: факты, данное, опыт не являются для него последним критерием, отличающим истину от лжи. Факт для него есть что-то, что однажды возникло, имело начало, а, стало быть, если не должно, то может иметь конец. Мы знаем из истории, что две с половиной тысячи лет тому назад в Афинах отравили Сократа. *Homo qui sola ratione ducitur* пред этим «фактом» пасует: он его не только принуждает, но убеждает. И он не успокаивается до тех пор, пока разум ему не обеспечит, что никакая сила в мире этот факт не может уничтожить, т. е. пока он не усмотрит в нем элемент вечности или необходимости. Ему представляется, что, превратив даже то, что возникло однажды, в вечную истину, он достигает лучшего, о чем может мечтать смертный. Он приобретает знание, настоящее знание не того, что начинается и кончается, что изменяется и прехо-

дит, а знание того, что навеки неизменно: он возвышается до степени понимания мироздания «под знаком вечности или необходимости». Он взлетает в ту область, где обитает истина. И ему тогда уже все равно, что приносит с собой истина, — что отравили лучшего из людей или бешеную собаку. Главное, что открывается возможность созерцать вечную, неизменную, непоколебимую истину. Дух радуется вечности истины и совершенно равнодушен к ее содержанию. *Amor erga rem aeternam* наполняет блаженством человеческую душу, и созерцание вечности и необходимости всего, что происходит, есть высшее благо, к какому можно стремиться. Если бы кто сказал Спинозе, Лейбницу или Канту, что истине «Сократа отравили» положен срок и, рано или поздно, мы отвоюем себе право утверждать, что никто никогда Сократа не отравлял, что эта истина, как и все истины, находится во власти высшего существа, которое, в ответ на наши взывания, может ее отменить, они увидели бы в этом дерзновенное и кощунственное посягательство на священные права разума и вознегодовали бы, как негодовал сам Лейбниц, когда вспоминал о декартовской горе без долины. То, что на земле отравляют праведников, как собак, — не тревожит философов, ибо, по их мнению, это философии ничем не грозит. А вот допущение, что «высшее существо» может избавить нас от кошмара вечной истины об отравленном Сократе, — им представляется не только нелепым, но и возмутительным, и не только не удовлетворяет, не убеждает, но раздражает их до последней степени. Они, правда, предпочли бы, чтобы Сократа не отравляли, но раз его уже отравили, то нужно смириться и разве что придумать какую-нибудь теодицею, которая если не заставит нас совсем забыть, то по крайней мере ослабит впечатление от ужасов, наполняющих собой жизнь. Конечно, теодицея — лейбницевская или иная — опять принуждена будет опереться на какую-либо «вечную истину», которая в последнем счете сведется к спинозовской *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Скажут, что все сотворенное, уже в силу того, что оно сотворено, не может быть совершенным, а раз так, то мир, который был сотворен, должен быть только «лучшим из возможных миров», и мы не вправе ждать, что в нем не будет ничего дурного и даже очень дурного...

Почему сотворенное не может быть совершенным? Кто внушил, кто навязал эту мысль Лейбницу? На этот вопрос у Лейбница нет ответа, как нет ответа ни у одного

философа, каким образом истина факта превращается в истину вечную. И в этом отношении просвещенная философия нового времени ничем не отличается от философии «темного» средневековья. Вечные истины равно и принуждают, и убеждают всех мыслящих людей. Когда в средние века раздался голос Петра Дамиана, провозгласившего, что Бог может сделать однажды бывшее небывшим\*, он оказался голосом вопиющего в пустыне. Никто, даже и в средние века, как и в наше время, не решался допустить, что библейское «добро зело» соответствовало действительности, что сотворенный Богом мир не имел недостатков. Того больше: можно сказать, что философия средневековья, даже философия отцов церкви, философия людей, усвоивших себе эллинскую культуру, мыслила и хотела мыслить «под знаком вечности или необходимости». Когда Спиноза упоенно восклицает — *amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers, quod valde est desiderandum totisque viribus quaerendum* (любовь вечной и бесконечной вещи питает душу одной лишь радостью, она же свободна от всякой печали, чего надо сильно желать и к чему надо изо всех сил стремиться) — он лишь подводит итог тому, что он унаследовал от философствующего средневековья, вышколенного великими представителями эллинской мысли. Разница лишь в том, что Спиноза, чтоб проложить себе путь к «вечной и бесконечной вещи», счел своей обязанностью мыслителя честно отмежеваться от Писания, в то время как средневековье делало сверхъестественные усилия, чтоб сохранить за Библией тот авторитет, который ей присущ как боговдохновенной книге. Но, чем больше хлопотали об авторитете Библии, тем меньше считались с ее содержанием: авторитет ведь не требует в конце концов ничего, кроме почтения и почитания. Средневековая философия всегда повторяла, что философия есть только прислужница теологии, и всегда в своих рассуждениях ссылалась на библейские тексты. И все же такой компетентный историк, как Жильсон\*, принужден признаться, что средневековый философ, читая Писание, не мог не вспоминать слова Аристотеля о Гомере: «много лгут певцы». Он же приводит и слова Дунса Скота: «верую, Господи, тому, что говорит Твой великий пророк, но, если можно, сделай так, чтоб я знал»\*. Так говорил *doctor subtilis*, один из гениальнейших мыслителей средневековья. Когда он слышит: встань, возьми свой одр и иди, он отвечает: дайте мне

мои костыли, чтоб было на что опереться. А Дунс Скот ли не знал слов апостола: все, что не от веры, есть грех, и библейского сказания о падении первого человека, отрекшегося от веры ради знания? Но ему, как впоследствии Канту, и на ум не пришло искать в библейском сказании «критику чистого разума», критику знания, приносимого чистым разумом. Может ли быть, чтоб знание вело к «смерти умирать», а вера — к дереву жизни? Кто решится принять такую «критику»?<sup>1</sup> Разве истина, что знание над верой или что вера есть только несовершенное знание, не есть «вечная истина», та истина, к которой *par excellence* применимы слова Лейбница, что она не только принуждает, но и убеждает? Уже первый человек соблазнился ею: и с тех пор, как правильно утверждал Гегель\*, плоды с дерева познания стали источником философии на все будущие времена. Принуждающие истины знания покоряют и убеждают людей, свободная истина откровения, не имеющая и не ищущая «достаточного основания», их только раздражает, как их раздражает опыт. Вера, которая, по Писанию, спасает нас и освобождает от греха, по нашему разумению, ведет в область чистого произвола, где человеческому мышлению нет никакой возможности ориентироваться, не на что опереться. И даже если библейская «критика» была права, если познание, врезываясь в бытие, неминуемо приводит ко всем ужасам существования и к смерти, человек, вкусивший от запретных плодов, уже никогда не захочет и не в силах будет о них забыть. Таково происхождение спинозовской заповеди — *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Чтобы было «понимание», нужно отвернуться от всего, с чем связаны наши радости и печали, наши упования, надежды, отчаяния и т. д. Нужно отказаться от мира и того, что есть в мире. «Принуждаемый самой истиной», Спиноза вслед за античностью и средневековьем отворачивается от созданного Творцом мира: все, что в мире есть, он сводит к *divitiae, honores et libidines* (богатства, почести, чувственные наслаждения). Величайшим торжеством для него является прозрение его предшественников, что все, что есть в мире, преходит, все обречено на гибель: стоит ли дорожить таким миром? И не правы ли

<sup>1</sup> Достоевский на это решился. Но, хотя я уже неоднократно указывал на то, что «Записки из подполья» и «Сон смешного человека» впервые дали нам «критику разума», — все по-прежнему считают, что ее нужно искать у Канта\*.

были древние и средневековые философы, которые предпочли созданному Богом миру мир идеальный, созданный человеческим разумом, и в этом последнем полагали «величайшее благо для человека». *Amor erga rem aeternam* — единственное «добро зело», оправдывающее в глазах человека бытие.

И вот, с одной стороны, Сократ с его «знанием», оковавшийся в своем идеальном мире, — с другой стороны, сказание о грехопадении первого человека и апостол, истолковывающий это сказание в словах: «все, что не от веры, есть грех». Задача настоящей книги испытать притязания человеческого разума или умозрительной философии на истину. Знание не принимается как последняя цель человеческая, знание не оправдывает бытия, оно само должно получить от бытия свое оправдание. Человек хочет мыслить в тех категориях, в которых он живет, а не жить в тех категориях, в которых он приучился мыслить: древо познания не глушит более древа жизни\*.

Первая часть — *Παρμενίδης δεσμώτης* (скованный Парменид)\* — пытается показать, что великие философы в погоне за знанием утратили драгоценнейший дар Творца — свободу: Парменид был не свободным Парменидом, а скованным. Вторая часть, самая трудная, — «В фаларийском быке» — вскрывает неразрывную связь между знанием, как его понимала философия, и ужасом бытия. Имморалист Ницше прославляет безудержную жестокость и дает рыцарский обет вечной верности фатуму со всеми его неумолимостями, причем ликует и гордится еще своим смирением, забыв свое «по ту сторону добра и зла», свою «волю к власти» и все, что он говорил о падении Сократа: похвалы и угрозы морали его соблазнили. Даже кроткое христианство теряет свою кротость у Киркегарда и наполняется свирепостью, превращающей его в античный рок, — с того момента, когда «факт» облекается державным правом направлять собой волю человека и Творца. В третьей части — *Concupiscentia invincibilis* (непобедимое вожделение) — повествуется о безуспешности попыток средневековья примирить библейскую, откровенную истину с истиной эллинской. Четвертая часть — «О втором измерении мышления» — исходит из положения, что истины разума, быть может, и принуждают нас, но далеко не всегда убеждают и что соответственно этому *ridere, lugere et detestari* и рождающееся из них *flere* не только не находят свое разрешение в *intelligere* и не отступают пред ним, но в тех случаях, когда они достигают

должного напряжения, вступают с ним в последнюю и отчаянную борьбу и порой его опрокидывают и уничтожают. Философия есть не любопытствующая оглядка, не *Besinnung*, а великая борьба\*.

И все четыре части книги проникнуты и одушевлены одной задачей: стряхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева. «Всеобщность и необходимость», к которым так жадно стремились и которыми так упивались философы, будят в нас величайшее подозрение: сквозь них просвечивает грозное «смертию умрешь»\* библейской критики разума. Страх пред фантастическим больше не держит нас в своей власти. И «высшее существо», переделанное умозрением в *Deus ex machina*, знаменует собой не конец философии, а то, что одно может дать смысл и содержание человеческому существованию, а стало быть, привести и к *истинной философии*. Говоря словами Паскаля: Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Якова, а не Бог философов\*. Бог философов — будет ли он началом материальным или идеальным — несет с собой торжество принуждения, грубой силы. Оттого умозрение всегда так упорно отстаивало всеобщность и необходимость своих истин. Истина никого не минует, от истины никто не спасется: это, только это и соблазняло философов. Лейбницевское «убеждают» было только лицемерной личиной, прикрывавшей собой заветное «принуждают». В Писании сказано: «будет тебе по твоей вере»\*. Отважился ли бы когда-нибудь Лейбниц или какой хотите философ сказать: «будет тебе по твоей истине»? Такой истины Афины не выносили. Она не принуждает, совсем не принуждает, она никогда не добьется одобрения этики. Может ли человеческий разум прельститься ею?

Но Иерусалим только такой истины и держался. Принуждающие истины, даже истины, ищущие одобрения и боящиеся хулы автономной этики, те вечные истины, которые, по Лейбницу, вошли в сознание Бога, не справившись с Его волей, не только не убеждают Иерусалим, для него они — мерзость запустения. В «пределах разума» поэтому можно создать науку, высокую мораль, даже религию, но чтобы обрести Бога, нужно вырваться из чар разума с его физическими и моральными принуждениями и пойти к иному источнику. В Писании он называется загадочным словом, «верой», тем измерением мышления, при котором истина радостно и безболезненно отдается в вечное и бесконтрольное распоряжение Творца: да

будет воля Твоя. Воля Того, Кто в свой черед безбоязненно и властно возвращает верующему утраченную им силу; «все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите» (Марк XI, 24). Для падшего человека здесь начинается навсегда опороченная разумом область чудесного, фантастического, сказочного. И точно, разве не фантастично пророчество 53-й гл. Исаии: «Господь возложил на Него грех всех нас»\*, — и то, что в Новом Завете рассказано об исполнении этого пророчества? Лютер с великолепным дерзновением и несравненной силой говорит об этом в своем комментарии к посл. ап. Павла к Галатам: «omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, fur, sacrilegus, homicida, adulter etc. — quo nullus major unquam in mundo fuerit» (все пророки видели в духе, что Христос будет величайшим разбойником, прелюбодеем, вором, нечестивцем, богохульником — больше которого никогда никто в мире не был)\*. И еще более наглядными, библейскими «голыми» словами выразил он ту же мысль в другом месте того же комментария: «Deus miserit unogenitum filium suum in mundum, ac conjecerit in eum omnia omnium peccata, dicens: Tu sis Petrus, ille negator, Paulus, ille persecutor, blasphemus et violentus, David, ille adulter, peccator ille, qui comedit pomum in paradiso, latro ille in cruce, in summa tu sis persona, qui fecerit omnium hominum peccata» (Бог послал Своего Единородного Сына в мир и возложил на Него все грехи, говоря: Ты — Петр, тот, который отрекся, Ты — Павел, насильник и богохульник, Ты — Давид, прелюбодей, Ты — грешник, съевший яблоко в раю, Ты — разбойник на кресте, Ты тот, кто совершил грехи всех людей)\*. Можем ли мы «понять», можем ли мы вместить то, что возвещено в Писании пророками и апостолами? Согласятся ли когда-нибудь Афины пропустить в мир такие «истины»? История человечества, вернее, все ужасы истории человечества, по слову Всевышнего, «отменяются», перестают существовать, превращаются в призраки и миражи: Петр не отрекался, Давид поразил Голиафа, но не прелюбодействовал, разбойник не убивал, Адам не вкусил от запретных плодов, Сократа никто никогда не отравлял. «Факт», «данное», «действительность» не господствуют над нами, не определяют нашей судьбы ни в настоящем, ни в будущем, ни в прошлом. Бывшее становится небывшим, человек возвращается к состоянию невинности и той божественной свободе, свободе к добру, пред которой меркнет и гаснет наша свобода выбора между добром и злом или,



точнее, пред которой наша свобода обнаруживается как жалкое и позорное рабство. Первородный грех, т. е. знание о том, что то, что есть, есть по необходимости, с корнем вырывается из бытия. Вера, одна глядящая на Творца и Творцом вдохновляемая вера, излучает из себя последние, решающие истины о существующем и несуществующем. Действительность преобразуется. Небеса поют хвалу Господу. Пророки и апостолы в самозабвении восклицают: смерть, где твое жало, ад, где твоя победа!\* Они же согласно обещают: не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его\*.

Огромность, несравненная чудесность и вместе с тем ни с чем не сообразная парадоксальность, точнее, чудовищная нелепость библейского откровения выходит за пределы всякой человеческой постижимости и допускаемых возможностей. Но для Бога нет невозможного. Бог, говоря словами Киркегарда, заимствованными им из Писания, знает, что нет ничего невозможного. И в конце концов падший человек, несмотря на спинозовские запреты, только об обетованном ему οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν (не будет для вас ничего невозможного, \* ст. 38) и тоскует, только об этом и взывает к Творцу.

И тут берет начало религиозная философия. Религиозная философия не есть разыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия, не есть *öglädka* (*Besinnung*), не есть тоже постижение различия между добром и злом, обманно сулящее успокоение измученному человечеству. Религиозная философия есть рождающееся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха пред ничем не ограниченной волей Творца, страха, внушенного искусителем нашему праотцу и переданного нам всем. Иначе говоря, она есть великая и последняя борьба за первозданную свободу и скрытое в свободе божественное «добро зело», расцепившееся после падения на наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло. Наш разум, повторю, опорочил в наших глазах веру: он «распознал» в ней незаконное притязание человека подчинить своим желаниям истину и отнял у нас драгоценнейший дар неба, державное право участвовать в творческом *fiat* (да будет), втолковав и расплющив наше мышление в плоскости окаменевшего *est* (есть).

Поэтому «высшее благо» Сократа, порожденное знанием о том, что то, что есть, есть по необходимости, уже

не пленяет и не чарует нас. Оно обнаруживается как плод с запретного дерева или, говоря языком Лютера, как *bel-lua, qua non occisa, homo non potest vivere* (чудовище, не убив которого, человек не может жить)\*. Восстанавливается древняя онтическая критика разума: *non potest homo vivere* — оно же библейское «смертию умрешь» — обличает вечные истины, вошедшие в сознание Творца, вернее, творения, не испросивши их согласия. Мудрость человеческая есть безумие пред Господом, и мудрейший из людей был, как это согласно прозрели столь непохожие друг на друга Ницше и Киркегард, величайшим грешником. Все, что не от веры, есть грех.

Философия же, не дерзающая подняться над автономным знанием и автономной этикой, философия, безвольно и беспомощно склоняющаяся пред открываемыми разумом материальными и идеальными данностями и отдающая им на поток и разграбление «единое на потребу», не приводит человека к истине, а навеки от истины уводит.

Первая часть  
ОБ ИСТОЧНИКАХ  
МЕТАФИЗИЧЕСКИХ  
ИСТИН

(скованный Парменид)

Καὶ δοκεῖ ἀνάγκη ἀμετάπειστον  
τι εἶναι ὀρθῶς.

Необходимость не слышит убеж-  
дений.

*Arist. Met. 1015a 30*



Мы живем, окруженные бесконечным множеством тайн. Но как ни загадочны окружающие бытие тайны — самое загадочное и тревожное, что тайна вообще существует, что мы как бы окончательно и навсегда отрезаны от истоков и начал жизни. Из всего, чему мы являемся свидетелями на земле, это явно самое нелепое и бессмысленное, самое страшное, почти противоестественное, неотразимо наводящее на мысль, что либо в самом мироздании не все благополучно, либо наши подходы к истине и предъявляемые к ней требования поражены в самом корне каким-то пороком. Как бы мы ни определяли истину, мы никогда не можем отречься от декартовских *clare et distincte* (ясность и отчетливость). А тут вечная тайна, вечная непроницаемость, словно еще до сотворения мира кто-то раз навсегда решил закрыть доступ человеку к тому, что для него нужнее и важнее всего. То, что мы считаем истиной, что мы добываем нашим мышлением, оказывается в каком-то смысле несоизмеримым не только с внешним миром, в который нас окунули с рождения, но и с нашими собственными внутренними переживаниями. У нас есть науки, если угодно, даже наука, которая растет и развивается не по дням, а по часам. Мы знаем очень много, и наше знание есть знание ясное и отчетливое. Наука с законной гордостью оглядывается на свои огромные завоевания и имеет все права рассчитывать, что ее победоносного шествия никто не в силах остановить. В огромном значении наук никто не сомневается и сомневаться не может. Воскресни теперь Аристотель и его ученик Александр Македонский, им бы показалось, что они попали в страну не людей, а богов: Аристотелю не хватило бы и десяти жизней, чтоб освоиться с накопившимися на земле после его смерти знаниями, а Александру, пожалуй, удалось бы полностью осуществить свою мечту о завоевании мира. *Clare et distincte* оправдали все возлагавшиеся на них надежды...

Но «туман» первозданной тайны не рассеялся. Скорее, еще более сгустился. Платону вряд ли бы понадобилось

хоть одно слово изменить в своей притче о пещере. Его тоска, его тревога, его «предчувствия» не нашли бы себе ответа в нашем знании. Мир «в свете» наших «положительных» наук остался бы для него, как и был, мрачным и страшным подземельем, а мы связанными по рукам и по ногам узниками, и ему пришлось бы вновь делать нечеловеческие усилия, чтоб словно в битве (ῥοττєρ ἐν μάχη) прорваться сквозь истины, создаваемые теми науками, которые «грезят о сущем, но которые наяву его видеть не могут» (ὄνειρώττουσι μєν πєρὶ τὸ ὄν, ὕπєρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν)\*. Короче, Аристотель благословил бы наше знание, Платон предал бы его проклятию. И, наоборот, наше время с распростертыми объятиями приняло бы Аристотеля и самым решительным образом отгородилось бы от Платона.

Но спросят: что значат, какая сила и власть дана благословениям и проклятиям людей, если даже эти люди были бы исполинами вроде Платона и Аристотеля? Станет ли истина истиннее от того, что ее благословил Аристотель, или превратится в ложь потому, что ее предал проклятию Платон? Разве дано людям судить истины, решать судьбы истин? Ведь наоборот: истины судят людей и решают их судьбы, а не люди распоряжаются истинами. Люди, великие и малые, рождаются и умирают, появляются и исчезают, истины же пребывают. Когда никто еще не начинал «мыслить» и «искать», истины, которые впоследствии открылись людям, уже существовали. И когда люди исчезнут совсем с лица земли или потеряют способность мыслить, истины от этого не убудут. Аристотель из этого исходил в своих философских изысканиях. Он говорит, что Парменид был **п р и н у ж д е н** (ἀναγκασόμενοι) — следовать за явлениями. В другой раз, когда речь у него идет о том же Пармениде и других великих греческих философах, он пишет: ὕπ' αὐτῆς τῆς ἀλητείας ἀναγκασόμενοι (Met. 984 b 1)\*, что значит **п р и н у ж д а е м ы е** самой истиной. Аристотель твердо знал: истине дана власть нудить, принуждать людей — всякого человека, безразлично, будет то великий Парменид или великий Александр, будет то неизвестный раб Парменида или ничтожный конюх Александра. Почему истине дана власть над Парменидом и Александром, а не Пармениду и Александру над истиной, такого вопроса Аристотель не ставит. Если бы же ему такой вопрос задать, он бы его не услышал и заявил бы, что это вопрос бессмысленный, явно нелепый, что такое можно сказать,

но нельзя думать. И не то чтоб он был бесчувственным, ко всему равнодушным существом, которому все равно. Или даже чтоб он мог сказать про себя, как Гамлет: «Я голубь мужеством, во мне нет желчи, и мне обида не горька». Аристотелю горька обида. В другом месте той же «Метафизики» он говорит, что пред необходимостью больно склоняться: «все насильно (навязанное) называется необходимым (τό ὄαρ βίαιον ἀνάγκαιον λέγεται) и потому обидно, как и говорит Эвен\*: всякое испытанное принуждение больно и обидно. И принуждение есть необходимость — оттого и у Софокла: «но сила (непреоборимая) принуждает меня так поступить» (Met. 1015 a 30). Аристотель, мы видим, испытывает боль и обиду пред лицом непреодолимой необходимости. Но он твердо знает, как он тут же прибавляет, что ἡ ἀνάγκη ἀπεισιτόν τι εἶναι, т. е. что необходимость не слышит убеждений. А раз не слышит убеждений и непреоборима, стало быть, ей нужно покориться, обидно это или не обидно, больно или не больно: покориться и впредь отказаться от бесполезной борьбы: ἀνάγκη στήναι\*. Откуда пришло это ἀνάγκη στήναι, это, стало быть, «нужно остановиться»? Вопрос первостепенной важности, в нем, если хотите, альфа и омега философии. Необходимость не поддается убеждениям, она их даже не слышит. Обида вопиет к небу, если больше не к кому взывать. Конечно, в иных случаях, даже очень часто, почти всегда, обида повзывает и умолкает: люди забывают и огорчения и тяжелые потери. Но бывают обиды незабываемые. Пусть отсохнет моя рука, пусть прилипнет мой язык к гортани, если я забуду тебя, Иерусалим\*, — все уже два тысячелетия повторяем за псалмопевцем его заклинание. Разве псалмопевец не «знал», что необходимость не слышит ни убеждений, ни клятв, что она ничего не слышит и ничего не боится и что его голос будет, должен быть голосом вопиющего в пустыне? Знал, конечно, — так же хорошо знал, как и Аристотель. Но, по-видимому, у него было еще что-то, кроме знания. По-видимому, когда человек чувствует так тяжко обиду, как это чувствует псалмопевец, его мышление совершенно неожиданно претерпевает в самом своем существе какие-то непонятные и таинственные изменения. Он не может забыть Иерусалима, но забывает о власти необходимости, о непреоборимости этого неизвестно кем, когда и зачем так страшно вооруженного врага и, ничего вперед не загадывая и не рассчитывая, вступает с ним в страшный и последний бой. В этом, надо

думать, смысл платиновских слов: ἄγων μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται<sup>1</sup>.

То же значение имеет и платоновское: πάντα γὰρ τολμητέον τί εἰ ἐπιχειρήσμεν ἀναίσχυντεῖν<sup>2</sup>, только тогда человек решается вступить в борьбу с всемогущей Ανάγκη (Необходимостью), когда в нем просыпается готовность к беспредельному, ни пред чем не останавливающемуся дерзанию. Такое беспредельное дерзание не может быть ничем оправдано, оно есть крайнее выражение бесстыдства. Загляните в этику Аристотеля, и вы в этом легко убедитесь. Все добродетели расположены у него в средней полосе бытия, и все, что переходит за пределы «середины», свидетельствует о порочности и пороках. Ανάγκη στῆναι (нужно остановиться) так же господствует в его этике, как и в его метафизике. Последнее его слово — благословение необходимости и прославление духа, необходимости покорившегося.

Не только добро, но и истина ищет коленопреклоненного человека. Кто читал хотя бы прославленную двенадцатую книгу (особенно последние главы) «Метафизики» и девятую и десятую книги его «Никомаховой этики», тот знает, как благоговейно молился Аристотель на необходимость, которая не слушает убеждений и которую он не был в силах преодолеть\*. В Платоне его больше всего раздражала (а, может быть, и тревожила) та смелость или, лучше сказать его собственными словами, «то дерзновение и бесстыдство», которые ему внушили мысль, что поклоняющиеся необходимости только грезят о действительно существующем, а видеть его наяву им не дано\*. Слова Платона казались Аристотелю надуманными, фантастическими, умышленно вызывающими. Но как заставить замолчать Платона? Как принудить его не только в видимом, эмпирическом бытии покоряться необходимости, но и в мыслях воздавать ей тот почет, на который она имеет, по убеждению Аристотеля, все права? Необходимость — есть необходимость не для спящих, а для бодрствующих. И бодрствующие, которые видят необходимость, видят истинное сущее, а Платон, с его дерзновениями и бесстыдствами, нас от истинного сущего отводит и направляет нас в область фантастического, призрачного, иллюзорного и потому ложного. Нужно ни перед чем не

<sup>1</sup> Великая и последняя борьба уготована человеческим душам\*.

<sup>2</sup> Если должно на все дерзать, не попытаться ли нам быть бесстыдными\*.



останавливаться, чтобы с корнем вырвать из человечества те «свободолюбивые» стремления, которые получили свое выражение в творениях Платона. Ανάγκη (Необходимость) непреборима. Сама истина, по сущности своей и природе, есть п р и н у ж д а ю щ а я истина, и в покорности принуждающей истине — источник всех человеческих добродетелей. Ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασόμενοι (принуждаемые самой истиной) делали свое дело Парменид, Гераклит, Анаксагор. Так быть должно, так всегда было, так всегда будет. Не великий Парменид повелевает над истиной, а Истина владычествует над Парменидом. И отказать в повиновении принуждающей, нудящей истине невозможно. Того более: нельзя даже не благословлять ее, к чему бы она нас ни нудила. В том высшая мудрость — человеческая и божественная, — и задача философии в том, чтобы приучить людей радостно покоряться ничему не слышащей, ко всему безразличной Необходимости.

## II

Остановимся и спросим: зачем понадобилось принуждающей истине человеческое благословение? Отчего так хлопочет Аристотель о том, чтобы добыть для своей Ανάγκη (Необходимости) человеческое благословение? Разве она и без благословения не проживет? И если необходимость не слышит убеждений, то разве славословие ей слышней? Никакого сомнения, что славословие так же мало доходит до принуждающей истины, как мольбы и проклятия. Камни пустыни никогда не гремели «аминь» в ответ на вдохновенные проповеди святых. Но это и не нужно. Нужно, чтоб «святой» на молчание камней — Необходимость ведь так же ко всему равнодушна, как и камни, — исторгал из своей груди восторженные осанны.

Напомню опять хотя бы названные главы из «Метафизики» и «Этики» Аристотеля — первосвященника видимой и невидимой церкви «мыслящих» людей. От нас требуется, чтобы мы не только склонились, но и преклонились перед Необходимостью: в этом всегда состояла и сейчас состоит основная задача философии. Философу недостаточно признать силу и фактическую власть того или иного порядка вещей. Он знает и б о и т с я (начало всякого знания есть страх), что фактическая сила, т. е. сила, которая выразилась только в том, что она однажды покорила себе человека, всегда может смениться другой си-

лой, которая станет действовать в ином направлении. Даже и ученому, не желающему философствовать, в последнем счете «факты» не нужны: факты ничего сами по себе не дают и ничего нам не говорят. Настоящего эмпиризма среди людей науки никогда не было, как не было и настоящего материализма. Какой ученый станет изучать факты ради фактов? Кто станет присматриваться вот к этой, повисшей на телеграфной проволоке или остановившейся на оконном стекле после дождя, капле воды? Таких капель миллиарды, и они сами по себе никогда ученых не занимали и занимать не могут. Ученому нужно знать, что такое дождевая капля вообще или вода вообще, и если он разлагает в своей лаборатории на составные элементы зачерпнутую им из ручья воду, то не за тем, чтобы изучить и узнать то, что находится сейчас в его руках и пред его глазами, а чтобы получить право судить обо всякой воде, которую ему придется увидеть или не придется увидеть, которой никто никогда не видел и не увидит, даже о той, которая была на земле, когда в мире не было ни одного живого существа, обладающего сознанием, и даже вообще ни одного живого существа. Человек науки, знает ли он это или не знает (большею частью, конечно, не знает), хочет ли он того или не хочет (обыкновенно — не хочет), не может <не> быть реалистом в средневековом смысле этого слова. Отличается же он от философа только тем, что философу приходится еще объяснять и оправдывать практикуемый наукой реализм. Вообще же говоря, так как «эмпиризм» есть только неудачная попытка философского оправдания научных, т. е. реалистических, методов разыскания истины, то его задача фактически всегда сводилась к разрушению тех принципов, на которых он сам держится. Приходится выбирать: хочешь быть эмпириком, нужно бросить надежду отыскать прочное обоснование научному познанию; хочешь иметь прочно обоснованную науку, нужно отдать ее во власть идеи необходимости, да еще признать эту власть изначальной, первоизданной, никогда не возникавшей и потому не подлежащей уничтожению, т. е. наделять ее преимуществами и качествами, которые обыкновенно люди присваивают Верховному Существу. Это, как мы видели, и сделал Аристотель, который, стало быть, заслужил того, чтоб его возвести в сан папы или первосвященника всех живущих на свете научно мыслящих людей.

Кант, по-видимому, нисколько не преувеличивал заслуги Юма, когда он писал в своих «Prolegomena», что за

все время существования философии ни разу не была открыта истина, по своему значению равная тому, что открылось Юму\*. Юм — вдруг точно скорлупа упала с его глаз — увидел, что устанавливаемая людьми «необходимая» связь между явлениями есть только связь действительная, фактическая, что «необходимости» в мире нет и что те, кто о необходимости говорят, только *ὄνειρώττουσι περὶ τὸ ὄν* (грезят о существующем), которого наяву видеть им не дано. Юм был слишком уравновешенным — и притом больше всего на свете дорожившим своей уравновешенностью — человеком, чтобы оценить и использовать сделанное им великое открытие. Если угодно, это можно сказать обо всех людях, у которых спадала с глаз скорлупа и которые сподоблялись видеть что-либо необычное: солнце истины ослепляет своим светом обитателей царства теней. Юм вернул необходимости почти все ее прежние державные права, а Кант, который со свойственной ему утонченностью гениального мыслителя и под восьмидесятью перинами испытывал неловкость от этого лежавшего под ним для всех незаметного «почти», решился на свой коперниканский подвиг, чтоб вновь направить наше мышление на тот верный, царственный путь (*königlicher und sicherer Weg*), по которому от века шла математика...\*

Юм пробудил Канта от догматической дремоты своим неожиданным открытием. Но разве людям дано бодрствовать на земле? И разве *φύσις ἀύπνως* (недремлющая природа), говоря словами Плотина (Епп. II, 5, 3), есть естественное состояние человека? С другой стороны, «разве грезить во сне или наяву не значит принимать то, что похоже (на действительность), не за похожее (на действительность), а за ту действительность, на которую оно похоже?»<sup>1</sup> Необходимость похожа как две капли воды на то, что действительно существует, — но она не есть действительно существующее, она лишь для того, кто грезит, представляется действительно существующей. Незаметное «почти» Юма могло бы оказать огромную услугу мыслящему и ищущему человечеству, если бы оно сохранилось в том виде, в каком оно впервые предстало пред шотландским философом. Но Юм сам испугался открывшегося ему и поспешил навалить на него все, что было под руками, чтобы только оно не мозолило глаз. Канту же и того показалось недостаточным, и он вывел юмов-

<sup>1</sup> Платон. Госуд. 476 С.

ское «почти» за пределы синтетических суждений a priori, в «умопостигаемую», т. е. совсем недоступную, ни с чем с нами не связанную и ни для чего нам не нужную область того, что он называл Ding an sich. Толчок, данный Канту Юмом, разбудил великого кенигсбергского философа от сна. Но Кант понял свою миссию и свое назначение в том смысле, что нужно во что бы то ни стало обещать и себя и других от возможности повторения внезапных и грубых толчков, так нарушающих покой нашего сонного бдения, и создал свою «критическую философию». Вместе с юмовским «почти» и метафизика была выведена за ограду синтетических суждений a priori, к которым после Канта перешли все права старой Ανάγκη (Необходимости) и которые вот уже полтора столетия обеспечивают европейскому человечеству спокойный сон и веру в себя\*.

Для Аристотеля, по-видимому, самой невыносимой и жуткой мыслью была мысль о том, что наша земная жизнь не есть последняя, окончательная, истинно действительная жизнь и что от нее возможно, хотя бы в некоторой степени, такое же пробуждение, как то, которое мы переживаем, переходя от сна к бдению. Когда он преследовал платоновские «идеи», он, по-видимому, больше всего хлопотал о том, чтобы освободиться от этого — на его оценку — совершенно кошмарного допущения. И его тревога была, в известном смысле, вполне законной, так же как законной была тревога Канта, когда Юм своим «почти» так бесцеремонно стал расталкивать его от догматической дремоты. Платоновское *ὄνειρώττουσι* (грезят) подкапывается под самые основы человеческого мышления. Нет ничего невозможного, все что угодно может произойти из всего что угодно, и даже самый закон противоречия, который Аристотель хотел считать *βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν* (незыблемейшим из начал)\*, начинает колебаться, открывая испуганному человеческому духу царство ничем не сдерживаемого произвола, грозящего поглотить и самый мир, и ищущую постигнуть этот мир мысль. И *εἶναι* и *νοεῖν* (бытие и мышление) превращаются в призраки. Как мог Платон решиться говорить о своей пещере, как мог он ее выдумать? Как мог Юм дерзнуть оспаривать права Необходимости? И не обязано ли человечество вечной благодарностью Аристотелю и Канту за то, что он строгой критикой и исполненными негодованием окриками положил конец фантастическим устремлениям своего учителя, а второй учением о синте-

тических суждениях а priori ввел наше мышление в его естественную колею?

Двух ответов быть не может. Аристотель есть не только основатель положительной науки — но и положительной философии. Средние века недаром видели в нем единственного вожатого по жизненному лабиринту и не решались даже раскрывать без него (а может быть, и не для него написанные) книги Ветхого и Нового Завета. И новая философия двигалась и продолжает двигаться по проложенным им путям. О Канте нужно сказать то же: он справился с беспокойным духом сомнения, заставив его преклонить свою непокорную голову пред ангельским ликом всеобщности и необходимости.

Необходимость получила оправдание, хотя оно ей ни на что не нужно было. Святые от науки, как и рядовые ученые, славословят Необходимость, хотя она равнодушна и к хуле и к похвалам. Сомневаться в ее царственных правах могут либо дурные, либо безумные люди. Но стала ли она от человеческой защиты крепче и сильнее? Или, быть может, нужно иначе спросить: не в том ли ее сила, что люди взяли ее под свою защиту и окружили ее неприступной стеной, сложенной из выкованных веками заклинательных слов?

### III

Сенеке, хотя он и не был оригинальным философом, иногда, как известно, хорошо удавалось схватывать и передавать чужие мысли. Все, о чем у нас шла речь в предыдущих главах, он формулировал в немногих, но ставших очень знаменитыми, словах: *ipse omnium conditor et restor... semper paret, semel jussit* (сам основатель и зиждитель мира — всегда повинуетя и лишь раз повелел)\*. Так думал не Сенека, так думали древние, так думаем все мы. Один раз только Бог повелел, потом и Он сам и все люди за ним уже не повелевают, а повинуются. Приказал он давно, бесконечно давно, так что и сам забыл о том, когда и при каких обстоятельствах произошло такое ни с чем не сообразное и потому противоестественное событие, и, пожалуй, даже за бесконечно долгое время пассивного, подчиненного существования совсем и приказывать разучился и может, как и мы, простые смертные, только повиноваться. Или иначе. Однажды проявленная им воля к действию исчерпала навсегда его творческую энергию, и теперь он обречен, наравне с созданным им миром и

всем, что в мире находится, только осуществлять предписания, хотя и свои собственные, но уже навеки нерушимые. Или еще иначе: сам творец мира оказался во власти им же самим созданной *Ανάγκη* (Необходимости), которая, нисколько не ища того и не желая, стала владычицей вселенной.

Повторяю: формулировка Сенеки принадлежит, бесспорно, ему самому — но мысль, в ней выраженная, — не его мысль: так думали, так продолжают думать все образованные люди всех стран. Почему так думают? Был кто свидетелем, как создавался мир, или творец мира открыл эту истину кому-либо из людей? Никого при сотворении мира не было, никто тоже не может похвалиться исключительно близостью к творцу. Мысль, выраженная Сенекой, прельстила людей именно тем, что таинственный и непостижимый момент *jubere*<sup>1</sup> отодвинут в бесконечное прошлое и признан неповторимым (*se mel jussit*), а для постоянных надобностей избрано *parere*<sup>2</sup>, которое кажется понятным, естественным, нормальным уделом не только для твари, для сотворенного, но и для самого творца. И ведь Сенека прав: в *parere* все понятно, ясно, открыто и, стало быть, естественно. В *jubere* же все загадочно, произвольно и, стало быть, фантастично, вечно непостижимо и таинственно. Если бы можно было, Сенека и те, у которых Сенека выучился «мыслить», предпочли бы о таинственном *jubere* и не вспоминать. Никто никогда ничего не приказывал, все всегда только повиновалось, ибо никогда не было ничего сверхъестественного и тайного — в самые отдаленные времена, как и в наше время, — а всегда было только естественное и явное. И задача философии, значит, в том, чтоб всеми доступными ей способами укреплять и поддерживать необходимость. Но какие способы ей доступны? Изменить что-либо в природе необходимости, прибавить или усилить ее в ее бытии — смертным не дано. Остается только одно: убеждать людей, доводами или заклинаниями, что, с одной стороны, необходимость всемогуща и борьба с ней ни к чему привести не может, а с другой стороны, что необходимость божественного происхождения (для этого и припасено *se mel jussit*) и что отказывать ей в повиновении — нечестиво и безнравственно. Тот же Сенека неисчерпаем в прославлении Бога, который разучился по-

<sup>1</sup> Повелевать.

<sup>2</sup> Повиноваться.

велевать, и людей, которые изъявляют беспредельную покорность. «Non pareo Deo, sed assentior; ex animo illum, non quia necessem est, sequor»: Я не повинуюсь Богу, я приемлю Его, я следую за Ним от всей души, а не потому, что необходимо\*. Или еще, в знаменитом переводе слов стоика Клеанфа, которым еще Цицерон восторгался: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* — судьба согласных с нею водит, не согласных тащит\* и т. д., — можно было бы привести десятки страниц из Сенеки или Цицерона с такого рода размышлениями...

Скажут, что и Сенека и Клеанф, на которого Сенека опирается, суть выразители идей стоической школы, что мы не вправе, говоря об Аристотеле, ссылаться на стоиков, односторонность которых была уже отмечена древними. Но я думаю, что ближе к истине был Дильтей, который откровенно признавался, что новое время восприняло древнюю философию от Цицерона и Сенеки и их глазами глядело на древних\*. И еще правильнее: односторонность стоиков и даже грубая прямолинейность циников иной раз больше разъясняет нам сущность античного (и нашего) мышления, чем творения Платона и Аристотеля. К стоикам относятся со снисходительным пренебрежением. Но нельзя себе даже отдаленно представить, во что превратилась бы европейская мысль, если бы рассеянные стоиками в мире идеи не взошли бы столь пышным цветом. Стоики были только порой слишком откровенными — а многие идеи находят себе признание лишь при том непременно условии и лишь потому, что они умеют не показывать свое настоящее лицо и даже готовы, когда нужно, отречься от себя и предать самих себя. Хам, оглянувшийся открыто на наготу своего отца, был пригвожден историей к позорному столбу. А сколько людей оглядывалось, и никому на ум не приходило обличать их. Оглядка, рефлексия, *Besinnung*, считается самым почтенным делом: вся гегелевская философия, его опосредствование непосредственного, есть только оглядка. Скажут, что его «нагота отца» не занимала. Я отвечу, что он оглядывался на такие наготы, которые еще преступнее разглядывать, чем наготу отца. Но Гегель знал, о чем можно говорить и что нужно замалчивать. Стоикам это «знание» было чуждо, и еще в большей мере циникам. Вся «вина» циников была только в том, что они «безусловно» доверяли своему человеческому, оглядывающемуся разуму. Другие, почти все, особенно философы, повинны в том же — кто из людей не доверяет разуму? Но другие уме-

ли держать про себя многое из того, что они получили за свое безусловное доверие к разуму, и их прославляли как мудрецов, а циников называли собаками. Третьего сына Ноева и циников и, отчасти, стойков укоряют не в том, что они оглядывались и видели «нагую» истину: это дозволяется и даже поощряется. Не прощают им только, что они называли вещи собственными именами, говорили про оглядку, что она есть оглядка, про наготу, что она есть нагота. Блаженны оглядывающиеся, но молчащие, блаженны видящие, но скрывающие. Почему так? Никто не умеет ответить. Видно, ко всякому человеку, как к Сократу, приставлен демон, в решительные минуты властно от него требующий таких суждений и действий, смысл которых для него непонятен и навсегда скрыт. Но если такой демон существует в природе и если даже самые бесстрашные люди не смеют отказать ему в повиновении, то как не полюбопытствовать, откуда, из каких миров пришло к нам это загадочное существо? Но спрашивать никому неохота. Знают, что есть кто-то (а может быть, и что-то: вперед неизвестно, как о демоне говорить полагается, как о ком-то или о чем-то), кому дано или кто присвоил себе право предъявлять к людям ничем не мотивированные требования, — и этим вполне удовлетворяется. Демон предписывает, люди слушаются. И все рады, что нашлась, наконец, власть вяжущая и решающая, освобождающая от «свободы воли», что можно, даже должно, необходимо остановиться — ἀνάγκη στήναι.

Опять скажут, что я преступил границу: начал говорить от имени «всех», а кончил словами прославленного философа. Ведь ἀνάγκη στήναι (необходимо остановиться) я сам только что приводил как слова Аристотеля. Но, видно, обыватель не так далек от философа: где-то, в каких-то началах или концах, на каких-то глубинах или поверхностях обыватель с философом встречаются. Сенека, который провозгласил свое *parere semper, jussit semel* (всегда повинуется, приказал лишь раз) как последнее, отысканное им у философов слово мудрости, только перифразировал Аристотеля. Аристотель, как и обыватель, знать ничего не хочет о *jubere*, ему нужно только повиноваться (*parere*), чтобы, повинаясь, исполнить то, что он, что все считают «назначением человека». Ему все равно, откуда исходят повеления, тем более что, как Сенека нам откровенно признался, источник *jubere* уже навсегда иссяк. Больше в мире никто уже повелевать не будет, все всегда будут повиноваться: великие и малые, праведники



и грешники, смертные и боги. Ἀλήθεια (истина) не делает различия, она равно принуждает всех: великого Парменида, как и любого поденщика. Παρμενίδης ἀναγκασόμενος (Парменид принуждаемый) и поденщик принуждаемый. И даже боги во власти необходимости: ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται, — и боги не борются с необходимостью<sup>1</sup>... Допытываться о том, откуда у Ἀνάγκη (Необходимости) эта власть принуждать всех и всякого, — нельзя. Нельзя даже спросить, какова природа этой Ἀνάγκη и зачем понадобилось ей нудить живые существа. Она не только не ответит, но и не услышит обращаемых к ней вопросов. И еще меньше способна она поддаться увещаниям, убеждениям. Аристотель, сам Аристотель, который, как никто другой, умел оглядываться и всматриваться в то, что за ним и перед ним, Аристотель сказал нам, что Ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι. В какую бы область философского мышления мы ни пришли — всюду мы наталкиваемся на эту слепую, глухую и немую Ἀνάγκη. И мы убеждены, что только там начинается философия, где открывается царство «строгой» необходимости. Наше мышление, в последнем своем определении, есть не что иное, как разыскание этой «строгой» необходимости. Того более — недаром еще Парменид утверждал τὸ αὐτὸ ἐστὶν εἶναι καὶ νοεῖν (одно и то же — мышление и бытие)\*, наше мышление есть необходимо развивающееся сознание необходимости всего, что составляет содержание бытия. Откуда пошла необходимость: из бытия, чтобы попасть в мышление, или из мышления, чтобы попасть в бытие, мы не знаем. Мы такого вопроса и не ставим, инстинктивно, по-видимому, чувствуя, что гносеологию, заведующую всем νοεῖν (мышлением), и онтологию, заведующую всем εἶναι (бытием), такой вопрос не только не сблизит и не примирит, но отдалит и навсегда поссорит. Никто не хочет принимать на себя ответственность за то, к чему такая, хотя древняя и всеми признанная идея, как идея Ἀνάγκη, может привести. Мышление предпочло бы считать Ἀνάγκη за порождение бытия, бытие, по своей природе более беспокойное, того и гляди, откажется от Ἀνάγκη и объявит ее детищем чистого мышления. Бытие, должно быть, вопреки Пармениду, все-таки не есть то же, что мышление. Но, с другой стороны, бытие, по крайней мере, в пределах философских систем, не умело найти для себя помимо мышления достаточного и адекватно-

<sup>1</sup> Платон. Протагор 345 Д.

го выражения. Хотя оно далеко не всегда покорствуется 'Ανάγκη, но до философии его попытки борьбы не доходят. Мы говорили, что философия всегда была и хотела быть рефлексией, *Besinnung*, оглядкой. Теперь нужно прибавить, что оглядка, по самой своей сущности, исключает возможность и даже мысль о борьбе. Оглядка парализует человека. Кто оглядывается, кто оглянулся, тот должен увидеть то, что уже есть, т. е. голову Медузы, а кто увидит голову Медузы, неизбежно, как это было известно уже древним, превращается в камень. И его мышление, мышление камня, будет, конечно, соответствовать его каменному бытию.

Спиноза был не прав, когда уверял, что, если бы камень обладал сознанием, он бы думал, что падает на землю свободно. Если бы камень наделили сознанием, сохранив за ним его каменную природу (очевидно, такое возможно — авторитет трезвого Спинозы является тому достаточной порукой), он бы, конечно, ни на минуту не усомнился в том, что необходимость есть всемирный принцип, на котором покоится все бытие: все — не только действительное, но и возможное бытие. Ибо разве идея необходимости не есть наиболее адекватное выражение окаменелости? И разве и мышление, и бытие одаренного сознанием камня не исчерпывалось бы полностью тем содержанием, которое мы находим в идее необходимости?

Теперь дальше. Философия, мы видели, была, есть и хочет быть оглядкой. Оглядка же вовсе не сводится к простому поворачиванию головы. Когда третий сын Ноя оглянулся — он из Хама превратился в хама. Когда циники оглянулись — они превратились в собак. А бывает и еще хуже: оглянувшись, увидишь голову Медузы и обратишься в камень. Я знаю, что философы плохо верят в возможность таких чудесных превращений и не любят, когда о таком говорят. Но оттого-то я и вспомнил о сократовском демоне. Если у Сократа был «предрассудок», если Сократ был суеверным, если Сократ искал защиты от «света» своего разума в фантастическом и бежал от прозрачности ясного и отчетливого мира понятий, им самим созданного, к своему демону, то не вправе ли мы, не обязаны ли мы хоть раз в жизни, хоть на мгновение усомниться не в своем существовании (в этом сомневаться сейчас нет надобности, может, тоже не было надобности и для Декарта), а в том, что наше мышление, то, что мы привыкли считать за единственно возможное мышление,

точно приводит нас к источнику последних истин? Сказать себе, что мыслить — это не значит глядеть назад, как мы приучены думать, а глядеть вперед. Что даже вовсе и глядеть не надо, а, закрыв глаза, идти куда придется, ни о чем не загадывая, никого не спрашивая, ни о чем не тревожась, не тревожась даже о том, что, при вашем движении, вы не приспособились к тем «законам», большим и малым, в соблюдении которых люди и вы сами видели условия возможности истин и открываемых истинами реальностей. Вообще забыть о страхах, опасениях, тревогах...

Скажут, человеку это не дано. Но тогда вспомним еще раз о божественном Платоне, великом ученике великого учителя, и его завет: πάντα γάρ τοῦμῆτέον, *нужно дерзать на все*. Нужно попытаться пойти против самой Ἀνάγκη, попытаться вызволить из власти мертвой, ко всему безразличной силы живого и чувствующего Парменида. «Необходимости» — все равно, Пармениду — не все равно, наоборот, для него необычайно, неслыханно важно, чтоб одно было, а другого не было, чтобы, например, цикута зависела от Сократа, а не Сократ от цикуты. Или, чтоб было нагляднее, скажем так: в 399 году до Р. Х. приговоренный своими согражданами к смерти престарелый Сократ принял из рук тюремщика чашу с цикутой, и в этот же момент цикута, по воле Сократа, превратилась в укрепляющий напиток. И это не выдумка, не фантазия — а действительность, «то, что было». Выдумка же и фантазия то, что рассказывается о смерти Сократа в учебниках истории. Так же как выдумка и то, чему нас учил Аристотель, — будто бы ἀνάγκη ἀμετάπειστον τὴ εἶναι, что необходимость не слушает убеждений. Ἀνάγκη (Необходимость) и слушает, и слышит убеждения, и не может противиться Сократу, не может вообще противиться человеку, который постиг тайну ее власти и имеет достаточно дерзновения, чтобы не оглядываться на нее, а ей приказывать, говорить с нею ὡς πρὸς ἐξουσίαν ἔχων, как власть имеющий\*.

Аристотель, конечно, не удостоил бы вниманием такое размышление. И Сенека с Клеанфом прошли бы мимо него как их совершенно не касающегося. Но Эпиктета, может быть потому что он был более чутким, а может быть потому что он был менее светским человеком, оно приводило в бешенство: ведь тут делается попытка выйти за пределы закона противоречия. Это казалось ему смертным грехом (как и Аристотелю, конечно), и он считал,

что тут он вправе дать волю своему гневу. Хотел бы я, говорит он, быть рабом человека, не признающего закона противоречия. Он бы велел мне подать себе вина — я дал бы ему уксуса или еще чего псхуже. Он бы возмутился, стал кричать, что я ему даю не то, чего он просил. А я бы ему сказал: ты ведь не признаешь закона противоречия, — стало быть, что вино, что уксус, что какая угодно гадость — все одно и то же. И необходимости ты не признаешь, стало быть, никто тебя не в силах принудить воспринимать уксус как что-то плохое, а вино как хорошее. Пей уксус, как вино, и будь доволен. Или так: хозяин велит побрить себя. Я отхватываю ему бритвою ухо или нос. Опять-начнутся крики — но я повторил бы ему свои рассуждения. И все бы делал в таком роде, пока не принудил бы хозяина признать истину, что необходимость непреоборима и закон противоречия всевластен\*.

Мы видим, что Эпиктет повторяет Аристотеля, точнее, дает комментарий к словам Аристотеля. Причем, как это почти всегда бывает со стоиками, комментируя, он обнажает то, что у Аристотеля умышленно оставлялось в тени, и таким образом выдает тайну философского обоснования аристотелевских истин. И закон противоречия, и 'Ανάγκη, и сама истина с прописным или с малым «и» — все держится только угрозами: обрезаются уши и носы, выкалываются глаза и т. д. Пред лицом такого принуждения все живые существа — и люди, и дьяволы, и ангелы, и даже боги — равны. Эпиктет говорит о каком-то воображаемом хозяине, но он скажет вам то же и о Гераклите, и о Пармениде, и о Сократе, и о самом Боге...

#### IV

Παρμενίδης ἀνάγκαζόμενος, Σοκράτης ἀνάγκαζόμενος, (Парменид принуждаемый, Сократ принуждаемый) — Аристотелю кажется, нет — не кажется, он считает самоочевидностью и уверен, что вместе с ним все считают самоочевидностью, что истине дана власть нудить великого Парменида, великого Сократа — кого угодно. И что (это самое главное) совершенно бессмысленно спрашивать, кто наделил истину такой неслыханной властью, и еще бессмысленнее с этой властью бороться. Откуда пришло к нему это убеждение? Из опыта? Но опыт, Аристотель это знал от Платона, никогда не бывает ис-

точником «вечных» истин. Истины опыта так же ограничены и условны, как и сам опыт.

Ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι (необходимость не слушает убеждений) — эта истина имеет своим источником не опыт, а что-то иное. Но даже самая обыкновенная опытная истина — то, что называется констатированием факта, не хочет быть условной и ограниченной истиной: истина факта добывается, и с успехом, тоже звания или сана вечной истины. Я приводил пример: в 399 году до Р.Х. в Афинах отравили Сократа. Это — истина опыта, констатирование факта. Но она в этом звании оставаться не хочет. «Что Сократ выпил чашу с ядом, это то, что, правда, один раз только было в действительности, но историческая истина, что это так было, останется для всех времен и независимо от того, забудут ли ее когда-нибудь или не забудут», читаем мы в книге одного очень известного современного философа\*. Никто уже никогда не вправе будет сказать: нет, это не так, этого не было — Сократа не отравили. И все равно, о чем идет речь: о том, что отравили Сократа или отравили бешеную собаку. Вечная истина, как и Ἀνάγκη, от которой она родилась, не слушает и не слышит убеждений, и так же, как ничего не слушает и не слышит, она и различать ничего не умеет: для нее все равно — что отравили Сократа, что отравили собаку. К тому и другому событию она автоматически приставляет печать вечности и этим навсегда парализует волю исследователя. Раз вмешалась Ἀνάγκη, человек уже не смеет недоумевать, возмущаться, возражать, бороться. Сказать, к примеру, что ведь не собаку отравили, а Сократа, лучшего из людей, мудрейшего из людей, праведника. И что если в суждении «отравили собаку» еще можно согласиться признать истину, которая, хоть она повествует о том, что было один раз, есть все же вечная истина, то к суждению «отравили Сократа» уже никак нельзя добровольно согласиться приставить печать вечности. И того достаточно, если она продержалась в течение какого-нибудь исторического периода. Она уж и то слишком долго зажила на свете — скоро ей 2500 исполнится. Обещать же ей бессмертие, вневременное существование, которое не может уничтожить никакое забвение, — кто взял на себя дерзновенное право раздавать такие обещания? И почему философ, которому известно, что все, что имеет начало, должно иметь и конец, забывает эту «вечную» истину и жалуется бесконечное бытие истине, которой до 399 года не было и которая родилась только в 399 году? Аристо-

тель таких вопросов не ставит. Для него истина дороже Платона, дороже Сократа, дороже всего на свете. Платон, Сократ имели начало своего бытия и должны иметь также и конец бытия. А истина, даже та, которая имела начало, конца иметь не будет никогда, как и истина, которая начала не имела. И, если вы попытаетесь возражать Аристотелю или убеждать его, все будет напрасно: он вас не услышит, как не услышит и сама Ἀνάγκη. И Аристотель (не τίς, а τί) ἀμετάπειστόν τι εἶναι не слышит: не может или не хочет, а то не может и не хочет слушать убеждений. Он так долго жил в обществе «истин», что усвоил себе их природу, сам стал как истина и видит смысл своего бытия, всякого бытия в ἀναγκάζειν и ἀναγκά-ζεσθαι (принуждать и быть принужденным). И, если кто откажет ему в повиновении, он, как нам рассказал честный Эпиктет, обрежет ему уши, нос, заставит пить уксус или даже, если все это не поможет, поднесет ему чашу с цикутой, которая, как мы знаем, справилась окончательно и навсегда (вечная истина!) с самим Сократом. Пусть кто угодно говорит что угодно: Аристотель не уступит своего ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι (необходимость не слушает убеждений). И опирается он, повторю еще раз, не на опыт: опыт ведь вечных истин не дает, он дает только эмпирические, временные и преходящие истины: у Аристотеля есть иной источник истин...

В 399 году отравили Сократа. После Сократа остался жить его ученик Платон, и Платон ἀναγκάζομενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (принуждаемый самой истиной) не мог не говорить, не мог не думать, что Сократа отравили. Он писал об этом и в «Критонѣ», в «Федоне», и в других своих диалогах, и под всем, что он писал, слышался и слышится только один вопрос: точно ли в мире есть такая власть, которой дано окончательно и навсегда принудить нас согласиться с тем, что в 399 году отравили Сократа? Для Аристотеля такой вопрос, как явно бессмысленный, не существовал. Он был уверен, что истина «Сократа отравили», как и истина «собаку отравили» равно защищены против всяких человеческих и божеских возражений. Цикута не различает между Сократом и собакой, и мы, ἀναγκάζομενος ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, ἀναγκάζομενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (принуждаемые следовать за явлениями, принуждаемые самой истиной), обязаны в наших посредственных или непосредственных суждениях не делать никакой разницы между Сокра-

том и собакой, даже между Сократом и бешеной собакой.

Платон это знал не хуже, чем Аристотель, и он, мы помним, писал: ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται — и боги не борются с необходимостью. И все же до конца жизни боролся с необходимостью. Отсюда и пошел его дуализм, за который его всегда упрекали, отсюда и противоречия, так огорчающие его друзей и так радующие его противников, отсюда и его, столь раздражавшие Аристотеля, парадоксы. Платон не довольствовался тем источником истины, который утолял пытливість его великого ученика. Он знает, что «творца и отца всего разыскать трудно, а разысканного всем показать невозможно (εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν)»\*, — тем не менее всеми силами стремится преодолеть и трудности и самую невозможность. Иной раз кажется, что только трудности его привлекают, что его философский гений пробуждается к своей настоящей деятельности лишь пред лицом невозможного. Πάντα γὰρ τοῦμῆτέον — на все нужно дерзать, и тем больше нужно дерзать, чем меньше вероятности, на глаз обыкновенного человека, чего-нибудь добиться. Нет никакой надежды вырвать Сократа из власти вечной истины, для которой что Сократ, что бешеная собака — все равно, навеки его поглотившей. Стало быть, философия и философы ни о чем больше думать не должны, как о том, чтобы отбить Сократа. Если нельзя иначе, нужно спуститься в ад, как спускался Орфей за Эвридикой, надо идти к богам, как пошел когда-то Пигмалион, которого управляющая естественным ходом событий глухая Ἀνάγκη (Необходимость) не умела услышать и желание которого оживить сделанную им самим статую казалось и продолжает казаться последовательному мышлению пределом безумия и нравственной распущенности. Но на суде богов, которые, в противоположность Ἀνάγκη и умеют и хотят слушать убеждения, невозможное и безумное становится осуществимым и разумным. Бог и мыслит и разговаривает совсем не так, как Необходимость. «Все, что соединено, — говорит Бог, — может быть развязано, но только дурной может хотеть разъединить то, что хорошо соединено и что держится как следует. Поэтому, вообще говоря, вы, как порожденные, не охранены от разложения и не бессмертны, но вы не подвергнетесь разложению и не испытаете смертной судьбы, так как вы по моей воле (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) получите крепость более прочную, чем та, с которой вы родились».\*

Не только Аристотель, но никто — даже самый страстный почитатель платоновской философии — не может читать без досады и раздражения эти слова. Что это за «моя воля», которой присваивается право и власть изменять направление естественного течения событий? Мы «понимаем» Ἀνάγκη (Необходимость) и тоже «понимаем», что ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι (почему мы «понимаем» и кто такие эти понимающие мы — таких вопросов и ставить не хотят), но τῆς ἐμῆς βουλήσεως (по моей воле) — вся духовная природа мыслящего человека, вся его душа (вообще говоря, души нет — но для такого случая найдется) возмущается дерзостью и бесстыдством такого рода притязаний. Τῆς ἐμῆς βουλήσεως — ведь есть не что иное, как Deus ex machina, а о Deus ex machina мы все судим, не можем не судить, как Кант, что в «определении источника и действительности нашего познания Deus ex machina является самым нелепым из всего, что можно выбрать»\*, или, как еще более выразительно в другом случае говорит тот же Кант: «zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze (a priori) weislich gelegt hatte, heisst alle Philosophie zu Grunde richten»\*.

Почему Ἀνάγκη, которая не слушает и не слышит убеждений, кажется «нам» разумным допущением, а Deus ex machina или ein höheres Wesen, который слушает и слышит, кажется нам такой нелепостью? Правда, ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι (необходимость не слушает убеждений): что она положила, то навеки так и лежать останется, так что нельзя не согласиться с Кантом, что тут речь идет о прочности нашего познания, за которую глухота, слепота и неспособность поддаваться убеждению Ἀνάγκη являются надежнейшей порукой, в то время как Deus ex machina открывает путь и защищает собой какой угодно каприз (jeder Grille... Vorschub gibt\*) и, стало быть, грозит уничтожить самую возможность познания.

Но ведь задача Канта была не в том, чтоб возвеличить и отстоять во что бы то ни стало знание. Он затеял «критику» чистого разума, значит, он должен был, прежде чем говорить о чем бы то ни было, поставить вопрос: точно ли наше знание и то, что обычно именуется философией, есть нечто столь ценное, что его нужно защищать, каких бы жертв это ни стоило? Может быть, наоборот: раз знание так тесно связано с идеей Ἀνάγκη и при допущении



Deus ex machina (Höheres Wesen) становится невозможным, то не лучше ли нам от знания отказаться и искать покровительства у того «каприза», который так пугал Канта? Не есть ли готовность отказаться от знания единственный способ или хоть бы первый шаг к тому, чтоб отвязаться от ненавистной 'Αυδύκη, которая, как мы помним, заставляла порой тяжело вздыхать самого Аристотеля, которая не боится и богов обижать? То, что Кант, а за Кантом все мы называем нелепейшим допущением, сулит нам возможность освободить и смертных и бессмертных от власти темной и беспощадной силы, Бог вещь каким чудом овладевшей миром и покорившей себе все, что есть в мире живого? Может быть, Deus ex machina положит конец ненавистному рагеге и вернет людям творческое iubere, от которого и богам пришлось отречься в какой-то таинственный и страшный момент отдаленного прошлого? Может быть, вместе с 'Αυδύκη падет власть и других узурпаторов, которым мы, приученные к рагеге, рабски и безвольно вручаем свою судьбу. Закон противоречия и закон тождества ведь тоже, никого не спрашивая, вошли в мир и стали в нем хозяйничать. Когда мы утверждаем, что звук тяжел, эти законы вмешиваются и накладывают свое veto: мы такого не разрешаем, стало быть, этого нет. Но когда кто скажет: Сократа отравили, оба закона бездействуют и даже дают такому суждению свое благословение, превращая его, как мы помним, из временного в вечное. Не скрывается ли, однако, где-нибудь в глубинах бытия такая «действительность», при которой природа законов противоречия и тождества совершенно радикально менялась бы, так чтобы уже не они повелевали, а человек повиновался, а чтобы они повиновались приказаниям человека, т. е. оставались бы спокойными, когда звуки отяжелевают, и становились бы на дыбы, когда казнят праведников? Так чтобы суждение «звук тяжел» не казалось бы бессмысленным, а суждение «Сократа отравили» оказывалось бы внутренне противоречивым, а потому никогда в действительности не осуществлявшимся? Если такое возможно, если возможно, что 'Αυδύκη, не желающая слушать убеждений, склоняется пред «Grille», («капризом») человека, если законы противоречия и тождества перестают быть законами и превращаются в исполнительные органы, если возможно невозможное — то чего стоят «вечные истины», накопленные

«мыслящим» человечеством? Спросят, как узнать, возможна или невозможна такая действительность. То-то и есть: как узнать! *Раз станем спрашивать*, наверное нам скажут — да и сказали уже, — что такая действительность невозможна, что Ἀνύγκη, закон тождества, закон противоречия и другие законы хозяйничали, хозяйничают и всегда будут хозяйничать по-своему и в нашем мире, и во всех когда-либо существовавших мирах, что тяжелых звуков не было и не будет, а праведников казнили и казнить будут и что даже власти богов положены пределы, их же не преjdeши.

*Но если мы никого спрашивать не станем?* Способны мы проявить такую решимость, так осуществить свободу воли, которой нас прельщали философы? Или лучше: *хотим мы такой свободы?* Такой свободы, чтоб и законы тождества и противоречия, и сама Ἀνύγκη у нас на посылках были? Похоже, что не очень хотим, что даже и самому Богу мы побоимся вручить такую свободу.

## V

Аристотель и Эпиктет покорились Необходимости и «примирились» с ней. Платон не мирился с Необходимостью — хотя не хуже Аристотеля или Эпиктета понимал все опасности, грозящие человеку, который отказался бы подчиниться ее власти. Он ведь «видел», как и все видели, что в 399 году отравили Сократа. И тем не менее, вернее, именно потому, что он это видел, что он принужден был (ἀναγκάζόμενος) видеть такое «своими глазами», впервые и зародилось в нем то глубокое, неистребимое и столь непонятное людям подозрение: да точно ли «свои глаза» являются источником последних, метафизических истин? В «Пире» он пишет: «духовный глаз становится зорким, когда телесные глаза начинают терять свою остроту» (219А). Нужно думать, что Платон, когда эта мысль впервые пришла ему в голову, и сам ужаснулся ей и, прежде чем решился высказать ее вслух, не раз подбадривал себя своим πάντα ὑάρ τοῦμῆτέον (на все должно дерзать). И точно, если это правда, если есть двоякого рода глаза, то кто решит, какими глазами видим мы истину, какими ложь? При всем желании и сами мы не будем иметь возможность ответить на этот вопрос. Равно «допустимо», что истина открыта телесному глазу, как и то, что

она открывается глазу духовному. Или еще даже так: физические глаза отличают истину от лжи — Эпиктет мог принудить человека отличать уксус от вина, бритье от порезов и т. д., но над духовными глазами Эпиктету власти не дано и Аристотелю тоже не дано. Ведь оба они опирались на Ἀνάγκη, оба и сами были ἀναγκάζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (принуждаемы самой истиной), и других хотели и умели ἀναγκάζειν (принуждать)... Но все это было хорошо до тех пор, пока те, к которым они обращались, были существа с телесными глазами. Таких можно принудить угрозами, над такими властна Ἀνάγκη. Но тот, кто телесные глаза потерял, у кого на место телесного зрения появилась ἡ τῆς διανοίας ὄψις (зрение духовное), над ними разве властна Ἀνάγκη? Не происходит ли тут то чудо превращения, о котором у нас шла речь выше: уже не Парменид принуждается, а Парменид принуждает, закон противоречия не повелевает, а покоряется, уксус становится вином, бритва не смеет ранить и т. д. — и весь запас аристотелевских и эпиктетовских <у>гроз, как соль, переставшая быть соленой, теряет свой смысл и значение? Думаю, что не может быть двух мнений: ἡ τῆς διανοίας ὄψις (духовное зрение) у Платона есть не что иное, как отчаянная попытка вырваться из власти Ἀνάγκη, которая уже в то время и вплоть до наших дней являлась опорой человеческого мышления. Лучшим комментарием к приведенной выписке из «Пира» могут служить слова Плотина (Епп. VI, 7, 41): «дар мышления, — говорит он, — дан существам божественным, правда, но не лучшим, как бы глаз к их природной слепоте. Но зачем было бы глазу глядеть на сущее, если бы он сам был светом? А раз кому нужен глаз, стало быть, он, сам будучи темным, ищет света?» Ἡ τῆς διανοίας ὄψις (духовное зрение) не есть уже зрение в собственном смысле слова, т. е. пассивное усмотрение и приятие заранее готовой или уготовленной истины, принудительно извне навязываемой, как навязывается истина у Аристотеля или Эпиктета. *То, что этим последним кажется существенным моментом истины — власть всех принуждать, — оказывается только случайностью, акциденцией:* меняются условия существования и принудительность становится сперва ненужной, обременительной, невыносимой, а потом и искажающей самую природу истины. По крайней мере истины мета-

физической, о которой у нас идет здесь речь. Истина телесного глаза держится силой, угрозами — иногда приманками. Ослушников она заставляет пить уксус, она им обрезывает носы, уши, выкалывает глаза и т. д. Других средств добиться признания она не знает. Отнимите у такой истины способы устрашения, которыми она располагает, — кто пойдет за ней? Кто по своей охоте признает, что Сократа отравили? Кто станет торжествовать, видя, как «явления» погоняют великого Парменида, словно он был бы не Парменидом, а мулом или лошадь? Все, что есть в живом человеке человеческого, безудержно требует, чтоб к Сократу никто прикасаться не смел и чтоб явления не тащили за собой куда им вздумается великого Парменида, а послушно и доверчиво шли туда, куда их Парменид поведет. Одаренный сознанием спинозовский камень, надо думать, одобрил бы ныне существующее или, точнее, видимое телесному глазу *ordo et connexio rerum*, но живой человек никогда на это не пойдет. И если все же многие искренно стремились укрепить такой порядок вещей *in saeculo saeculorum*\*, то отсюда нужно сделать отнюдь не тот вывод, который обычно делается, т. е. что телесным глазом можно увидеть последнюю истину и что 'Ανάγκη дана чудесная власть и сверхъестественная сила превращать временное в вечное, а вывод совсем иной, может, на первый взгляд, «парадоксальный» и потому совершенно неприемлемый для нашего *ignava ratio*\*, но все же единственно, нужно полагать, правильный: «*non pari conditione omnes creantur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praecordinatur*»\*. Или, если вам теология и Кальвин не по вкусу, можно то же формулировать словами Спинозы: большинство людей только похожи на людей, на самом же деле — это не люди, а одаренные сознанием камни. И то, что мы обычно называем «законами мышления», — суть законы мышления одаренных сознанием камней. И еще: по-видимому, каждый из нас много раз в течение своей короткой жизни превращается в одаренный сознанием камень, и именно тогда превращается, когда он оглядывается, спрашивает, когда он начинает «мыслить». Платон это мучительно чувствовал и всеми силами своей души стремился превозмочь одолевавшую его окаменелость. Разве можно ждать, что место ослабевающего и разлагающего телесного глаза займет какой-то

другой, духовный глаз, который откроет нам другой мир, а не тот, который мы все, всегда и повсюду видим, видели и будем видеть? Для Аристотеля тут начинается область вечно фантастического, от которого он защищал и себя, и других своей логикой и своей метафизикой, и своей этикой, своим категорическим ἀνάγκη στήναι (нужно остановиться). Но Платона «фантастическое» вдохновляло. Для него телесный взгляд так тесно связан с идеей ἀναγκάζειν и ἀναγκάζεσθαι (принуждать и быть принуждаемым), с идеей, что отравленный Сократ есть вечная истина в том мире, где истина добывается телесными глазами, что ему уже казалось недостаточным ослабить наше физическое зрение и вообще физическое существование. Пока мы физически существуем, мы во власти необходимости. Нас могут подвергнуть пытке и принудить к какому угодно признанию: опять напомним — ибо сколько ни напоминать, все мало, — как расправлялся благородный Эпиктет со всеми не хотевшими идти за ним, как он выкалывал им глаза, обрезывал уши и т. д. и как принуждал Аристотель к своим истинам великого Парменида. Можно ли оставаться в таком мире, где истина, т. е. то, что есть, по нашим представлениям, высшего и лучшего, желанного на земле, пытается людей и превращает их в одаренные сознанием камни? Нужно бежать, как можно скорей бежать из этого мира, бежать без оглядки, не спрашивая, куда бежать, и не загадывая о том, что ждет тебя впереди. Нужно выжечь, вырвать, вытравить из себя все, что есть в тебе тяжелого, каменящего, пригибающего, притягивающего тебя к видимому миру, если хочешь спастись от страшной опасности (damnatio aeterna). Не только телесный глаз, вся та телесность, через которую доходят до нас «принуждающие» истины, должна быть совлечена с человека, так чтобы и в самом деле укус стал как вино и на месте выколотого глаза выросал новый глаз. Но как сделать это? Кто может это сделать? Ответ Платона: это дело философии. Но философии, которая уже не есть наука и даже не знание, а есть, как он говорит в «Федоне», μελέτε θανάτου, упражнение в смерти, философии, которая может дать человеку вместо естественного глаза глаз сверхъестественный, т. е. *не такой, который видит то, что есть, а такой, при котором то, что он видит τῆς ἐμῆς βουλήσεως (по его воле), становится тем, что есть.*

Аристотель не услышал платоновского μελέτη θανάτου (упражнение в смерти), хотя эта «мысль» — можно такое назвать мыслью? — в «Федоне» развивается и проходит через диалог со всей настойчивостью, к которой Платон был способен. Он говорит, что все истинно отдававшиеся философии ничего другого не делали — только готовились к смерти и умиранию (ἀποθνήσκειν καὶ τεθνήσκειν). Правда, он тут же прибавляет, что философы это обыкновенно от всех скрывали. Но выходит, что и скрывать-то было незачем. Платон не скрыл, провозгласил во всеуслышание свое μελέτη θανάτου (упражнение в смерти), но тайна никому не открылась. Как до, так и после Платона все убеждены, что у смерти не приходится искать откровения и истины, что смерть есть конец и откровениям и истинам. С Платоном не спорят, ему не возражают, но о μελέτη θανάτου (упражнение в смерти) почти никто не говорит. Исключение представляет Спиноза, который, как и Платон, не боялся πάντα τοῦτων (дерзать на все), не боялся тоже подходить к окраинам бытия. Он, как бы отвечая Платону, заявляет: «homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est» (Eth. IV, LXVII); т. е. свободный человек менее всего думает о смерти, и его мудрость есть размышление не о смерти, а о жизни. Это, собственно говоря, должен был уже сказать Аристотель: ведь только так можно отвязаться от Платона с его духовным оком и упражнениями в смерти. Нет глаз, кроме телесных глаз, и даже oculi mentis Спинозы — есть, в каком-то смысле, высшая степень, высшее развитие глаз телесных или даже, если хотите, телесные глаза par excellence. Oculi mentis ведь приводят к tertium genus cognitionis, к тому роду познания, в котором Ἀνάγκη обнаруживается во всем своем всемогуществе и мрачном великолепии. Sub specie necessitatis преобразуется волей Спинозы в sub specie aeternitatis, т. е. необходимость становится идеалом, равно как и действительностью. Она приходит от разума, который Спиноза, забывший свой обет обо всем говорить так, как математики говорят о плоскостях и линиях, называет donum maximum et lucem divinam\* и которому он воздвигает алтарь как единственному достойному поклонения богу — «quam aram parabit sibi qui maiestatem rationis laedit?»\* И только от разума можно получить то «единое

на потребу», им же, как учили все мудрецы всех стран мира, будет жив человек, которого мы видим и который существует, и боги, которых никто никогда не видел ни телесными, ни духовными глазами. «Acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest et ea sola acquiescentia, quae ex Ratione oritur, summa est, quae potest dari» (Eth. IV, LII)\*.

Спиноза не любил Аристотеля, может быть, потому, что недостаточно знал его, но скорее потому, что он и у Аристотеля находил слишком ясные следы «мифологического» мышления, от которого он хотел считать себя совершенно свободным. Он стремился создать не *philosophiam optimam*, но *philosophiam veram*. Он уверял всех и себя, что человеку лучшее вовсе и не нужно, что с него достаточно иметь «истинное». Но Спиноза вышел вдвойне неправым. Аристотель, как мы видели, верил в царственные права истины и никогда не пытался в своих философских и научных изысканиях протестовать против того подчиненного и зависимого положения, на которое мы обречены условиями нашего существования. Он говорил, правда, о целях мироздания, о том, что природа ничего не делает напрасно и т. п. Но это был только методологический прием, прием разыскания истины, как и его *primum movens immobile* был тоже не живым, одушевленным богом, обитавшим на Олимпе или ином, хотя и далеко от нас, но реальном месте вселенной, а только действующей силой, определяющей собой возникновение и смену всеми наблюдаемых явлений внешнего мира. Для него *summum bonum* людей ограничивалось возможным, а возможное у него разыскивал разум. А что он это *summum bonum* нашел в нашем мире, так ведь и Спиноза, в этом смысле, не далеко от него ушел. *Acquiescentia in se ipso quae ex Ratione oritur* мало чем отличается от аристотелевского идеала мудрости, его *νοῦσις νοῦσεως*. Так что, скорее, Спинозу, который столь смело и вызывающе утверждал, что его задача — отыскать *philosophiam veram* и что он о нуждах людей и их запросах нимало не печется, ибо люди для него те же перпендикуляры и треугольники и ничем не заслужили, чтоб к ним иначе относились, чем к треугольникам и перпендикулярам, — скорее, Спинозу можно упрекнуть в том, что он изменил себе, соорудив алтарь для молитв пред разумом, вознося *ratio* как *donum maximum et lucem divinam*, воспевая *acquiescentia*

*in se ipso* и т. д. Тут есть все, что раздражало Спинозу, когда он вспоминал о своих предшественниках: и мифология, и разговоры о высоком и благородном, о задачах человека и т. д. Но именно потому, что Спиноза, как и Аристотель, разрешали себе такую вольную или невольную непоследовательность, им удалось осуществить поставленную себе цель: убедить людей, что идеал человеческого существования есть одаренный сознанием камень. Зачем? Если даже верно, что одаренный сознанием камень наиболее пригоден для восприятия «истины», то зачем обращаться к живым людям и требовать от них, чтоб они совершили над собой чудо такого превращения? И отчего ни Аристотель, ни Спиноза не делали попытки осуществить более простое и как будто более легкое чудо: силой своих чар и заклинаний наделять сознанием неодушевленные предметы, у которых нет и не может быть никаких оснований противиться такого рода попыткам. Но никто такого не пробовал. Никто не заинтересован в том, чтоб превращать камни в мыслящие существа, но многие были заинтересованы в том, чтоб превращать живых людей в камни. Отчего? В чем тут дело?

## VI

Здесь я лишь вскользь коснулся Спинозы — подробнее я говорил о нем в другом месте\*. Мне важно было только оттенить резкую противоположность между поставляемыми себе Платоном и Спинозой задачами. Один видит в философии *μελέτη θανάτου* (упражнение в смерти) и утверждает, что настоящие философы ничего другого не делали, как *ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι* (приготовляться к смерти и умирать). Для него философия даже не наука, не знание — нельзя же упражнение в смерти назвать наукой, — а что-то совсем иного порядка. Он хочет не обострить, а притупить человеческий «взгляд», которому, по общему мнению, дано находить пути к источникам всех истин. «Разве ты не заметил, — пишет он, — на тех, о которых говорят, что они дурные, но умные люди (*τῶν λεγόμενων πονηρῶν μὲν, σοφῶν δὲ*), какой острый взгляд бывает у такой душеньки, как она хорошо видит то, на что глядит, так как способность видеть у нее немалая, но она принуждена служить злу, и чем острее она видит, тем больше зла она делает» (Госуд. 519А). Способность ви-



деть, *Einsicht*, *intuitio*, как бы сама по себе она ни была велика, не приводит человека к истине, наоборот — уводит от истины. *Cognitio intuitiva*, даваемая разумом и приносящая *acquiescentia in se ipso*, она же *summa est quae dari potest*, — Платон превосходно знал, что во всем этом люди видят последнюю мудрость, но он же чувствовал всем существом своим, что под этой *acquiescentia in se ipso* таится самое страшное, что бывает в жизни. Он учился у Сократа и о своем учителе рассказал нам, что сам Сократ называл себя оводом ( $\mu\omega\phi$ ) и видел свою задачу не в том, чтоб успокаивать людей, а в том, чтоб непрерывно их жалить и поселять в их душе неистребимую тревогу\*. Спинозовское *ratio* приносит людям *acquiescentia in se ipso*, да еще такое успокоение, которое *maxima est quae dari potest*, — это значит, что *ratio* несет с собой величайшую опасность, с ней же нужно бороться денно и ночью, не останавливаясь ни пред какими трудностями и жертвами. Платон — отец диалектики, и сам был наделен немалым даром видения. Но источником его философского постижения отнюдь не была ни диалектика, ни искусство различать там, где другие ничего не различают. И видение и диалектика могут быть на службе у «зла» — и тогда какой в них прок? Чем больше мы видим, тем больше мы погружаемся в зло, и совершенное видение привело бы к окончательному воцарению зла в мире. Об этом, только об этом и говорит нам платоновская притча о пещере. Обитатели пещеры ясно и отчетливо видят все, что пред ними проходит, но чем тверже и прочнее доверяют они тому, что видят, тем безнадежнее их положение. Им нужно искать не ясности и отчетливости, не твердости и прочности. Наоборот, им нужно испытать величайшее подозрение, огромную тревогу, нужно сделать предельное душевное напряжение, чтоб порвать те цепи, которыми они прикованы к месту своего заключения. Ясность и отчетливость, столь соблазняящая всех (не только Декарта — Декарт дал формулу, но люди до него и без него соблазнились) и представляющаяся всем гарантией истины, Платону кажется тем, что закрывает от нас истину навсегда. Ясность и отчетливость притягивают нас не к действительному, а к иллюзорному, не к существующему, а к тени существующего. Если вы спросите, откуда взял это Платон, как догадался он, такой же обитатель

пещеры, как и все прочие, что то, что он видит, есть не действительность, а только тень действительности, и что где-то за пределами пещеры начинается настоящая жизнь, — вы ответа на свой вопрос не получите. Доказать этого Платон не может, хотя, нужно признаться, он из сил выбивается, чтоб найти доказательства. Для этого он и диалектику выдумал и во всех своих диалогах всячески старается диалектическим путем принудить своих воображаемых собеседников к признанию истинности своего откровения. Но тут-то, именно тут, потому и постольку, поскольку Платон хотел сделать из открывшегося ему принудительную и для всех обязательную истину, он и обнажил себя для критики Аристотеля. Когда дело дошло до ἀναγκάζειν и ἀναγκάζεσθαι (до принуждения), Аристотель, и не только Аристотель, но и Эпиктет оказались непобедимыми. У нас нет способов принудить человека признать, что его действительность не действительна. Наоборот, как мы помним, все средства принуждения на стороне тех, кто видит в действительности действительность, и притом окончательную и единственно возможную. Эта действительность достаточно защищена от попыток опорочить ее не только эпиктетовскими угрозами, но и всемогущим законом противоречия. Усомнившийся в действительности усомнился и в своем сомнении, ибо и он, сомневающийся, и все его сомнения принадлежат к этой действительности. Платону был отлично известен этот неотразимый аргумент, которым впоследствии соблазнились столь мало как будто похожие один на другого люди, как бл. Августин и Декарт. Платон сам пользовался им не раз в борьбе с софистами и отлично понимал, что его притча о пещере, как и вся его теория идей, «насквозь пропитана противоречиями». Понимал и все же от своих «идей» не отказывался и всю жизнь рвался прочь из пещеры. В чем же тут дело? Или μελέτη θανάτου (упражнение в смерти) несет человеку загадочный дар не бояться даже самого закона противоречия? Научает вообще ничего не бояться и πάντα τοῦ πάντων (держат на все)? Диалектика ни Платону, ни его откровениям вовсе и не была нужна, и он к ней прибегал не столько потому, что его откровения не могли без нее обойтись, сколько потому, что без нее не могли обойтись люди, пред которыми Платон пытался выводить свои истины, люди, приученные ду-

мать, что, по природе вещей, где нет силы, там нет и правды, что сила, когда ей вздумается (по своему капризу), разрешает правде «быть», а то и не разрешает, а сама существует, ни у кого (и менее всего у правды) <не> испрашивая согласия и соизволения. В терминологии Спинозы: нужно искать.

Этот вопрос проходит через все произведения Платона, но нигде у него он не поставлен с такой резкостью и обнаженностью, как в «Федоне», в котором он нам рассказал, что философия есть *μελέτη θανάτου* (упражнение в смерти). И это, конечно, не случайность: пред лицом ожидающего казни Сократа другие разговоры невысказаны. Если точно философия есть *μελέτη θανάτου* — то еще можно готовящемуся к смерти человеку размышлять и философствовать. Если же «истина» у Спинозы и *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat*, то *приговор судей уже навсегда закрыл уста Сократу — еще до того, как он выпил чашу с ядом*. Человеческое мышление, которое хочет и может глядеть в глаза смерти, есть мышление иных измерений, чем то, которое от смерти отворачивается и о смерти забывает. Иначе говоря: в плоскости разума истины, которых искал Платон, не вмещаются. Они предполагают новое, не учитываемое обычно измерение. Когда Платон стал пред дилеммой: *vera philosophia* и *philosophia optima*, он сделал, не колеблясь, выбор: *vera philosophia* ему не нужна, он ищет и добывается *philosophia optima*. Если бы его спросили: кто дал ему право выбирать, если бы от него потребовали того, что у юристов называется *iustus titulus* и за чем обычно гоняются все философы, он, наверное, не умел бы, а может, и не захотел бы на такой вопрос отвечать. Или ответил бы вопросом на вопрос: *да кому вообще присвоено право раздавать то, что юристы*, т. е. люди, по своему назначению и по своему душевному складу призванные защищать открывшуюся им в пещере мнимую реальность, *называют словом iustus titulus\**. И в самом деле: кто или что вершает судьбы людей? Пока на этот вопрос не будет ответа, все наши истины будут иметь только условное значение. И потом мы говорим «кто» или «что». Это значит: может быть, *iusti tituli* отданы в распоряжение живого, чувствующего, выбирающего существа, а может быть, они во власти чего-то, чему вообще ни до кого и ни до чего нет дела. Оно безвольно, рав-

нодушно, автоматически, ничего не слушая и ни с чем не считаясь, выносит свои окончательные приговоры, на которые и апеллировать некуда. И если оно, это безразличное и равнодушное «что», есть источник и жизни, и истины, то какой смысл, какое значение имеет человеческий выбор? Не есть ли в таком случае выбор только самообман, самовнушение, бесстыдная дерзновенность, которая неизбежно должна обнаружиться и жестоко покараться при первом столкновении человека с действительностью? Сколько бы мы ни продолжали наши вопросы, явно, что *в той плоскости, в которой они родились и выросли, мы не получим желанного ответа. Или, лучше: в этой плоскости ответ заранее предрешен.* Никакого «кто» нет у источника бытия, стало быть, никакого «кто» нет и у источника истины. Или, если был там когда-то «кто», то он уже давно, в незапамятные времена, отрекся и от себя и от своих суверенных прав, предав их в вечное пользование неодушевленного «что», из мертвой хватки которого никакая смелость, никакое дерзновение уже не вырвет доставшейся ему власти. В этом смысл *semper parat, semel jussit*, в этом смысл всех тех ἀναγκάζειν и ἀναγκάζεσθαι (принуждений), о которых у нас шла речь выше. Рассуждения и диалектика, как просьбы и убеждения, тут равно не помогут. Раз истинная реальность находится в двухмерной плоскости «что» и раз мышление соответственно этому знает только два измерения (εἶναι — νοεῖν), то выхода быть не может: придется отказаться от выбора, принести повинную Ἀνάγκη и уже не принимать истин без ее согласия и соизволения. Необходимость выбора не разрешает — если хочешь обрести право и свободу выбора, нужно покинуть ту плоскость, где осуществляется ее власть, не оставившаяся ни пред какими невозможностями, и, прежде всего, раз навсегда пренебречь всеми *justi tituli*, сковавшими не только наше мышление, но и бытие наше. Никого и ничего не спрашивая, по собственному почину противопоставить Ἀνάγκη, которая не слышит убеждений, властное τῆς ἐμῆς βουλήσεως (по моей воле). Так чтобы аристотелевский Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος превратился в Парменида, который говорит ὡς περ ἐξουσίαν ἔχων (как власть имеющий). Как написано: царство Божие берется силой\*.

Скажут: это значит бороться с самоочевидностью. Но Платон всю свою жизнь только и делал, что боролся с самоочевидностью. Чтоб одолеть ее, он пошел к тем отдаленным окраинам бытия, куда никто не ходит, где, по общему убеждению, никакой жизни нет и быть не может, где вообще ничего нет, где владычествует полагающая всему конец смерть. Это тоже, конечно, великое, величайшее дерзновение, последнее бесстыдство, на которое способен человек. Но как иначе добыть право на τῆς ἐμῆς βουλήσεως (по моей воле)? Что ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι для Платона, повторяю еще раз, было так же неоспоримо, как и для Аристотеля. Но что такое смерть — этого никто не знает. Она страшна на вид, это правда. Но τὰ καλὰ χαλεπὰ (прекрасное — трудно). Этого и Спиноза не отрицал: omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt (все прекрасное так же трудно, как и редко), так заканчивает он свою этику. Может быть, за трудностями и ужасами смерти кроется что-либо, что нам нужнее, чем легкость и приятность обыденной жизни? Терять уже нечего: к Ἀνάγκη ходили, ее выпрашивали и упрашивали, она не сдвинулась и не сдвинется со своего места. Пока она останется у власти, суждение, что отравили Сократа, будет такой же вечной истиной, как и суждение, что отравили бешеную собаку. А если сдружиться со смертью, если пройти сквозь игольное ушко последнего страшного одиночества, оставленности и отчаяния — может быть, удастся вернуть заветное τῆς ἐμῆς βουλήσεως, то древнее, изначальное, властное jubere, которое мы променяли на безвольное, автоматическое, но спокойное parere. Надо преодолеть страхи, надо, собрав все свое мужество, пойти навстречу смерти и у нее попытать счастья. Обычное «мышление», мышление человека «повинующегося» и отступающего пред угрозами нам не даст ничего. Первый шаг: приучить себя не считаться с «достаточным основанием». Пусть Эпиктет или кто угодно грозит, что он обрежет нам уши, выколует глаза, заставит пить уксус или цикуту, — мы не станем слушать его угроз, как необходимость не слушает наших увещаний. «Душа человека при сильной радости или сильной скорби по поводу чего-нибудь, — говорит Платон, — *принуждена* (ἀναγκάζεσθαι) то, по поводу чего она это испытывает, считать наиболее очевидным и совершенно истинным, хотя это и не так обсто-

ит... Каждое удовольствие и каждое огорчение имеет при себе точно гвоздь и прибивает душу к телу, и прикрепляет ее, и делает ее подобной телу, так что она начинает думать, что то истинно — что тело считает истинным»<sup>1</sup>. Платон, точно вперед обороняясь против Аристотеля и Эпиктета, для которых ἀναγκάζειν (принуждение) и бесчисленные λυπηθήναι\* (выколотые глаза, обрезанные уши, уксус, цикута и т. д.) были последней инстанцией для разрешения спора между истиной и ложью, пытается не возражать им, а уйти из тех мест, где такого рода аргументация имеет и может иметь силу. «Тело» и все, что с телом, покорно необходимости и страшится ее угроз. И, пока человек боится, его можно пугать и, напугавши, принудить к повиновению. Но для «философа», который побывал на окраинах жизни, который прошел школу смерти, для которого ἀποθνήσκειν (умирание) стало реальностью настоящего и τεθνήναι (смерть) такой же реальностью будущего, страхи не страшны. Смерть он принял и со смертью сдружился. Ведь умирание и смерть, ослабляя телесный глаз, в корне подрывает власть ничего не слышащей Ἀνάγκη и всех тех самоочевидных истин, которые этой Ἀνάγκη держатся. Душа начинает чувствовать, что ей дано не покорствоваться и повиноваться, а водить и повелевать (ἄρχειν καὶ δεσπόζειν, Фед. 64 А)\*, и в борьбе за это свое право она не побоялась перелететь за ту роковую черту, где кончаются все ясности и отчетливости и где обитает Вечная Тайна. Ее sapientia уже не meditatio vitae, а meditatio mortis.

## VII

Таков был путь, пройденный Платоном. В «Федоне» Сократ рассказывает, что в молодости ему пришлось присутствовать при чтении отрывков из творений Анаксагора и что, когда он услышал, что разум есть устроитель и зачинатель всего (νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος), он безмерно обрадовался и сказал себе, что это как раз то, что ему нужно, и что ни на какие сокровища в мире он не променял бы такого учения\*. Признать за разумом такую власть значило, по его мнению, что разуму для всего и для каждого дано найти то, что будет для не-

<sup>1</sup> Федон 83 Д.

го наилучшим. Соответственно этому человек вправе ждать и для всего, и для себя только того, что будет наиболее удачным и хорошим. Каково же было его разочарование, когда, прислушавшись к словам Анаксагора, он убедился, что его «разум» ищет и находит в мире только естественную связь явлений! Сократу это показалось нестерпимо обидным, и он, отвернувшись от Анаксагора, стал за свой страх допытываться о начале и источниках всего существующего. По какому праву Сократ так рассудил? Подрядился, что ли, разум дать Сократу такое объяснение вселенной, при котором «лучшее» оказалось бы самым сильным? Разве в идею разума дано нам вложить силу находить везде только хорошее, а не то, что есть, т. е. и хорошее и дурное? Мы не вправе, т. е. не имеем никакого основания вперед с уверенностью рассчитывать, что разум найдет в мире больше хорошего, чем дурного. Может случиться, что он найдет больше хорошего, а может быть, больше дурного, и даже много, очень много дурного. Аристотель тоже знал Анаксагора, но ему Анаксагор был по душе, он казался ему единственно трезвым между пьяными. Разве, повторяю, понятие о разуме должно покрыться понятием о лучшем? Скорей наоборот, понятие о лучшем должно выводиться из понятия о разумном. Лучшее может быть неразумным, а разумное исключать лучшее. Совершенно разумно — чтобы не брать новых примеров, — что суждение «отравили Сократа» есть такая же вечная истина, как суждение «отравили бешеную собаку», и так же разумно, что к признанию истинности этого суждения равно принуждается и одаренный сознанием камень, и божественный Платон, который бы все на свете отдал, чтоб вырвать из когтей вечной истины своего несравненного учителя. Таких примеров можно привести без счета — и разве Платон и Сократ не знали этого так же, как и мы? Они, если бы захотели, могли бы сказать, как теперь говорят: «низшие категории бытия суть более сильные, высшие — более слабые»\*. И это было вполне «разумно», хотя хорошего тут мало, хотя в этом нет совсем ничего хорошего. Хорошо было бы, если бы высшие категории были более сильными. Но требовать от разума, чтоб он признал, что высшие категории есть самые сильные, — значило ли бы насилловать (ἀναγκάζειν) разум? И разве разум покорится силе, откуда бы она ни

пришла? Можно было говорить, как нам говорили Парменидης ἀναγκαζόμενος (Парменид принуждаемый), даже Θεός ἀναγκαζόμενος (Бог принуждаемый), но сказать νοῦς ἀναγκαζόμενος (<разум> принуждаемый) — хотя бы и самим добром, как бы мы добро ни превозносили, если бы мы даже решились, вслед за Платоном, утверждать «οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος»<sup>1</sup> — кто посмеет сказать такое? Кто решится утверждать, что истина «Сократа отравили» в близком или отдаленном будущем перестанет существовать и что (сейчас это самое для нас главное) сам разум должен будет это признать, хотя и не по своему почину, а по принуждению (ἀναγκαζόμενος) чего-то, что его превосходит силой (ὑπερέχοντος δυνάμει)? Есть такая сила, которая повелевает и над истинами?

Не может быть двух мнений: такой силы нет. И все же Платон этой силы искал и за этой силой шел туда, где, по общему убеждению, ничего нельзя найти: к смерти. Но нужно признаться: Платон не нашел того, что искал. Или так, пожалуй, вернее будет: *Платону не удалось донести и до людей то, что он нашел за пределами возможного знания.* Когда он пытался показать людям обретенное им, оно на его глазах загадочным образом превращалось в свою противоположность. Правда, и это «противуположное» пленяет и чарует нас тем отблеском неизреченного, который будит в смертных воспоминания об изначальной безмерной и сверхъестественной полноте и красоте бытия. Но неизреченное осталось неизреченным. «Творца мира увидеть трудно, а показать его — невозможно». Неизреченное есть потому и постольку неизреченное, что оно, по своей природе, противится — не воплощению вообще, как мы склонны думать, — а окончательному, последнему воплощению. Оно воплощается, но не может и не хочет превратиться в знание, ибо знание — есть принуждение, принуждение же есть подчинение, лишение, отнятие, в последнем счете таящее в себе страшную угрозу, *acquiescentia in se ipso*, — человек перестает быть человеком и становится одаренным сознанием камнем. Парменидης ἀναγκαζόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας. Парменид, оглянувшийся на истину, уже не

<sup>1</sup> Добро не есть сущность, но то, что за сущностью и превосходит сущность и достоинством и силой\*...



есть больше тот Парменид, который, как впоследствии Платон, отваживался идти в никому не известную, только обещанную людям, страну за золотым ли руном или за иным, не похожим на виденные людьми сокровищем, не есть больше живой, мятущийся, беспокойный, непримиримый, а потому великий Парменид. Голова Медузы, которую он увидел, обратившись назад, принесла ему высшее возможное, последнее успокоение. Τῆς δὲ τοῦ ὄντος θεάς, οἷαν ἡδονὴν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλῳ γεγεῖσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ<sup>1</sup>, — пишет сам Платон. Но ведь он же нам разъяснил, что такое ἡδονή (удовольствие): удовольствие есть гвоздь, которым человек прибивается к своему тенеподобному, смертному бытию. И если созерцание приносит «удовольствие», то каково бы ни было само по себе это созерцание, нам уже не дано избежать роковой расплаты. А Платон, словно нарочно, словно бы он хотел подчеркнуть, что дальше «удовольствия» человеку не дано идти, что удовольствие есть награда и цель всех наших борений, на следующей странице опять повторяет: «всякое удовольствие (ἡδονή), кроме того, которое испытывает разумный человек, не есть чистое, а только тенеподобное»\*. И дальше он еще с большим подъемом и вдохновением распространяется об удовольствии (ἡδονή), которое нам приносит все то же созерцание (585 E, 586 A)\*. Все, что впоследствии Аристотель с таким пафосом говорил на тему ἡ θεωρία τὸ ἡδίστον καὶ ἄριστον (созерцание есть самое приятное и самое лучшее), взято им полностью у Платона. И у Плотина мы находим немало красноречивых страниц в таком же роде. Ἠδονή, удовольствием, человек действительно, точно огромными гвоздями, приколачивается к тому месту бытия, где ему случайно пришлось начать свое существование. И соответственно этому страхи, вооруженные угрозами всяких бед, не дают ему даже хотя бы в воображении оторваться от почвы и подняться над плоскостью, которую наше мышление приучилось считать вмещающей все действительное и все возможное. У нас сохранилось и все возможное. У нас сохранилось загадочное изречение Гераклита: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἃ μὲν ἀδίκα εἶναι ὑπελήφασιν, ἃ δὲ δίκαια: для Бога все хорошо

<sup>1</sup> Какое удовольствие в созерцании сущего — этого никому, кроме философа, вкусить не дано (Госуд. 582 С.)\*.

и все справедливо, люди же одно полагают справедливым, другое несправедливым\*. И у Платона эта мысль еще чаще встречается: он ее повторяет в последней, хронологически, Эннеаде (I, 7, 3): τοῖς θεοῖς ἀγαθὸν μὲν ἔστι, κακὸν δὲ οὐδὲν (для богов есть хорошее, нет дурного) — и в (I, 8, конец): κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα («там» нет дурного), — словно переключаясь с не менее для нас загадочным библейским «добро зело». Но эта «нелепая», и в своей нелепости соблазнительная, мысль не уживается в том мире, где дана власть «удовольствиям» и «огорчениям», где удовольствия и огорчения являются «достаточным основанием» для поступков и мышления человека, где они определяют собою все, что имеет важность и значение для нас. Ведь тоже «основной закон», что удовольствия и огорчения здесь, на земле, приходят не тогда и не постольку, поскольку человек их позовет, — а когда им вздумается овладевают душой человека и, как нас учил Платон, приковывают его к заранее уготованному ему в подземелье месту, внушая ему непреодолимое убеждение, что так всегда было и всегда будет и что даже у богов все происходит, как на земле, что удовольствия и огорчения водят и повелевают, а ими никто не водит и никто над ними не повелевает.

На языке Спинозы, удачи и неудачи равно выпадают и на долю благочестивых, и на долю нечестивых. Сократовское же уверение, что с дурным не может приключиться ничего хорошего, а с хорошим ничего дурного, — есть «пустая болтовня» и «поэтический образ», который он подобрал где-то на большой дороге или в еще худшем месте (Сократ ведь ходил куда придется и ничем не брезгал) и которого не найдешь у того источника, откуда текут для человека вечные истины. Нетрудно и догадаться, где нашел Сократ свою мнимую истину и <к> какому источнику он ходил за ней. Она явно вытекла из τῆς ἐμῆς βουλήσεως (по моей воле), из изначального jubere — о нем же и люди и боги забыли и вспоминать не смеют. Убеждение Сократа родилось из его желания, а что хорошего может принести идея, имеющая такое низкое происхождение? Сократ и от Анаксагора отошел только потому, что Анаксагор возносил νοῦς, не считающийся с человеческими желаниями и равнодушный к «лучшему». Повелевать в мире никому не дано, не дано даже богам.

Вселенная держится на послушании. Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θανάτων καὶ ἀθανάτων — закон царь над всеми, смертными и бессмертными (Горгий 484 В)\*. Из этого никак не вырваться: куда ни взглянешь, везде законы, требования, повеления, держащиеся на «достаточном основании», о котором мы столько слышали от Аристотеля и Эпиктета. Платон и Сократ захотели и посмели бросить вызов законам и необходимости, ставили против них τῆς ἐμῆς βουλήσεως. Но — и это самое потрясающее и самое таинственное из всех «но», которые когда-либо ограничили человека, — от ἡδονῆ (удовольствия) они отказаться не могли, хотя бы от того ἡδονῆ, которое составляет сущность и содержание acquiescentia in se ipso. Да как быть иначе? Если τῆς ἐμῆς βουλήσεως, и поскольку τῆς ἐμῆς βουλήσεως (с моего соизволения) оставалось самим собой — его показать нельзя, как нельзя показать людям и того демиурга, который является источником всех τῆς ἐμῆς βουλήσεως. Никакой глаз, ни телесный, ни духовный, не может увидеть ни демиурга, ни исходящих от него повелений. Тут видения кончаются, тут начинается загадочная область не менее загадочного причастия, участия. Тут и принуждения кончаются, ибо повеления демиурга, в противоположность повелениям ко всему равнодушной Ἀνάγκη, никого не принуждают. Они вызывают к бытию, одаряют, нежданно обогащают. Чем больше повелевает демиург, тем меньше нужно повиноваться. Демиург зовет к последней свободе скованного цепями Необходимости человека. Он даже не боится — как это ни странно для человеческого, покоящегося на страхах мышления, но *демиург ничего не боится* — отдать всю свою беспредельную мощь и все свои тоже беспредельные творческие силы другому существу, которое он сам создал по своему образу и подобию. *Для Бога все добро зело, τῷ μὲν θεῷ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ.* Для людей иначе: для них «добро зело» — величайшая нелепость. «Повседневный опыт» учит, что всего нужно бояться, что все, что нас окружает, таит в себе безмерные опасности. И от этих опасностей мы отсиживаемся за возведенными нами же самими стенами «вечных», «самоочевидных истин». У Платона, у самого Платона, несмотря на его отчаянную борьбу с Ἀνάγκη, где-то, в последних глубинах его души, жило неистребимое убеждение, что ἀνάγκη ἀμετάπει-

τόν τι εἶναι (что необходимость не слушает убеждений), что можно иной раз обмануть ее бдительность, обойти ее — но вырваться окончательно из ее власти никому не дано. Без ἡδονή, без «удовольствия» не проживешь — а ἡδοναί (удовольствия) приходят и уходят не когда нам вздумается, а когда им вздумается. И, если хочешь их иметь, нужно идти за ними ко всемогущей Ἀνάγκη, нужно скрепя сердце отречься от суверенного iubete и вернуться к издревле признанному parere. Как только Платон отворачивался от демиурга, хотя бы затем, чтобы показать его другим, показать его всем, τῆς ἐμῆς βουλήσεως бледнело, превращалось в тень, в призрак, но, когда Платон причащался, открывал демиурга, он терял возможность и способность давать людям «обоснованные» истины. Причастие предполагает φυγή μόνου πρὸς μόνον, бегство единого к Единому, как впоследствии говорил Плотин\*. Оно начинается с ἀληθινῆ ἐγρήγορσις (истинного пробуждения) и уносит человека ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως (за пределы разумного знания)\*, за пределы того «данного» раз навсегда мира, который является «условием возможности» знания и где условия возможности знания создаются специально для того существующей Ἀνάγκη, не слушающей и не слышащей убеждений. И точно, если бы Ἀνάγκη не была глухой и слепой, идея знания потеряла бы всякий смысл. Истина не могла бы быть *adaequatio rei et intellectus*, ибо как равняться по вещи, раз вещь не в руках и распоряжении ничего не слушающей и потому всегда неизменной необходимости, а зависит от воли уступчивого, слушающего убеждения, стало быть, «капризного» существа (кантовские *Deus ex machina*, *ein höheres Wesen*)? Изгоните из мира Необходимость — и знание станет столь же неосуществимой, сколь и ненужной мечтой. Сейчас, как мы помним, даже опытные, апостериорные суждения добились высокого сана вечных истин, а уйдет Ἀνάγκη, и априорным суждениям придется записаться в мещанское, даже мужицкое сословие преходящих существ. И у богов, не только у людей, не будет всеведения. Можно принять такое положение вещей? Ἦ θεωρία τὸ ἡδίστον καὶ ἄριστον (созерцание — самое приятное и самое лучшее) — только что слышали мы от Аристотеля. Да и Платон нам то же говорил. Но ведь зато вернется τῆς ἐμῆς βουλήσεως — изначальная свобода. И τὸ ἄριστον

(лучшее), как τὸ ἡδίστον (приятное) будут приходить не когда им вздумается, а когда мы их позовем! И ἡδοναὶ не станут, как цепи, приковывать нас к каторжным точкам, а вместе с нами переселятся в тот мир, где не законы владествуют над смертными и над бессмертными, а где бессмертные и, с их божественного соизволения, созданные ими смертные сами творят и сами отменяют законы, где суждение «отравили бешеную собаку» действительно есть вечная истина, но суждение «отравили Сократа» окажется истиной временной, преходящей, где и для людей πάντα δίκαια καὶ πάντα καλά, где все зело добро... Еще раз скажу: Платон этого и только этого добивается: вырваться из пещеры, где тени кажутся действительностью и где на призрачную действительность нельзя глядеть, ибо она окаменевает. Ведь точно, *нужно, чтобы наши телесные глаза разучились видеть, если нам суждено пробраться в ту область, где живут боги с их τῆς ἐμῆς βουλήσεως (ничем не ограниченной свободой) и без нашего знания, даже без совершенного знания, которое мы именуем всеведением.* Платон, говорю, этого лишь искал. Но Ἀνάγκη оказалась не только не слушающей убеждений. За долгие тысячелетия своего существования и общения с людьми, над которыми ей дано было властвовать, она заразилась от них сознанием. Спинозовский смелый образ нам вновь пригодится. Не только многие люди превращаются в одаренные сознанием камни, сама Ἀνάγκη, сохранив свою каменную, ко всему безразличную природу, обзавелась сознанием. И обошла даже Платона, убедив его, что и в «ином» мире можно существовать только тому, кто с ней поладил, что с Необходимостью и боги не борются, что мир произошел от соединения разума с Необходимостью. Правда, разум во многом убедил Необходимость, как будто даже над Необходимостью возобладал (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος)\* — но возобладание было мнимое и обуславливалось молчаливым признанием за Необходимостью ее первичных прав и даже первородства. Больше того: чтоб «возобладать» над Необходимостью, разуму пришлось уступить в самом главном и самом существенном, пришлось согласиться, что все споры между истинами решаются βίᾳ — силой и что истина есть только тогда и только потому истина, что ей дано принуждать людей. Через телесные глаза люди привязываются к месту своего заключения, τῆς δία-

νοίας ὄψις (духовное зрение) тоже должно привязывать, принуждать, ἀναγκάζειν. К умирающему Сократу сошлись его преданные ученики затем, чтоб получить от него не просто истину, а принуждающую истину, правда, принуждающую не через телесные, а через духовные глаза, но от того не только не ослабленную, а усилившуюся в своей принудительности. Сократ пред лицом смерти — приготавливаясь к смерти и умиранию — доказывает, доказывает, доказывает. Иначе нельзя, τοῖς πολλοῖς ἀπίστία παρέχει (людям свойственно неверие)\*: если не докажешь, οἱ πολλοί (люди) не поверят. Но кто эти πολλοί, эти «все люди»? Ученики Сократа ведь не πολλοί, а избранники? Но и избранники не составляют исключения, и они не хотят, не могут «верить». Οἱ πολλοί — это «все мы»: не только «толпа», но и ученики Сократа, не только ученики Сократа, но и сам Сократ. И он хочет прежде увидеть, хотя бы через τῆς διανοίας ὄψις, через oculi mentis, а потом принять и поверить. Оттого принявший его духовное наследие божественный Платон до конца дней своих не мог отказаться от диалектики. Диалектика есть такая же «сила», как и сила физическая, есть такое же смертоносное оружие, как меч или стрела. Нужно только владеть им, и весь мир будет у твоих ног. Весь мир, т. е. все люди. Все люди будут принуждены повторять то, что ты возвестил как истину. Повторяю и настаиваю: пред лицом всех Сократ и Платон не решались идти к источнику «своих» истин; пред лицом всех и они становились как все, как те οἱ πολλοί, о которых сказано, что им свойственно неверие, которые принимают только доказанную, нудящую истину, истину видимую, видную, самоочевидную. Там, где предел «видимого» — духовному ли, физическому ли — глазу, там искать и оттуда ждать нечего. Под давлением Необходимости Сократу пришлось пойти на эту уступку: τὴν δὲ τοῦ ὄντος θέαν (видение сущего) и ἡδονήν (удовольствие), связанное с видением сущего, он предложил ученикам своим вместо многочисленных ἡδονήν, связанных для обитателей пещеры с восприятием той пещерной действительности, в которой Платон в какой-то загадочный момент своей жизни вдруг почувствовал присутствие разлагающих элементов уничтожения (damnatio aeterna). И это «видение» оценено им было как «великий дар богов смертных, больше кото-

рого они никогда не получали и не получают»<sup>1</sup>. Οι πολλοί добились своего: они хотели уже теперь, прежде чем Сократ закроет глаза, получить награду свою — и получили. «Философия» выступает с таким решительным заявлением в «Федоне»: πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἄλλ' ἢ αὐτῇ — *никому не верить, только самой себе*\*. Но кто верит только самому себе, только своим глазам, хотя бы и духовным, тот неминуемо станет вассалом и данником Ἀνάγκῃ и будет обречен довольствоваться тем, что она оставила на долю смертных и бессмертных. Незаметно для себя Платон соскользнул (или его снесло) с тех высот, на которые он вознесся, когда μόνος πρὸς μόνον, единый пред Единым, — через упражнения и размышления о смерти — он забывал все страхи и угрозы, закрывающие людям доступ к последней истине, и вновь попал в ту плоскость, где даже великий Парменид, ἀναγκάζομενος ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, *уже не смеет искать ничего другого, кроме того ἡδονῆ*, которое дается созерцанием сущего, до него и без него сформировавшегося и выявившегося. И не только Парменид — боги, ἀναγκάζομενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (принуждаемые самой истиной), отказались творить и изменять что-либо во вселенной. Платону не удалось «переубедить» Ἀνάγκῃ — она убеждений не слышит, — а Ἀνάγκῃ перехитрила Платона. За «удовольствие» быть со всеми и думать как все пришлось все отдать. Владычицей мира осталась Ἀνάγκῃ: ей принадлежит весь мир, а τῆς ἐμῆς βουλήσεως превратилось в призрак. И вместе с тем пещера и все, что в пещере происходит, вновь стала царством единой и последней реальности, вне которой нет ни бытия, ни мышления.

## VIII

Аристотель одержал полную победу над Платоном. И как он положил, так остается лежать до нашего времени. Николай Кузанский писал: «inter divinam mentem et nostram id interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis effectiva. nostra est vis assimilativa» (разница между Божественным духом и нашим та же, что между деланием и видением. Божест-

<sup>1</sup> Тимей 47 В.

венный Дух творит, мысля, наш дух мышлением или интеллектуальным видением воспринимает. Божественный Дух — творческая сила, наш дух — воспринимающая)\*. В этих словах как будто повторяется мысль Филона, исходившего из Библии: ὁ ὕψρ Θεός λέγων ἄμα ποιεῖ. Ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ (Бог, говоря, в то же время творит. Слово было Его деянием)\*. Но и Филон, как известно, в своем стремлении примирить Св. Писание с греческой мудростью, достаточно ослабил смысл и значение библейского *et dixit Deus*\*. У Николая же Кузанского, стоящего на пороге новой истории, связь между мышлением и творчеством совершенно разрывается\*. Он если и не говорит, то уже думает, как древние, и в приведенных сейчас его словах, если соскрести с них налет христианской, т. е. исходящей из Библии теологии, можно без труда различить знакомое нам *semper parat, semel jussit* (всегда повинуется, раз приказал). Николай Кузанский чувствовал, что до Бога далеко, так далеко, что лучше и не делать попыток добраться до Него, а примирившись раз навсегда со своей смертной судьбой, не *facere*, а *videre* и *concupiendo assimilare*\*, и что принцип *adaequatio rei et intellectus*\* для человека есть всеобъемлющий принцип разыскания истины, все равно, станет ли он разыскивать обыкновенные положительные истины или подойдет к последним метафизическим проблемам. И если так думал Николай Кузанский, который, хотя в нем и видят справедливо провозвестника новой философии, все-таки был еще кровно связан с библейски мыслящим средневековьем, то что сказать о новом времени? Как должно было оно ограничить права и возможности человеческого мышления? Правда, — и этого никогда не нужно забывать — страх перед свободой есть, по-видимому, основная черта нашей, может быть, и искаженной, но все же действительной природы. В глубинах нашей души живет желание даже Богу поставить хоть какие-нибудь пределы, остановить его творческую жизнь, его право на *jubere*, на τῆς ἐμῆς βουλήσεως. Нам кажется, что и Богу лучше не повелевать, а повиноваться, что даже воля Бога, если ее не подчинить какому-либо «земному» началу, превратится в произвол, в каприз. Я уже не говорю о Фоме Аквинском, который мог и хотел представлять себе Св. Писание только в оправе аристотелевской философии и который



приучил последующие поколения ценить оправу не меньше, чем то, что в нее было оправлено. Но даже такой свободный и такой христианский мыслитель, как Дунс Скот, мог успокоиться только тогда, когда ему начинало казаться или когда он себя убеждал, что и над Богом есть что-то, что Его связывает, что и для Бога есть невозможное: «lapidem non potest Deus beatificari nec potentia absoluta nec ordinata» (Бог не может благословить камня ни абсолютной, ни ограниченной властью)\*. Зачем ему было такое утверждать? Он мог бы, если бы захотел, без труда вспомнить, что рассказывается в книге Бытия: Бог создал человека из праха и созданного Им из праха человека благословил. Сделал ли Он это potentia ordinata или potentia absoluta — все равно, вопреки Скоту, Он это сделает. Но даже и Дунс Скот боится предоставить Богу ничем не ограниченную полноту власти, пожалуй, даже считает, что сам Бог этого боится. Я думаю, что если бы допросить Дунса Скота, то выяснилось бы, что Бог не только не может beatificari lapidem, но и многого другого не может. Он наверное повторил бы за блаженным Августином: «esse potest justitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam... Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem» (Божья справедливость может без твоей воли существовать, но в тебе она не может быть помимо твоей воли... Так тот, кто создал тебя без тебя, не оправдывает тебя без тебя. Поэтому Он создал тебя помимо твоего ведома, оправдывает же тебя согласно твоей воле)\*. И тоже за Аристотелем слова Агафона:

μόνον γάρ αὐτοῦ καὶ θεοῦ στερίσκεται  
ἀγενήτᾳ ποιεῖν διὰ τὴν ἡ πεπράγμενα.<sup>1</sup>

И еще много нашлось бы такого, что и для Бога «невозможно», и философия, которая исходит из положения, что наука о возможном предшествует науке о действительном, получает наконец то, что ей нужно, когда она наталкивается на препятствия, равно непреодолимые и для Бога, и для людей. Это и называется *vérités de la raison* или *veritates aeternae*, ибо непреодолимое для Бога есть уже окончательно и навсегда непреодолимое. И — са-

<sup>1</sup> Одно только и для Бога невозможно — сделать однажды бывшее небывшим\*.

мое важное: человеку дано не только узнать, что есть такое непреодолимое, перед которым сам Бог должен склониться, но еще дано своими (духовными, конечно) глазами это непреодолимое отличить в бытии и в сущем. Мы слышали, что Бог не может *beatificari lapidem*, не может человека спасти *praeter voluntatem suam*, не может однажды бывшее сделать небывшим. Есть много таких «не может», которые стоят равно и над Богом, и над человеком: *ex nihilo nihil fit*\*, закон противоречия и т. д. Совокупность таких «не может» и соответствующих им «может» составляет целую науку. Наука эта, предшествующая всякому другому знанию, предшествующая и действительности, есть основная философская наука. И люди, и боги должны учиться все у той же Ἀνάγκη, которая сама ничему не учится, ничего не знает и знать не хочет, которой и дела вообще ни до кого и ни до чего нет, и которая, несмотря на это, не желая того и не стремясь к тому, поднялась так высоко над всем существующим, что пред ее лицом боги и люди становятся равными, равноправными, точнее, равно бесправными. Гегель выразил это — со свойственной ему осторожностью или умной смелостью — бесподобно в своей «Логике»: «Логика, — пишет он, — следует поэтому понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, как она без покрова, есть сама в себе и для себя. Можно поэтому выразиться так, что ее содержание есть изображение Бога, каков Он есть в своей сущности до сотворения мира и конечного духа»\*. Через десяток страниц Гегель, словно забывая, что он писал Бога с прописной буквы, заявляет: «Система логики есть царство теней, мир простых сущностей, свободных от всякой чувственной конкретности»\*. Конечно, Гегель мог бы и сам соединить обе приведенные мысли и не разделять их десятком страниц. Тогда читателю виднее было бы, что такое истина без покрова и каков тот Бог, который был до сотворения мира и конкретного духа. Но Гегель — отважнейший из философских контрабандистов, был все же слишком сыном своего времени и умел, где требовалось, не договаривать, как умел избегать ненужных сопоставлений. Логика есть «изображение Бога, каким Он был до сотворения мира», «логика есть царство теней» (теней — не духов даже: ведь это умышленно сказано). Значит: Бог, каков он есть,

и есть царство теней? Ничего не значит,— скажут вам многочисленные почитатели Гегеля,— Гегель был верующим человеком и проникновенным христианином. Он поклонялся Богу в духе и истине, как то и требуется Св. Писанием. Нельзя спорить: едва ли у какого другого философа так часто встречаются слова «дух» и «истина». И потом — он называл христианство абсолютной религией, учил, что слово стало плотью, говорил о троичности Бога, признавал таинства и «почти» все, что исповедует христианство, пытался «обосновать» в своих философских трудах. Все это так. И в еще большей мере правильно, что гегелевское христианство, как и вся гегелевская философия, исходившая из Аристотеля, как нельзя более соответствует современному умонастроению. Возможно, даже очень вероятно, что если бы Гегель был католиком, он был бы признан *doctog'om ecclesiae* и заменил бы Фому Аквинского, который в значительной степени устарел и требует исправлений, называемых, во избежание соблазна, истолкованиями. Но вот прочтите страницу из его «философии религии», и вы узнаете, в чем сущность христианства, вернее, как должно «пресуществоваться» христианство, чтоб удовлетворить «разум и совесть» воспитавшегося на аристотелевской 'Ανάγκη европейского человека или, вернее, как пресуществовалось христианство, подпавшее под власть 'Ανάγκη. Может быть, что вера в религии начинается с чудесного; но сам Христос говорил против чудес, обличал иудеев, требовавших от Него чудес, и говорил ученикам своим: дух будет вести вас ко всей истине\*. Вера, начинающаяся с таких внешних вещей, есть чисто формальная вера, и ее место должна занять вера истинная. Если этого не будет, то к людям придется *предъявлять требования верить в такие вещи, в которые они, на известной степени образования, уже верить не могут* (подчеркнуто мною). Такого рода вера есть вера, имеющая своим содержанием конечное и случайное, т. е. не истинная вера, ибо истинная вера имеет не случайное содержание... Выпили ли на свадьбе в Кане Галилейской гости больше или меньше вина, это совершенно безразлично; тоже чистый случай, что излечили кому-либо парализованную руку: миллионы людей ходят с парализованными руками и никто их не излечивает. Или в В<етхом> З<авете> рассказывается, что при выходе из Египта на дверях ев-

рейских домов были сделаны красные знаки, дабы ангел Господний мог распознать их: будто бы ангел и без этих знаков не мог распознать евреев? Такая вера не имеет никакого интереса для духа. Злейшие насмешки Вольтера направлены против такой веры. Он говорит, между прочим, что лучше бы Бог научил евреев о бессмертии души, чем учить их *aller à la selle* (Второз. 23, 13—14)\*. Отхожие места составляют, таким образом, содержание веры. Гегель редко говорит так откровенно\*. Душа, видно, не выдержала, и он сказал почти все, что накопилось в душе за долгие годы учительства. Как можно требовать от образованных людей, чтобы они серьезно верили рассказам о Кане Галилейской, излечении паралитиков, воскрешении умерших или считали Богом того, от имени которого написаны 13—14 <-ый> стихи 23-ей главы Второзакония? И Гегель прав: такого требовать нельзя, и даже не только от образованных, но и от необразованных людей. Но разве Св. Писание *требует* веры? Человек сам себе так же мало может добыть веру, как он мог добыть бытие. Этого Гегель не подозревает: такая «истина» не вмещается в плоскость мышления образованного человека. Гегель пишет: «знание или вера, ибо вера есть только особенная форма знания»\*. Так думаем все мы. И, конечно, если вера есть то же знание, то Кана Галилейская или воскрешение Лазаря есть бессмысленная выдумка, от которой нужно равно оберегать и образованных, и необразованных людей. А вместе с тем и все Св. Писание, как Ветхого, так и Нового Завета, есть выдумка и ложь, ибо хотя оно не требует, правда, но предполагает веру в то, что не совместимо, совершенно не совместимо со знанием, что со знанием ужиться не может. Гегель, конечно, не договаривает до конца. Но нетрудно за него договорить — и это необходимо сделать. Речь идет тут не о Гегеле, а о всех нас, об общем для всех нас мышлении. Даже аргументация Гегеля нисколько не оригинальна — недаром он ссылается на Вольтера и защищается вольтеровскими сарказмами. Он мог бы сослаться на Цельса\*, который за полторы тысячи лет до Вольтера сказал все, что можно было сказать против Св. Писания, и который, как полагалось образованному человеку (полторы тысячи лет тому назад уже было достаточно людей столь же образованных, как и Гегель и мы все, у Гегеля учившиеся), приходил в бе-

шенство при мысли, что есть люди и есть книги, где вера не отождествляется, а противопоставляется знанию\*. В Библии мы читаем: «если будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: перейди отсюда туда; и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас (καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν)»\*. Гегель об этих словах не вспоминает. Ему кажется, что с ними трудней справиться, от них труднее отделаться, чем от Каны Галилейской и воскрешения Лазаря? По-моему, напрасно: одинаково легко и одинаково трудно. Сдвинется ли гора с места или не сдвинется по слову человека — все это относится к конечному, случайному и, значит, для нас интереса не имеет. И потом — этого Гегель нигде не говорит, но он наверное так думал: ведь горы-то сдвигают как раз люди, менее всего обладающие той верой, о которой говорится в Писании. В этом тайный смысл его слов: «Das Wunder ist nur eine Gewalt über natürliche Zusammenhänge und damit nur eine Gewalt über den Geist», — чудо есть лишь насилие над естественной связью вещей и этим самым насилие над духом\*. Гегель от веры не ждал ничего — все его упования были связаны с наукой и знанием. И если «дух» есть воплощение знания и науки, то нужно согласиться с Гегелем, что чудо есть насилие над духом. Но мы видели другое, мы видели, что знание и наука родились от Ἀνάγκη, что рождение знания было насилием над человеком. Об этом Гегель не говорит. Он смелый и опытный контрабандист и на глазах самых бдительных надсмотрщиков умеет пронести запретную вещь. Евангельские чудеса — есть насилие над духом, а убийство Сократа произошло с согласия и изволения духа, потому что первые нарушают, а второе не нарушает естественную связь вещей. Казалось бы, наоборот — естественная связь вещей есть высшее из возможных насилий над духом. Но тут Гегель ничего поделать не может, он слаб и немощен — не смеет в этом признаться и свою слабость и немощность прикрывает торжественным словом «свобода»<sup>1</sup>\*. Непримиимый враг Гегеля — Шеллинг так же об этом думал, как и сам Гегель. Оно и в порядке вещей: кто оглянулся, тот видит Необходимость, кто увидел Необходимость, тот превра-

<sup>1</sup> Эпиктет был много откровеннее, чем Гегель. «Начало философии, — говорил он, — есть сознание своей беспомощности и бессилия пред необходимостью».

щается в камень, хотя и одаренный сознанием камень. Для того Кана Галилейская, воскрешение Лазаря, отравленный Сократ, отравленная собака — все превращается в случайное и конечное, для того не будет иного источника, кроме разума, и иной цели, кроме *acquiescentia in se ipso*, о ней же сказано, что она *ex ratione oritur et summa est, quae dari potest*.

## IX

Канта считают разрушителем метафизики, а в Гегеле видят философа, вернувшего метафизике отнятые у нее Кантом права. На самом деле Гегель только довершил дело Канта<sup>1</sup>. Убеждение, что вера есть знание, тщательно скрытая под личиной дружбы вражда к Св. Писанию и к самой возможности иного приобщения к истине, кроме того, которое предлагает наука, достаточно свидетельствует о характере поставленной себе Гегелем задачи. Для него существует только один источник истины, он «убежден», что все, всегда и повсюду, когда хотели добыть истину, шли к тому источнику, из которого вытекала его собственная философия. В «Логике» он пишет: «Die Fähigkeit des Begriffs besteht darin, negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt von Subjekte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne»\*. А в «Философии религии» он заявляет: «In der glaubensvollen Andacht vergisst das Individuum sich und ist von seinem Gegenstande erfüllt»\*. А раз так, то совершенно ясно, что «in der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewusstsein... Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren soll»\*. И даже о христианстве, которое он называет абсолютной религией, он говорит не допускающим возражения тоном: «Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch Philosophie zu rechtfertigen»\*. Это значит: бытие целиком и без остатка укладывается в плоскость разумного мышления и все, что хоть отдаленно намекает на возможность иного измерения, должно быть самым решительным образом отвергнуто, как фантастическое и несуществующее. «Wie der Mensch das Sinnliche zu lernen hat — auf

<sup>1</sup> См. книгу Кронера — «От Канта к Гегелю»\*.

die Autorität hin, weil es da ist, weil es ist, wie er sich die Sonne gefallen zu lassen hat, weil sie da ist, so muss er sich auch die Lehre, die Wahrheit gefallen lassen» \*. Как ни извивается Гегель, как ни бьется он, чтоб убедить себя и других, что свобода для него дороже всего на свете, — в конце концов он возвращается к старому общепризнанному и всем понятному (т. е. разумному) средству — к принуждению. В области метафизической, где обитает философия, как и в области эмпирической, где живут положительные науки, безраздельно правит и владеет та 'Ανώγκη, о которой мы столько слышали от Аристотеля и Эпиктета. Хочешь не хочешь, ты все же признаешь чувственно данное, точно так же не уйти тебе и от «истин» религии, которую Гегель называет христианством, но которая в христианстве нисколько не нуждается, ибо, как мы помним, наука логики уже сама, без всякого христианства, постигла истину, как она есть в себе и для себя, без покрова, и каков Бог в своей вечной сущности, до сотворения мира. Не берусь решить, проговорился ли Гегель, так наглядно соединив «истины» конкретной, чувственной действительности с истинами религиозными в общем понятии принуждающей истины, или он умышленно подчеркнул неразрывную связь между метафизическим и позитивным познанием. Склонен думать, что умышленно, как умышленно, конечно, он, начав говорить о Кане Галилейской и излечении паралитиков, закончил вольтеровским *aller à la selle*. Но все равно, умышленно или неумышленно, — ясно, что для него ни метафизика, ни религия не могут черпать своих истин из иного источника, чем тот, из которого, говоря языком Спинозы, мы узнаем, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым, — и это несмотря на то, что уже в «Феноменологии духа» он говорил с крайним высокомерием и презрением о методах математики. Вот почему я и сказал, что Гегель только довершил дело Канта. Как известно, для Канта метафизика сводилась к трем основным проблемам — Бога, бессмертия души и свободы воли. Когда он поставил вопрос о том, возможна ли метафизика, он исходил из предположения, что метафизика только в том случае возможна, если на вопросы о том, есть ли Бог, бессмертна ли душа, свободна ли воля, получатся такие же ответы и, главное, *от того же ответателя*, который просвещает нас,

когда мы спрашиваем, можно ли вписать ромб в окружность или сделать однажды бывшее не бывшим. И вот, по убеждению Канта, на вопросы, можно ли вписать ромб в окружность или сделать бывшее не бывшим, мы имеем совершенно определенные, для всех равно обязательные или, как он выражается, всеобщие и необходимые ответы: нельзя вписать ромб в окружность, нельзя тоже однажды бывшее сделать не бывшим. А на первые вопросы таких ответов нет: может, Бог есть, а может, Бога нет, может — душа бессмертна, а может, смертна и свобода воли, может, есть, а может, ее и нет. Вся «Критика чистого разума» сводится главным образом к этому. Причем, если бы Кант договорил до конца или, вернее, чуть-чуть менее стыдливо формулировал свои выводы, ему бы нужно было сказать: Бога нет, душа (которой тоже нет) — смертна, свобода воли — миф.

Но вместе с тем Кант наряду с теоретическим разумом допускал и разум практический. И, когда с теми же вопросами мы обращаемся к разуму практическому, все сразу меняется: и Бог есть, и душа бессмертна, и воля свободна. Почему и как Кант перенес на практический разум те полномочия, которые он так беспощадно вырвал из рук разума теоретического, рассказывать не приходится: все это знают. Сейчас важно другое: важно, что гегелевская метафизика по существу ничем от кантовского практического разума не отличается, иначе говоря, что кантовский практический разум уже всецело, только не в совсем развернутой, развернувшейся форме, заключал в себе гегелевскую метафизику. Это кажется почти парадоксальным, но это так, и иначе быть не могло — раз они оба исходили из традиционного убеждения, что есть один только источник истины и истина есть то, к чему каждый человек может быть насильственно приведен. Почти каждая страница гегелевских писаний говорит о том, что его метафизика родилась от кантовского практического разума. Таков смысл его онтологического доказательства бытия Божия: у него, как у Канта, «доказывает» не теоретический, а практический разум. Еще лучше это видно будет из следующего размышления Гегеля: «Wenn der Mensch Böses tut, so ist dies zugleich als ein an sich Nichtiges vorhanden, über das der Geist mächtig ist, so dass der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen. Die Reue,



Busse hat diesen Sinn, dass das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit als ein an und für sich überwundenes gewusst wird, das keine Macht für sich hat. Dass so das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen, aber auf geistige Weise, innerlich»\*. Вся метафизика Гегеля так построена: где теоретический разум останавливается, чувствуя свое бессилие и неспособность что-нибудь сделать, там является на выручку практический разум и заявляет, что он какую угодно беду руками разведет. Только слова другие: вместо практического разума — Geist. Нельзя, конечно, нет такой силы в мире, которая могла бы сделать однажды бывшее не бывшим, и совершившееся преступление, как бы ужасно оно ни было — братоубийство Каина, предательство Иуды, — останется навеки свершившимся: оно находится в ведении теоретического разума и тем самым подчинено власти неумолимой, не слушающейся убеждения 'Αυσϋκτῆ. Но нет вовсе никакой нужды, чтобы однажды бывшее стало не бывшим в чувственном, конечном мире, как нет никакой нужды в Кане Галилейской или воскрешении Лазаря: все это было бы разрывом естественных связей и, стало быть, «насилием над духом». Практический разум придумал другое, много лучшее: он «внутренне», «духовно», через раскаяние сделает однажды бывшее не бывшим. Здесь, как это часто бывает при чтении произведений Гегеля, затрудняешься решить: говорит ли он в самом деле то, что думает, или через него говорит за-гипнотизировавшая и превратившая его в одаренный сознанием камень 'Αυσϋκτῆ. Еще можно допустить, что Каин или Иуда, если бы они не знали раскаяния, забыли бы о том, что они сделали, и их преступление утонуло бы в Лете. Но ведь раскаяние потому и есть раскаяние, что оно не может жить в мире со свершившимся. Отсюда и легенда о вечном жиде пошла. Или, если вам не по сердцу легенды, напомним вам свидетельство Пушкина:

Мечты кипят. В уме, подавленном тоской,  
Теснится тяжких дум избыток.  
Воспоминания безмолвно предо мной  
Свой длинный развивают свиток.  
И, с отвращением читая жизнь мою,  
Я трепещу и проклиная,  
И горько жалуюсь, и горько слезы лью,  
Но строк печальных не смываю.

Пушкин не убил брата, не предал божественного учителя, но он знает, что никакой практический разум, никакая истина, даже та, которая, по словам Гегеля, существовала до сотворения мира, не может дать ему того, чего жаждет его душа. Нужно думать, что Пушкин иначе судил и о Кяне Галилейской, и о воскрешении Лазаря, и ему не казалось, что повествования Св. Писания подлежат проверке «нашего мышления, которое является единственным судьей», и что разрыв естественных связей явлений есть насилие над духом. Для Гегеля, как и для Канта, вера или то, что они называют верой, находится под вечной опекой разума. «Der Glaube aber beruht auf dem Zeugnisse des Geistes, nicht von den Wundern, sondern von der absoluten Wahrheit von der ewigen Idee, also dem wahrhaften Inhalte; und von diesem Standpunkte aus haben die Wunder ein geringes Interesse»\*. Я думаю, что опять следует исправить последние слова приведенной фразы и сказать не «чудеса представляют малый интерес», а «чудеса не представляют никакого интереса», как утверждали стоики: все, что не в нашей власти, ἀδιάφορα (безразлично). Или — и тут бы обнажился его действительный «интерес», вернее, основная предпосылка всего его мышления — заявить: всякого рода чудеса, и те, о которых свидетельствуется в Библии, и те, о которых рассказывается в «Тысяча и одной ночи», — ничего не стоящий вздор, отвергнутый теоретическим разумом и совершенно неприемлемый для разума практического. Или, как говорил Кант, Deus ex machina является самым нелепым из возможных допущений, а идея высшего существа, вмешивающегося в человеческие дела, знаменует собой конец всякой философии. Мышление и Канта, и Гегеля целиком покоится на этих положениях. Даже невинная harmonia praestabilita Лейбница была для них предметом ужаса и отвращения, как идола для библейских пророков. Harmonia praestabilita это все тот же Deus ex machina, признание которого рано или поздно должно выбить человека из колеи нормального мышления. Правда, Кант и Гегель были несправедливы к Лейбницу. Лейбниц никогда не покушался выбивать кого-нибудь из нормы или колеи. Если он допускал harmonia praestabilita, <то> только на один раз, вроде как Сенека в своем semper parat, semel jassit. И для Лейбница мышление, в основе которого ле-

жало бы *jubere*, казалось диким и чудовищным. *Consensu sapientium* \* и *Deus ex machina*, и Высшее существо всегда изгонялись философами за ограду действительного бытия в область вечно фантастического.

Но опять спросим: почему, по какому праву *Deus ex machina* считается нелепейшим допущением, а Высшее существо объявляется врагом философских исканий? Когда химик, физик или геолог отворачиваются от *Deus ex machina* или Высшего существа, у них есть на то свои основания. Но философ, да еще философ, задумавший «Критику чистого разума», как может он не «видеть», что *Deus ex machina* имеет по меньшей мере такие же права, как и любое синтетическое суждение? И что во всяком случае никак уже нельзя а priori квалифицировать его как нелепейшее допущение? А между тем достаточно признать за ним хоть какие-нибудь, хоть самонаименованные права, и вся «критика» повалится. И тогда выяснится, что *articulus stantis et cadentis* кантовской и всей следовавшей за ней философии был связан с призрачной, не имеющей никакой опоры в действительности идеей. Или лучше сказать: идея о том, что *Deus ex machina* (или *Nöheres Wesen*) есть самое нелепое из возможных допущений, была внушена Канту и тем, кто за Кантом шел, все той же не слушающей убеждений *'Ανόγκη*, которая обладает даром обращать всякого, на нее оглянувшегося, в камень. И сила внушения была такова, что Кант в самом деле, не только наяву, но и во сне, не только пред другими, но и наедине с собой, ни на одно мгновение не мог вырваться из власти этой идеи. Вся действительность оказалась распластанной и насильно вбитой в ту двухмерную плоскость мышления, которое и в самом деле не «допускает», т. е. не вмещает в себя ни *Deus ex machina*, ни *Nöheres Wesen* и потому видит величайшую нелепость во всем, что носит отпечаток неожиданности, свободы, почина, что ищет и желает не пассивного бытия, а творческого, ничем не связанного и не определяемого делания. В этой же плоскости уместился и гегелевский «дух», который, со всей его столь прославленной свободой, оказался тоже — вероятно, еще до сотворения мира — обреченным бегать по кругу, «*worin das Erste auch das Letzte und das Letzte das Erste ist*»\*. Для Гегеля, как и для Канта, как для Фихте и Шеллинга (особенно первого периода), идея по-

знания и идея истины были неразрывно связаны с идеей механизма. У Фихте и Шеллинга мы встречаем даже выражения такие: механизм человеческого духа. Кант в «Критике» с «способности» с «уждения» упорно настаивает на том положении, что «мы никоим образом не можем доказать невозможность появления организмов — чисто механическим и естественным путем»\*. А в «Критике чистого разума» мы читаем: «wenn wir alle Erscheinungen seiner (menschliche) Willkür auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen können»\*.

Я опять спрашиваю — и нельзя перестать спрашивать, как бы ни утомляло и ни раздражало и тебя самого, и других постоянное повторение одного и того же вопроса: откуда у великих представителей немецкой философии такая верноподданническая приверженность «механизму», точно бы они еще в детстве дали ганнибалову клятву не покладать рук, пока не будет низвержен ненавистный им Deus ex machina. Откуда вообще во всей философии всех веков взялось убеждение, что в механизме, в самодвижении, в движении по кругу надо искать последнюю тайну мироздания? Немецкие идеалисты всегда любили говорить о свободе и без конца прославляли свободу. Но какая же может быть свобода там, где все «естественно», где царствует механизм? И разве не ближе к истине был Платон, рассказавший нам об узниках своей пещеры, или Лютер со своим de servo arbitrio, или Спиноза, открыто признававшийся, что все, что он пишет, он пишет не по свободному желанию, а по внешнему принуждению? Такие признания (и связанный с ними ужас — «страх Божий») знаменуют собой если не о начале, то хотя бы о предчувствии пробуждения и освобождения ἀληθινῆ ἐγρήγορσις — Плотина\* (истинного пробуждения люди, по-видимому, на земле не знают), или тоску, печаль о свободе и свидетельствуют, что мы имеем дело не с одаренными сознанием камнями, а с живыми людьми.

## X

Метафизика Гегеля и практический разум Канта питаются из одного источника и лежат в одной и той же плоскости. Новейшие попытки преодолеть кантовский формализм и обосновать материальную этику были заранее обречены на неудачу\*. Выдернуть из этики формализм значит уничтожить этику. Формализм есть душа этики, как «теория» есть душа «познания». Лишь благодаря «формализму» стала возможной так называемая автономная этика, т. е. то, что заслуживает название этики. Только слово автономный, или самозаконный, не следует понимать так, как если бы смысл его исчерпывался его второй частью. Конечно, νόμος πάντων θνητῶν καὶ ἀθανάτων βασιλεύς (закон царь над всеми смертными и бессмертными) — мы это уже слышали от Платона. Но не менее существенно и другое: этика живет своими законами, не теми, которые заправляют другими областями бытия. Это никогда не следует забывать — иначе кантовские и гегелевские построения потеряют свой смысл и значение. Уже в «Критике чистого разума» роль этики в мирозерцании Канта определяется с достаточной ясностью, подобно тому как в «Феноменологии Духа» Гегеля без труда можно уже различить очертания его философии истории и философии религии. Но все-таки только в «Критике практического разума» выявляется в своем истинном и неприкрытом виде идея автономной этики. И надо думать, что Гегель, так самоуверенно и беспощадно критиковавший кантовскую этику, как раз ей наиболее всего обязан: она дала ему возможность оберечь заветы Спинозы, от которых он никогда не мог отказаться (*sub specie aeternitatis seu necessitatis*, которое он переводит словами «поклонение в духе и истине»), и вместе с тем сохранить ту торжественность настроения и речи, на которую дает право возвышенность и которая, на глаз торопящихся людей, сближает умозрительную философию, данницу Ἀνάγκη, с религией.

И точно, если какая-нибудь этика могла претендовать на эпитет «возвышенность» — то именно этика Канта. В ее основе лежит идея чистого, никогда ни с чем не смешивающегося долга. Часто приводятся знаменитые слова, которыми Кант начинает свое заключение к «Критике практического разума»: звездное небо над нами и моральный

закон в нас. Но, по-моему, много замечательнее лирическое отступление из третьего отдела первой части той же «Критики»: «Д о л г! Ты возвышенное, великое слово, так как в тебе нет ничего угодливого, что льстило бы людям, но ты требуешь подчинения, хотя бы чтобы привести в движение волю, и не угрожаешь тем, что возбуждало бы естественное отвращение в душе и пугало бы, ибо ты только ставишь закон, который сам проникает в душу и против воли возбуждает уважение к себе (хотя и не всегда его исполнение) и перед которым замолкают все склонности, хотя бы они исподтишка ему противодействовали, — где же твое, достойное тебя, происхождение и где корни твоего благородного появления, в них же устраняется всякое родство со склонностями и только из них возникают условия того достоинства, которое люди могут дать себе сами?»\* Эта несколько, пожалуй, неуклюжая по своему словесному выражению попытка составить молитву из добытых «чистыми разумами» понятий не оставляет ни малейшего сомнения в том, что, собственно говоря, разумел Кант под этическим формализмом. Формализм у Канта есть то же «поклонение в духе и истине», о котором так много говорил Гегель и те из новейших философов, которые к Гегелю возвращаются. Кант не хуже, чем наши современники, умел тоже развить идею личности, которая для него является условием и предположением возможности автономной морали. Там же, все в той же главе «О побуждениях чистого практического разума» — мы читаем: «Эта вызывающая уважение идея личности, которая ставит перед нашими глазами высокое достоинство нашей природы (по ее назначению)... легко понятна даже для самого заурядного человеческого ума... Это результат уважения к чему-то совершенно другому, чем жизнь, — в сравнении и в сопоставлении с чем даже жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет цены. Человек живет только для долга, а не потому, что находит какое-нибудь удовольствие в жизни»\*. Я не знаю и никто не может знать, чем «долг», пред которым молится коленопреклоненным Кант, отличается от гегелевского «духа» и почему новейшая философская критика находила недостаточным кантовское учение о личности. Идея долга, идея святости нравственного закона (*das moralische Gesetz ist heilig*), равно как идея автономности

разумного существа (*Autonomie des vernünftigen Wesens*), и все те возвышенности и торжественности, которые несут человечеству эти идеи, — все это «Критика практического разума» обеспечивает не в меньшей степени, чем «Критика чистого разума» обеспечивала науке всеобщие и необходимые суждения. Гегель мог «продумать до конца» «свою систему», только пронесся со свойственной ему дерзостью на глазах у всех (Гегелю все дерзости проходили безнаказанно, даже Шеллинг, зорко следивший за «диалектикой» ненавистного врага, не заметил этого) добытые практическим разумом Канта возвышенности за ограду разума теоретического. «Человек, — пишет он в своей «Логике», — должен в своем настроении возвыситься до той отвлеченной общности, при которой ему действительно все равно, существует или нет он сам, т. е. существует или нет в конечной жизни (ибо тут разумеется состояние, определенное существование и т. п.). Даже *si fractus illabatur orbis, impravidum ferient ruinam* (пусть рушится небесный свод, ты должен оставаться бесстрашным), — сказал один римлянин, а христианину тем более должно быть присуще такое равнодушие»\*. Все знают эти слова Гегеля, он их не прятал, они у него в красном углу выставлены — но самоуверенность Гегеля так обезоруживает, что никому и на ум не приходит, что гегелевский дух есть тот же кантовский долг, о котором у нас сейчас шла речь. Все уверены, что Гегель преодолел кантовский формализм, и не замечают, что его онтологическое доказательство бытия Божия (откуда и взят сейчас приведенный отрывок) ничем, решительно ничем от кантовского «постулата Бога» не отличается, как не отличается гегелевский «дух» от кантовского «долга». За последней истиной и Кант, и Гегель шли в одно и то же место. Они сделали огромные напряжения, чтобы возвыситься (*erheben*, *Erhabenheit* — любимые слова Канта и Гегеля), чтобы подняться до тех областей, где текут источники бытия и жизни. Но они вперед были убеждены, что человек не может и шагу ступить, не оглянувшись назад, не взглядевшись пред собой, словом, не убедившись заранее, что путь, по которому он собирается идти, свободен. «Критика чистого разума» была оглядкой *par excellence*. Кант спросил — кого он спросил? — возможна ли метафизика. И, конечно, получил ответ: нет, невозможна. Но, повто-

ряю, кого он спросил, за кем он признал право решать, что возможно и что невозможно? Опыт был отвергнут Кантом как источник метафизического познания. Уже в самом начале введения в «Критику чистого разума» (первое издание) Кант определенно заявил, что опыт показывает то, что существует, но он не говорит нам, что оно «должно быть таким, а не иным». Опыт не дает нам «истинной всеобщности и необходимости, и разум, который так жадно стремится к такого рода познанию, опыт больше раздражает, чем удовлетворяет»\*. Слова замечательные! Кант, как мы видим, сразу обратился со своими вопросами к разуму и совершенно чистосердечно был убежден, что он пишет «критику чистого разума». Он даже не спросил себя, почему такое мы должны хлопотать о том, чтобы удовлетворить разум? Разум жадно ищет всеобщего и необходимого, мы должны на все пойти, всем пожертвовать, только бы была ему любезная его сердцу необходимость, только бы он не раздражался. Пред Кантом стоял вопрос, возможна ли метафизика, где тот источник, из которого страждущее человечество могло бы зачерпнуть воду жизни (не забудьте, что, по Канту, метафизика трактует о Боге, бессмертии души и свободе воли), а он только тем и озабочен, чтобы угодить разуму, которому ни до Бога, ни до души, ни до свободы нет никакого дела — только бы не обидели Необходимость. Положительные науки оправдали себя перед Необходимостью, если метафизика хочет получить право на существование, она должна прежде всего заручиться благосклонностью 'Ανάγκη. «Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori»\*, — единственного познания, которому человек может довериться. Это для Канта самоочевидная истина, как самоочевидно, что Deus ex machina есть нелепейшее допущение или что если ein höheres Wesen вмешивается в человеческие дела, то философии нечего делать в нашем мире. Кто и когда внушил Канту веру в эти «истины», как такого рода внушения стали возможны — ответов на эти вопросы не ищите в кантовских «Критиках»: все равно не найдете. Не найдете вы их тоже в тех системах философии, которые продолжали дело Канта. Ибо куда, к кому идти с ними? И разве можно противиться Необходимости, убеждать ее? 'Ανάγκη ἀμετάπειστος τὴ εἶναι, но за то ей дан ни на что ей не нужный



дар околдовывать и покорять людей. Мы слышали сейчас молитву распростертого перед долгом Канта: практический разум только добросовестно повторяет то, что он перенял у разума теоретического. Для разума теоретического истина имеет своим источником Необходимость, для разума практического — добродетель в послушании. Такому практическому разуму не страшно и примат уступить: он не возмутится, не предаст, и его «повеления» нисколько не грозят без него и не для него заведенному во вселенной порядку. Идею целесообразности в природе (финализм), например, допустить нельзя: такого рода автономия напоминала бы о Deus ex machina или о высшем существе и являлась бы вторжением в заповедные от века владения 'Ανθρώπου. Но практический разум скромнен и неприхотлив. Он никогда не покусится на державные права Необходимости и Механизма. Если в «опыте» и наблюдаются такие явления, как организмы, которые иной раз соблазняют людей думать, что кто-то не так ко всему безразличный, как необходимость, внес свои мысли и заботы в устройство мира, то практический разум подскажет нам, что такое нужно принимать очень сдержанно и лучше говорить, что в мире кой-что происходит так, как если бы (als ob) судьбами мира был кто-то озабочен\*. Такое (als ob) не оскорбляет величества 'Ανθρώπου и не посягает на ее суверенитет. Зато людям разрешается говорить сколько им вздумается о «мудрой соразмеренной с практическим назначением человека пропорции его познавательных способностей» (есть такая глава в «Крит <ике> пр <актического> разума»)\*. Скажут, раз «мудрая соразмеренность», стало быть, финализм? И Deus ex machina вынырнул откуда-то, несмотря на наложенные на него запреты? Ничуть не бывало: Кант знает, что он делает. Это ведь не Кана Галилейская и не воскрешение Лазаря. Это — одно из тех естественных «чудес», которые необходимость с легким сердцем предоставляет в распоряжение философии. В метафизическую область такие чудеса вас не проведут. Наоборот, чем больше в мире будет таких чудес, тем надежнее люди будут ограждены от метафизики. Оттого-то, как я сейчас сказал, теоретический разум так охотно пожаловал практическому разуму «примат» и даже бесконтрольное право распоряжаться «метафизическими утешениями». Ведь метафизические утешения

в том как раз и состоят, что человек отлично и без всякой метафизики проживет, т. е. и без Бога, и без бессмертия души, и без свободы воли обретет *acquiescentia in se ipso*, которую порождает разум. У Гегеля практический разум живет не по соседству даже с разумом теоретическим, а перенесен в самое сердце последнего. «Человек должен возвыситься до отвлеченной всеобщности» — у Гегеля этот «категорический императив» исходит из «Логики». Нечего и говорить: Гегель до конца продумал Канта. Не хуже Канта он знает, что метафизика невозможна, метафизика, которая ищет Бога, бессмертия души и свободы воли, но она невозможна не потому, что разуму положены какие-то пределы, что категории нашего мышления применимы только к чувственно данному. Гегеля раздражала даже самая постановка вопроса о пределах человеческого разума, он, по-видимому, имел все основания сомневаться даже в том, что сам Кант в этом видел задачу «критики разума». Метафизика, которая открыла бы людям Бога, бессмертие души и свободу, невозможна потому, что ни Бога, ни бессмертия, ни свободы нет: все это дурные сны, которые снятся людям, не умеющим возвыситься над отдельным и случайным и не желающим поклоняться в духе и истине. От таких снов и от несчастного сознания, эти сны порождающего, нужно во что бы то ни стало избавить человечество. Все эти представления (*Vorstellungen*), пока человек не стряхнет их с себя и не войдет в область чистых понятий (*Begriff*), даваемых разумом, истина будет от него скрыта. *Super hanc petram\** держится вся философия Гегеля.

## XI

Так учил Гегель, но все это нашел у Канта. Когда Кант позвал метафизику на суд разума, он знал, что она будет осуждена. И когда потом Фихте, молодой Шеллинг и Гегель стали домогаться на том же суде пересмотра процесса, они тоже знали, что дело метафизики безнадежно и навсегда проиграно. Свои огромные диалектические силы Кант напряг, чтобы очистить человеческую душу от чуждых ей элементов того, что она называет чувственностью. Но диалектики оказалось недостаточно: все, что принято называть «доказательствами», за известной чертой теряет способность принуждать и покорять себе.

Можно «доказать», что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым, но как «доказать» человеку, что, если даже небо обвалится на него, он спокойно, точно это так и полагается, будет лежать полураздавленным под обломками? Такое доказать нельзя — такое можно только *внушить, как нельзя доказать, а можно только внушить себе и другим, что Deus ex machina есть нелепейшее допущение и что необходимости дано суверенное право помыкать великим Парменидом.* Кант, покоряясь своему предназначению или, говоря по Гегелю, духу времени, не брезгает и внушением как способом разыскания истины. Главное — добыть «всеобщность» и «необходимость», остальное — приложится. Всеобщность же и необходимость внушение обеспечивает не меньше, чем доказательства. Казалось бы, молитве нет места там, где речь идет о критике чистого разума теоретического или о критике чистого разума практического. Но Кант, не испрашивая ни у кого разрешения, молится пред долгом, и это сходит за «доказательство». Казалось бы, старая «анафема» давно уже выведена за ограду философского мышления, но, когда нужно выкорчевать из человеческой души все «патологическое» (у Канта слово «патологическое» не значит «болезненное и ненормальное», он это слово употребляет как синоним «чувственного»), Кант не пренебрегает и анафемой, и анафема тоже сходит за доказательство. «Предположим, — пишет он, — что некто ссылается на свою сладострастную склонность, так что если ему встречается соответствующий предмет и случай для этого, то это действует на него совершенно неотразимо; но если бы поставить виселицу пред домом, где ему дается этот случай, чтобы сейчас же повесить его по удовлетворении сладострастия, он и тогда не победил бы свои склонности? Не надо гадать, что он на это ответил бы. Но спросите его, если бы князь под угрозой смертной казни заставил бы его дать ложное показание против честного человека, которого он под вымышленными предложениями хочет погубить, мог ли бы он и тогда, как бы ни велика была его любовь к жизни, преодолеть ее в себе? Сделал ли бы он это или нет, он не мог бы и сам не решился бы сказать, но без колебания мы принуждены сказать, что он мог бы это сделать. Он судит, стало быть, что он может сделать что-нибудь, потому что он сознает, что он это должен сделать и опознает в себе свободу, ко-

торая иначе, без морального закона, осталась бы ему неизвестной!»\* Каков смысл этой «аргументации»? И осталась ли тут хоть тень той свободы, о которой Кант так много и красноречиво говорит в этом и других местах своих сочинений и которую вслед за ним и до него провозглашали лучшие представители философии? Чтобы обосновать свой категорический императив, Кант не нашел иного средства, кроме внушения и заклинаний. Он долго и горячо молился пред иконой долга, и, когда почувствовал в себе нужные силы, вернее, когда почувствовал, *что сил у него нет, что его самого уже нет*, что через него действует иная сила (когда он «возвысился до отвлеченной общности», выражаясь по Гегелю), а он сам стал безвольным и слепым ее орудием, он написал «Критику практического разума». Теоретический разум не может успокоиться до тех пор, пока не убедит всех, что он диктует законы природе, практический разум природу оставляет в покое, но его воля к власти требует господства над людьми. Опять на долю людей выпадает *perere*, *jubere* же целиком достается «идее», «принципу», задача же философии сводится к тому, чтобы тем или иным способом внушить людям убеждение, что живому существу полагается не повелевать, а повиноваться и что отказ в повиновении есть смертный грех, за него же наказание — вечная гибель. И это называется свободой. Человек волен выбрать вместо *perere* — *jubere*, но уже никак не может сделать, чтобы тому, кто выберет *jubere*, полагалось спасение, а за *perere* — гибель. Тут свобода кончается, тут все предопределено. Даже *ipse creator et conditor mundi* тут ничего переменить не может. И его свобода сводится к тому, чтобы повиноваться. Кант идет дальше, чем Сенека: он даже не согласен допустить, что Бог однажды приказал. Никто никогда не приказывал, все всегда повиновались. Всякое приказание есть *Deus ex machina*, знаменует конец философии. Это ему *a priori* известно. Но он и *a posteriori*, как мы сейчас видели, доказывает, что нравственный закон осуществляется, — правда, иначе, чем веления теоретического разума, но все-таки осуществляется: «сладогостника» виселица напугает, а человек, повинующийся моральному закону, и перед виселицей не спасует. Для чего было Канту хлопотать еще о таком «осуществлении»? Зачем грозить «сладогостнику» виселицей? Отчего не предо-

ставить ему «свободу» следовать своим склонностям, раз свобода признается основной прерогативой человека? Но такая свобода для философа еще ненавистнее, чем *Deus ex machina*, и, чтобы убить ее, Кант не брезгает даже эмпирической виселицей, которой как будто совсем и не пристало вмешиваться в дела чистых априорных суждений. Но есть, видимо, предел философскому терпению. Благородный Эпиктет обрезывал носы и уши своим идейным противникам — Кант готов их вздернуть на виселице. И они, конечно, правы: иным способом, без помощи *эмпирического принуждения* (*βία* у Аристотеля), «чистым» идеям никогда не добиться победы и торжества, которое они так ценят.

И все же Кант считал без хозяина. Виселица ему не поможет, по крайней мере, не всегда поможет. Он говорит о «сладогострастнике», т. е., прежде чем решилась судьба человека, надевает на него саван. «Сладогострастнику» не грех обрубить нос или уши, не грех и повесить его, и уж никак нельзя предоставить ему свободу. Но попробуйте на минуту спуститься с «высот» чистого разума и спросить себя: кто такой этот сладогострастник, с которым мы так беспощадно расправились? Кант вам ничего не ответит — он предпочитает оставаться или прятаться в общем понятии. Но недаром все стремятся сделать общее понятие прозрачным. В понятии «сладогострастник» нетрудно, при желании, различить и Пушкина, написавшего «Египетские ночи», и Дон-Жуана испанской легенды, и Орфея и Пигмалиона древней мифологии, и даже бессмертного автора «Песни Песней». Если бы Кант об этом вспомнил или, лучше сказать, если бы, прежде чем выступать в роли гипнотизера, он сам не был загипнотизирован всемогущей *Ἀνάγκη*, он бы почувствовал, что тут дело не такое простое и самоочевидности не такие самоочевидные и что ни его саван, ни его виселица ничего не предрешают и ничего не решают. Орфей не побоялся спуститься в самый ад за Эвридикой, Пигмалион вымолил для себя у богов чудо, Дон-Жуан подал руку ожившей статуе, у Пушкина даже скромный юноша отдает жизнь за одну ночь Клеопатры. А в «Песне Песней» мы читаем: любовь сильна, как смерть\*. Что осталось от внушений Канта? И какие вечные истины может дать его практический разум и тот нравственный закон, который этот разум несет

с собой? И разве не ясно, что настоящая свобода лежит бесконечно далеко от тех областей, которые облюбовал себе и в которых живет практический разум? Что там, где закон, там, где *ragere*, там свободы нет и быть не может, что свобода неразрывно связана с тем *iubere*, в котором нас приучили видеть источники всех заблуждений, всех нелепостей и всего недозволенного? Пигмалион ни у кого не спрашивал, можно ли ему требовать чуда для самого себя, Орфей нарушил вечный закон и спустился в ад, хотя туда не мог и не должен был спускаться и никогда не спускался ни один смертный. И боги приветствовали их дерзания, и даже мы, образованные люди, когда слышим рассказы об их делах, порой забываем все, чему нас учили, и радуемся вместе с богами. Пигмалион захотел, и потому, что он захотел, невозможное стало возможным, статуя превратилась в живую женщину. Если бы в наше «мышление» вошла как новое его измерение пигмалионовская безудержная страсть, многое, что мы считаем «невозможным», стало бы возможным и что кажется ложным, стало бы истинным. Даже такое невозможное стало бы возможным, что Кант перестал бы клеймить Пигмалиона сладострастником, а Гегель признался бы, что чудо не есть насилие над духом, что, наоборот, невозможность чуда есть самое ужасное насилие над духом. Или я ошибаюсь: они все продолжали бы твердить свое? Продолжали бы внушать нам, что всякие страсти и желания (*Neigungen*) должны склониться пред долгом и что истинная жизнь есть жизнь умеющего возвыситься над «конечным» и «преходящим»? И Кальвин был прав: *non omnes pari conditione creantur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur*? Как ответить на это вопрос?

## XII

Так или иначе, теперь нам понятно, почему Гегель так боялся «порвать естественные связи явлений» и почему Кант без всякой предварительной «критики», т. е. не только без обсуждения вопроса, но даже без указания, что здесь возможны или допустимы какие-нибудь вопросы или сомнения, привел метафизику на суд оправдавших себя положительных наук и лежащих в их основе синтетических суждений *a priori*. «*Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl als das praktische) vereinigt*

sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen; 2. Was soll ich thun; 3. Was darf ich hoffen», — пишет Кант в одной из последних глав «К <ритики> ч <истого> р <азума>»\*. К кому обращены эти вопросы — Кант этим так же мало озабочен, как и Гегель. Ему тоже, очевидно, представлялось нелепейшим допущением, что готовность спрашивать связывает человека по рукам и ногам. Когда он обучался положительным наукам, он спрашивал, какие на земле самые высокие горы, чему равняется диаметр солнца, какова быстрота движения звука или света и т. д. И приучился думать, что всегда уместно спрашивать и что есть у кого спросить. И что спрашивать полагается обо всем у одного и того же отвечающего, у того, к которому обращаясь с вопросами о горах, солнце, свете и звуке, в его же распоряжении находятся все kann, soll и darf. Если метафизика не пойдет за этим в то же место и не получит это из тех же рук, которые до сих пор раздавали все kann, soll и darf, то у нее никогда ничего настоящего не будет. Прежняя докритическая метафизика ходила куда-то и откуда-то приносила свои истины, но она не туда ходила куда нужно и ее истины не истины, а Hirngespinnst и Grille\*. Но когда она после «критики» пошла, куда ее направил Кант, она вернулась с пустыми руками: все kann, soll и darf уже были розданы и на ее долю ничего не досталось. Казалось бы, естественно спросить: раз до «критики» метафизика что-то все же приносила, а после «критики» не стала приносить ничего, не значит ли это, что в «критике» нужно видеть причину того, что метафизические источники внезапно и навсегда иссякли? Т. е. что не метафизика невозможна, как заключил Кант, а невозможна и ни на что не нужна критическая метафизика, т. е. оглядывающаяся назад, загадывающая вперед, всего боящаяся, всех и вся спрашивающая и ни на что не дерзающая метафизика, — в терминах Канта: метафизика как наука. Кто внушил нам мысль, что метафизика хочет или должна хотеть быть наукой? Как случилось, что, спрашивая, есть ли Бог, бессмертна ли душа, свободна ли воля, мы вперед изъявляем предательскую готовность принять ответ, какой нам дадут, не справляясь даже, каковы природа и сущность того, кто этот ответ нам готовит? Скажут, Бог — есть, значит есть, скажут — нет, значит нет, и нам уже ничего не остается, как покориться. Метафизи-

ка должна быть таким же *ragere*, как и положительные науки. Парменид, Платон, Спиноза, Кант, Гегель ἀναγκάζομενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας не выбирают, не решают. Без них выбрали, без них решили, без них приказали. И это называется истиной, т. е. считается, как учили Кант и Сенека, что тут надо не только повиноваться, но благоговейно и радостно принимать, или, как учили Кант и Гегель, что тут нужно коленапреклонно молиться и других звать на молитву. Все разумы, теоретические и практические, человеческие и сверхчеловеческие, в течение множества тысячелетнего развития философской мысли неизменно твердили нам: надо слушаться, надо покоряться — каждому человеку в отдельности и всем людям вместе. Метафизика, которая идет к тому засыпанному с незапамятных времен источнику, из которого течет *iubere*, всех отталкивает и отпугивает от себя. Сам Бог, помним мы, только всего раз решился проявить своеволие — иначе, видно, и ему нельзя было, как нельзя было эпикуровским атомам не отклониться однажды от естественного пути — но после этого раза и Бог и атомы уже смиренно повинуются... Для нашего мышления — *iubere* (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) совершенно невыносимо. Кант приходил в ужас от одной идеи *Deus ex machina* или *ein höheres Wesen*, вмешивающихся в жизнь человека. В гегелевском боге, каким он был до сотворения мира, в Спинозовской *causa sui* нет и следа вольного *iubere*. Под *iubere* нам чудится произвол и фантастика, что может быть отвратительнее и страшнее этого? Лучше уже Ἀνάγκη, которая не слушает убеждений, которой ни до чего дела нет, которая не различает Сократа от бешеной собаки. И если теоретический разум не может, когда дело доходит до метафизических вопрошаний, обеспечить нам неприкосновенность Ἀνάγκη, т. е. дать всеобщие и необходимые, принуждающие и принудительные истины, мы все же не пойдем за метафизикой к тому источнику, из которого течет *iubere*. Мы хотим во что бы то ни стало повиноваться и, по образу и подобию теоретического разума, создадим разум практический, который будет неусыпно бдеть, чтобы не погас огонь на алтаре извечного *ragere*.

Таков смысл философских заданий, которые ставило себе и осуществляло наше «мышление» начиная с древнейших времен и кончая Кантом и нашими современни-



ками. Вид человека, готового и способного за свой страх и по-своему направлять свою судьбу, отравляет существование нашего разума. Даже Бог, отказывающийся повиноваться, нам представляется чудовищем. Философия может делать свое дело, если все навсегда забудут о *iubere* (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) и станут воздвигать алтари *ragere*. Один Александр Македонский или один Пигмалион могут свалить построения Аристотеля или Канта, если не принудить их отречься от своеволия. Еще в большей мере Кана Галилейская. Если бы даже удалось исторически и фактически установить, что Иисус превращал воду в вино, то пришлось бы во что бы то ни стало найти способ, чтобы уничтожить исторический факт. Конечно, теоретическому разуму таких задач ставить нельзя, он не согласится признать, что однажды бывшее стало небывшим, но у нас есть разум практический (его задолго до Канта знал уже Аристотель), который «в духе» осуществит то, на что разум теоретический не отважится. Кана Галилейская была бы, как нам объяснил Гегель, «насилием над духом», над духом тех людей, которые не «свободно», правда, хоть они и стараются уверить себя и других, что свободно, а нудимые Необходимостью обоготворили *ragere*. Значит, можно и должно Кану Галилейскую в духе же преодолеть: все «чудесное» во что бы то ни стало должно быть извержено из жизни, равно как должны быть извержены люди, ищущие спасения от 'Ανάγκη в разрыве естественных связей явлений. Παρμενίδης δεσμώτης, Παρμενίδης ἀνάγκασόμενος (скованный, нудимый Парменид), Парменид, обращенный 'Ανάγκη в одаренный сознанием камень, являет собой идеал философствующего человека, каким он является нашему «мышлению».

Но окаменевшему Пармениду не дано вынести человека за пределы его ограниченности. И оглядывающееся мышление не приведет нас к истокам бытия. Аристотель оглянулся, Кант оглянулся, все, кто шел за Кантом и Аристотелем, оглядывались и стали вечными пленниками 'Ανάγκη. Чтобы вырваться из ее власти — нужно на все дерзнуть (πάντα τολμᾶν), нужно принять великую и последнюю борьбу, нужно идти вперед, не загадывая и не спрашивая, что ждет нас. И только рождаемая неизбывной тревогой готовность сдружиться со смертью (μελέτη θανάτου) может вдохновить человека на неравную и безу-

мную борьбу с Необходимостью. Перед лицом смерти и человеческие «доказательства», и человеческие «самоочевидности» тают, расплываются и превращаются в иллюзии и призраки. Эпиктет со своими угрозами, Аристотель с принуждающими истинами, Кант и Гегель с их императивами и гипнотизирующими практическими разумами страшны лишь тем, кто судорожно цепляется за ἡδονή (удовольствие), хотя бы за то удовольствие, которое дается «созерцанием» и называется высоким именем *acquiescentia in se ipso*. Жало смерти не щадит ничего: нужно овладеть им, чтобы направить его против самой 'Ανάγκη. И когда 'Ανάγκη будет свалена, вместе с ней упадут и те истины, которые ею держались и ей служили. По ту сторону разума и познания (ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως), там, где кончается принуждение, скованный Парменид (Παρμενίδης δεσμώτης), причастившись Тайне вечно сущего и вечно повелевающего (τῆς ἐμῆς βουλήσεως), обретет вновь изначальную свободу и заговорит не нудимый истинной (ἀναγκαζόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας), а как власть имеющий (ὡσπερ ἐξουσίαν ἔχων). Это первозданное τῆς ἐμῆς βουλήσεως (ничем не ограниченное соизволение), не вмешивающееся ни в какое «знание», есть тот единственный источник, из которого можно зачерпнуть метафизическую истину: да исполнится обетование — οὐδέν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν (не будет для вас ничего невозможного)!

Вторая часть  
В ФАЛАРИЙСКОМ  
БЫКЕ

(Знание и свобода воли)

Beatitudo non est praemium  
virtutis, sed ipsa virtus.

(Блаженство не есть награда за  
добродетель, а сама добродетель.)

*Spinoza, Eth. V, 42*

Eritis sicut Dei, scientes bonum et  
malum.

(Будете, как боги, знающие добро  
и зло.)

*Gen. III, 5*



В предисловии к своей «Феноменологии Духа» Гегель пишет: «Die Philosophie aber muss sich hüten erbaulich sein zu wollen» (философия, однако, должна избегать назидательности)\*. Он, как это сплошь и рядом с ним случается, повторяет в этих словах только Спинозу, утверждавшего, что он считает свою философию не лучшей, а истинной; и кажется, на первый взгляд, что это сказано, что называется, от всей души. На самом деле Гегель, повторивший Спинозу, был так же мало правдив в своем утверждении, как Спиноза в своем. Еще до Сократа, но в особенности после Сократа не было ни одного значительного философа, который бы не наставлял и не поучал своих читателей и слушателей. И те, которые особенно настойчиво назидали и поучали, большей частью так же наивно, как и Гегель, были убеждены, что их задача сводилась исключительно к тому, чтоб искать истины и только истины. Я даже не думаю, чтоб сам Сократ составлял в этом смысле исключение, хотя, как известно, он несколько не скрывал, что хочет исправлять людей. Он только ухитрился так сплести знание с назиданием, что, когда он поучал, казалось, что он разыскивает истину, и, наоборот, когда он разыскивал истину, он на самом деле поучал. Сократу принадлежит честь и заслуга создания того, что впоследствии стало называться автономной этикой, но тоже вполне справедливо, что Сократ положил начало научному познанию. Он впервые противопоставил «хорошее» — «доброму» и «дурное» — «злому». Но и он же учил, что добродетель есть знание и что знающий человек не может не быть добродетельным. Но с Сократа же стало обычным явлением в философии то загадочное  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$  (скачок в другую область), которое возможно при противопоставлении «хорошего и дурного» «доброму и злому». Сплошь и рядом человек начинает говорить о дурном и без всяких усилий и без умысла, незаметно для себя и других, переводит речь на злое или тоже, совершенно непринужденно, точно этому так и быть

полагается, подменяет хорошее добрым или доброе хорошим...

В приведенных словах Гегеля, как и в словах Спинозы, кроется великая загадка, которая стоит того, чтоб над ней задуматься. Какого бы философского вопроса мы ни коснулись, мы повсюду увидим явственные следы того смешения понятий, которое открыто допускал Сократ, отождествляя знание с добродетелью, и которого последующие философы, не разделяющие основной предпосылки сократовского мышления, все же не могут и даже, пожалуй, не хотят избежать. Похоже, что такое смешение понятий является *articulus stantis et cadentis philosophiae* (тот пункт, от которого зависит, быть или не быть философии), что философия потеряет свою *raison d'être*, если она откажется от этой подмены или — это, пожалуй, еще страшнее — признается, что только этой подменой она и живет. Утверждать, вслед за Сократом, что знание и добродетель одно и то же, никто не решится. Самому глупому человеку доподлинно известно, что можно быть знающим и в то же время порочным, равно как невежественным и вместе с тем святым. Но как же случилось, что от Сократа было скрыто то, что открыто обыкновенному здравому смыслу? Никому неохота спрашивать. И еще менее охотно останавливаются над вопросом, может ли философия продолжать свое существование, если точно правы глупые люди, постигшие, что знание не есть добродетель, и не прав мудрейший из людей, провозгласивший, что знание и добродетель одно и то же.

Принято думать, что немецкий идеализм в лице Канта и его преемников, Фихте, Шеллинга и Гегеля, есть преодоление спинозизма. В этом суждении истории правильно только, что и в самом деле немецкие идеалисты, даже те из них, которые, как Фихте и Шеллинг, могли бы назвать Спинозу своей первой философской любовью, к концу своего жизненного пути всячески старались отмежеваться от Спинозы. Спинозу уважали, но его чуждались и боялись. Лейбниц спорил с Локком почтительно и дружески, в его же возражениях Спинозе чувствуется холодная вражда: он бы не хотел, чтобы его смешивали со Спинозой. И у Канта, когда ему случается заговорить о Спинозе, слышится в тоне недоброжелательность. Фихте же, Шеллинг и Гегель держатся так, как если бы они оставили Спинозу далеко позади себя и навсегда его преодолели. На самом деле философское движение в Германии свидетельствует обратное. Дальше других от Спино-

зы точно был Кант. Но как раз то, что Канта наиболее отличало от Спинозы, было подвергнуто самой беспощадной критике в послекантовской философии. Каждый новый шаг вперед немецкого идеализма был возвратом к спинозизму, и в гегелевской «Философии духа» мы вправе видеть, если не по форме, то по содержанию, *restitutio in integrum* (восстановление первоначального состояния) спинозизма. Гегель утверждал, что философия не должна быть назидательной. Спиноза говорил, что ищет не лучшей, а истинной философии. Сократ учил, что знание и добродетель есть одно и то же, или в других только словах формулировал эту мысль: с добрым человеком не может приключиться ничего дурного, с дурным ничего хорошего. Как будто Спиноза и Гегель исходили из положений, прямо противоположных сократовским. Спиноза в «Этике» писал: повседневный опыт показывает нам, что удачи (т.е. хорошее) и неудачи (т.е. плохое) равно выпадают на долю благочестивых и нечестивых\*. Нечего и говорить, что Гегель, в этом отношении, целиком был на стороне Спинозы. В религиозной философии своей он утверждал, что чудо, как разрыв естественных связей явлений, было бы насилем над духом. Слова другие, но смысл еще более, если можно так выразиться, спинозовский. Спиноза ссылается на повседневный опыт: повседневный опыт убеждает его, что удачи и неудачи равно выпадают на долю хороших и дурных людей. Такое познание, как и всякое опытное познание, не есть высшее, настоящее познание, *tertium genus cognitionis, cognitio intuitiva* (третий род познания, интуитивное познание) — то, которое ищет философия. Гегель даже не ссылается на опыт. Он знает, что знает, до всякого опыта, опыт ему не нужен; ему нужно, как Спинозе, *tertium genus cognitionis*, и он не просто описывает факт, он находит для него основание в самом строе бытия. Если бы удачи выпадали только на долю благочестивых, а неудачи — на долю нечестивых, это было бы чудом, а чудо есть насилие над духом, и, стало быть, так как дух не терпит над собой насилия, то добродетель, выражаясь словами Сократа, сама по себе, а знание само по себе. Таков смысл слов Спинозы, таков же смысл слов Гегеля. И все же и Спиноза, и Гегель в своей философии шли по проложенному Сократом пути. Во всем, что они писали, они упорно проводили мысль, что добродетель и знание есть одно и то же, что с дурным человеком никогда не может случиться ничего хорошего, а с хорошим ничего дурного,

и их философия не только не могла и не хотела уберечься от назидания, но в назидании видела свою главную, можно сказать, единственную задачу. Свои размышления о Боге и духе, изложенные в первой и второй части «Этики», Спиноза вдохновенно заканчивает следующими словами: «*quantum hujus doctrinae cognitio ad usum vitae confert... I) quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis, quo perfectiores actiones agimus, et quo magis magisque Deum intelligimus... Haec ergo doctrina... nos docet, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione... II) quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt... nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo expectare et ferre*» (Eth. II, 49, Anm.— насколько познание этого учения содействует пользе жизни., I) поскольку оно учит нас действовать только по соизволению Божьему и быть участниками Божественной природы в тем большей степени, чем мы более совершенные действия совершаем и чем более и более мы Бога понимаем... Поэтому эта доктрина нас учит, что наше высшее счастье или блаженство состоит исключительно в познании Бога... II) поскольку оно учит, как мы должны вести себя по отношению к сложившейся судьбе или к тому, что не в нашей власти, вплоть до того, чтобы с одинаковым душевным спокойствием принимать и носить удачи и неудачи)\*. Гегель, в свой черед, не отстает от Спинозы. Защищая, против Канта, онтологическое доказательство бытия Божия, он в своей «Логике» пишет: «*der Mensch sich zu dieser Allgemeinheit in seiner Gesinnung erheben soll, in welcher es ihm in der Tat gleichgültig sei... ob er sei oder nicht sei d.i. im endlichen Leben sei oder nicht sei u.s.w., selbst si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae — wie ein Römer gesagt und der Christ soll sich noch mehr in dieser Gleichgültigkeit befinden*» (человек должен подняться в своем образе мыслей до той всеобщности, когда ему на самом деле безразлично... существует ли он или нет, т. е. существует ли он или нет в конечной жизни, так что даже, «если обрушился свод небесный, ты должен оставаться бесстрашным», как сказал один римлянин; а христианин должен еще больше укрепиться в этом безразличии)\*. Попробуйте отнять у Спинозы его *docet* и основанное на них *quomodo nos gerere debeamus*, что останется от его философии? Или во что превратится онтологическое доказательство бытия Божия, если человек не согласится *sich in dieser Allgemeinheit zu erheben, in*



welcher es ihm in der Tat gleichgültig sei, ob er sei oder nicht sei, как переводит на свой язык Гегель спинозовское внушение «*debeamus aequo animo utramque faciem fortunae expectare et ferre*» (мы должны равнодушно ждать и выносить, что бы ни приносила нам судьба)?

## II

В Гегеле и его последователях особенное раздражение вызвала кантовская «Критика практического разума», и как раз потому, что в ней они находили *maximum* того назидания, о котором у нас шла речь. Как известно, «Критика практического разума» вся построена на идее чистого долга, того, что Кант называет «категорическим императивом». Правда, Гегелю вообще мысль о «критике разума» — не только практического, но и теоретического — представлялась невыносимой. Он считал, что критиковать разум значит совершать смертный грех против философии. Он всячески издевался над кантовскими «Критиками» и не раз сравнивал Канта со схоластиком, который, прежде чем войти в воду, хочет знать, как плавать. Остроумие часто сходит за возражение, и гегелевская насмешка сделала свое дело. Но гегелевское сравнение все же «хромает на обе ноги» и никуда не годится. Разве Кант прежде спросил себя, как нужно философствовать, и только потом, когда получил ответ на свой вопрос, стал подходить к философским проблемам? «Критика чистого разума» была закончена Кантом на 57-м году его жизни, после того, когда он много лет подряд философствовал, не ставя себе вопроса о том, годятся ли те приемы разыскания истины, которыми он и все другие люди обычно пользовались в области положительных наук, для разрешения проблем метафизики. И только на шестом десятке — не то под влиянием юмовского «скептицизма», не то пораженный тем, что на окраинах мышления он наткнулся на свои прославленные антиномии, — Кант, как он сам рассказывает, проснулся от догматической дремоты и у него возникли те сомнения, которые и привели его к «критике» разума: что если методы разыскания истины, выработанные положительными науками и дающие всех удовлетворяющие результаты, к метафизическим проблемам не применимы? Трудно допустить, чтоб сам Гегель не понимал, как мало напоминал Кант глупого схоластика. По-видимому, он просто не умел возразить Канту и вместе с тем сознавал, что если бы «критика» разума бы-

ла осуществлена, то она подорвала бы самые основания, на которых покоится человеческая мысль. Что такая тревога не совсем была чужда Гегелю, в этом нас убеждают его собственные размышления — тоже из «Феноменологии Духа» — «Inzwischen, wenn die Besorgnis in Irrtum zu gehen, ein Misstrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ins Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Misstrauen in dies Misstrauen gesetzt und besorgt werden soll, dass diese Furcht zu irren schon der Irrthum selbst ist» (между тем если боязнь впасть в ошибку поларает недоверие к науке, которая сама без такого рода сомнений приступает к своему делу и действительно познает, то непонятно, почему, наоборот, не противопоставить недоверие недоверию, допуская, что эта боязнь уже представляет собой заблуждение)\*. Недоверие и недоверие к недоверию: разве в философии может быть место такой борьбе между недовериями? Кант и без Гегеля знал и достаточно говорил в своей книге, что положительные науки в критике разума не нуждаются и спокойно занимаются своим делом, нимало не озабоченные сомнениями и опасениями философов, и что от них дальше всего мысль о возможности недоверия к их задачам. Но не в этом суть и значение приведенного замечания Гегеля. Главное, что пред Гегелем мелькнула мысль о том, что познанию можно довериться, а можно и не довериться. Он, правда, сейчас же гонит ее от себя, ссылаясь на то, что «was sich Furcht vor dem Irrthum nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen ist» (что называется боязнью ошибки, познается скорее как боязнь перед истинной). Но вряд ли это соображение может заставить читателя позабыть, что и самого Гегеля временами посещала тревога о том, что познанию можно доверять, а можно и не доверять и что недоверию к познанию нельзя противопоставить ничего другого, кроме недоверия к недоверию. Мысль — для того, кто хочет видеть в научном познании философский идеал, — поистине потрясающая. Выходит, что познание, в последнем счете, держится на доверии к нему, и человеку предоставляется самому решать, самому свободно выбирать — заслуживает ли знание доверия или не заслуживает. Что делать с такой свободой? И даже если бы оказалось, что в этом случае страх пред ошибкой есть страх пред познанием, дело этим несколько не упрощается: раз познание внушает страх, может статься, что в нем и точно есть что-то страшное, от чего человеку следует всеми силами оберегаться. Страх пред познанием та-

кая же тяжкая проблема, как и недоверие к познанию. И, конечно, философ не может и шагу сделать вперед, прежде чем он не преодолеет так или иначе свое недоверие и свои страхи. Пока он наивно разыскивал истину, не подозревая того, что в самих приемах разыскивания может быть порок, который отнимает у человека возможность узнать истину, даже если она и встретится на его пути, пока он был столь же наивно убежден, что познание благодетельно для людей, — он мог спокойно предаваться своему делу. Ему казалось, что всякое возможное доверие только на знании и покоится и что знание одно разгоняет страхи. И вдруг оказывается, что знание само на себя опираться не может, оно требует еще доверия к себе и не только не разгоняет, но вызывает страх. Если бы Гегель решился углубить эту мысль, он, может быть, убедился бы, что грех Канта состоял не в том, что он позволил себе критиковать разум, а в том, что, пообещавши дать критику разума, он никогда свое обещание не решался привести в исполнение. Спиноза писал: «quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit» (какой алтарь готовит себе человек, оскорбивший величество разума). Кант мог бы взять эти слова эпиграфом к своей «критике». И в самом деле, критиковать разум — разве это не значит посягнуть на его суверенные права, т. е. совершить преступное *laesio majestatis* \*? Кто вправе критиковать разум? Где то «величество», которое дерзает поставить разум на свое место, т. е. лишить его скипетра и державы? Кант, правда, утверждал, что он ограничил права разума, чтоб открыть путь вере. Но вера Канта была верой в пределах разума, т. е. самим разумом, только переменившим имя. Так что, если угодно, Гегель, говоря о недоверии к недоверию, был радикальнее Канта и смелее его. Но, конечно, только на словах. На деле же он никогда не имел ни смелости, ни охоты остановиться и спросить себя, отчего и откуда у него такое доверие к разуму и познанию. Он не раз близко подходил к этому вопросу, но никогда долго на нем не задерживался. И так странно! Гегель не ценил Библии: Нового Завета он не любил, а Ветхий просто презирал. И все же, когда пред ним предстал основной и труднейший философский вопрос, он, забыв все, что ему приходилось говорить о Св.Писании, ищет опоры в рассказе книги Бытия о грехопадении. Он пишет: «In anderer Gestalt findet sich dies in der alten Erzählung vom Sündenfall, die Schlange hat den Menschen danach nicht betrogen; denn Gott sagt: «Siehe. Adam ist worden wie unser einer, er weiss, wass Gut und Böse ist»» (Werke, XIII, 124. — В другом виде это на-

ходится в древнем рассказе о грехопадении: змей, по рассказу, не обманул человека; ибо Бог говорил: «Вот Адам стал, как один из нас, зная добро и зло»\*. И еще раз в той же истории философии, в размышлениях о судьбе Сократа мы читаем: «Die Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und Bösen, der Erkenntnis, das ist der Vernunft aus sich — das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle folgenden Zeiten» (Werke. XIV, 49. — Плод дерева познания добра и зла, то есть познания черпающего из себя разума — общий принцип философии для всех будущих времен). Не Гегель так думает — мы все убеждены, что змей, соблазвивший нашего праотца вкусить от плодов дерева познания добра и зла, не обманул его и что обманщиком был Бог, запретивший Адаму есть эти плоды из опасения, как бы он сам не стал Богом. Пристало ли Гегелю ссылаться на Св.Писание — дело иное. Гегелю все сходило, и его последователи, возмущавшиеся Спинозой за его безбожие (или пантеизм), благоговейно прислушивались к речам Гегеля и в его философии видели чуть ли не единственно возможную апологию христианства. А между тем и на этот раз, как всегда, Гегель только повторяет Спинозу с той лишь разницей, что Спиноза мужественно и открыто заявляет, что истины в Библии нет и что источником истины является лишь разум, а Гегель говорил об откровении в то время, когда в «споре» Бога со змеем брал сторону последнего. Нет никакого сомнения, что, если бы вопрос об истине был предложен в такой форме Спинозе, он вполне бы одобрил Гегеля. Раз приходится выбирать, за кем идти: за Богом, предостерегающим против плодов с дерева познания добра и зла, или за змеем, эти плоды восхваляющим, человек европейской культуры не может колебаться: он пойдет за змеем. Повседневный опыт убедил нас, что люди знающие имеют все преимущества пред незнающим <и>, и, стало быть, обманывает тот, кто старается скомпрометировать в наших глазах знание, а правду говорит тот, кто знание возвеличивает. Конечно, как я уже говорил, по учению Спинозы, равно как и по учению следовавшего за ним Гегеля, опыт не дает совершенного знания — *tertium genus cognitionis*. И, стало быть, и здесь, когда приходится выбирать между Богом и змеем, получается то же, что получилось, когда приходилось выбирать между недоверием к знанию и недоверием к недоверию. В трудную минуту разум отказывает нам в водительстве, и приходится решать за свой собственный страх, без всякой гарантии, что последствия оправдают принятые нами решения.

## III

Знаю, конечно, что не только Спиноза и Гегель, но даже Кант никогда не согласились бы допустить, что разум может отказать человеку в водительстве. «Разум жадно ищет всеобщих и необходимых суждений» — так пишет он в самом начале своей «Критики чистого разума» (первое издание)\*. И ни разу, на всем протяжении своего огромного трактата, он не ставит себе вопроса: почему такое мы должны хлопотать, чтоб добыть разуму то, чего ему так хочется? И кто такой или что такое этот жадный разум, которому дана столь неограниченная власть над человеком? Как будто бы уже одно то обстоятельство, что разум способен проявлять жадность, т. е. одержим страстями, как и самое обыкновенное конечное существо, не должно было бы заставить нас насторожиться и вселить в нас недоверие и к нему самому, и к тем всеобщим и необходимым суждениям, за которыми он гонится. Но, повторяю, даже у автора «Критики чистого разума» разум стоит вне всяких подозрений. Такова уже традиция нашего мышления: недоверие к разуму всегда рассматривалось как *laesio majestatis* разума. Платон учил, что величайшая беда для человека стать *μισόλογος* 'ом (ненавистником разума). Для Аристотеля — *καθόλλυ γάρ αἱ ἐπιστήμαι πάντων, ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν τὸ ἐπιστητόν*, т. е. знание есть знание всеобщее и необходимое\*. После Сократа мы окончательно и навсегда поставили крест над проблематикой познания — и, таким образом, над всякой метафизической проблематикой. Сущность и задача сократовского мышления именно в том и состояла, чтоб охранить познание от всяких попыток критики. И как раз в том его положении, которое, на первый взгляд, является условием и началом всякой критики, в его утверждении, что он знает, что ничего не знает (за это, по свидетельству самого Сократа, хитрый оракул назвал его мудрейшим из людей), убивается в самом зародыше возможность всякой критики. Ведь только тот скажет о себе, что он знает, что ничего не знает, кто непоколебимо убежден, что знание есть единственный источник истины. Недаром Гегель, говоря о судьбе Сократа, вспомнил о дереве познания добра и зла и о словах искусителя: *eritis sicut dei* (будете, как боги). Только вкусивший от плодов дерева познания добра и зла может так беззаветно отдаться во власть чар знания. Для Сократа пренебрежение к знанию было смертным грехом. Он упрекал, высмеивая, поэтов за то, что они

идут за истиной не к знанию, а к какому-то иному источнику\*. Он не находил достаточно резких слов, чтоб осудить тех, кто, не зная, думает, что он обладает знанием. Откуда эта непоколебимая уверенность, что только знание несет человеку истину? И что обозначает эта уверенность, которая от Сократа наследственно перешла ко всем мыслящим людям? Соблазнил Сократа оракул, как некогда соблазнил Адама библейский змей? Или соблазн таился в чем ином, и Пифия, как Ева, только дала вкусить Сократу плоды, которые она отведала под влиянием скрытого от нашей пронизательности начала?

Так или иначе, после Сократа лучшие представители мыслящего человечества не могут не отождествлять истины с плодами от дерева познания добра и зла. В этом смысл платоновского предостережения против «ненавистника разума», в этом сущность аристотелевских καθόλου («всеобщность») и ἐξ ἀνάγκης («по необходимости»), декартовских *de omnibus dubitandum* и *cogito ergo sum* («о всем нужно усомниться» и «мыслю, значит, существую»), Спинозовского *verum est index sui et falsi* (истинное есть указатель его самого и ложного): оттого и Кант открывает свою «критику» признанием, что разум жадно ищет всеобщих и необходимых суждений. Все это наследство Сократа. После Сократа истина для людей слилась со всеобщими и необходимыми суждениями. Все убеждены, что мысль до тех пор не вправе остановиться, пока она не наткнется на необходимость, полагающую конец всякой пытливости и всяким дальнейшим исканиям. И вместе с тем никто не сомневается, что мысль, добравшись до необходимых связей явлений, этим самым осуществляет последнюю и высшую задачу философии. Так что Гегель был, пожалуй, не так далек от истины, когда доказывал, что нет философий, а есть философия, что все философы всех времен одинаково понимали возложенную на них судьбою миссию. Все стремились отыскать строгий и неизменный порядок бытия, ибо все, даже те, кто, как Сократ, знали, что они ничего не знают, были совершенно загипнотизированы мыслью, что такого ни от кого не зависящего порядка не может не быть, равно как не может не быть знания, открывающего человеку этот порядок. Сократ, правда, утверждал, что совершенное знание свойственно только Богу, что знание человека есть знание неполное. Но этим он не только не ослаблял, но скорей еще больше возвеличивал знание. Ибо это значило, что

и свобода богов не безгранична: знание и ей кладет предел, указывая границы не только возможного и невозможного, но даже дозволенного и недозволенного. В замечательном диалоге «Эвтифрон», написанном Платоном еще при жизни учителя, Сократ доказывает, что и богам не дано выбирать: они не вольны не любить святое, как не вольны не любить его смертные. Над смертными и бессмертными равно стоит необходимость и должностное существование. Поэтому философия имеет своей задачей, открывая необходимые связи явлений, т. е. добывая знание, внушать людям убеждение, что с необходимостью спорить нельзя, а что ей нужно повиноваться. Конечно, и положительные науки устанавливают необходимые связи явлений и тоже приучают людей к повиновению. Но философия этим не удовлетворяется. Ей мало того, что люди принимают необходимое и мирятся с ним. Она хочет добиться, чтоб люди любили необходимость и чтили ее, как они когда-то любили и чтили богов. Возможно, что коренное различие между Сократом и софистами, которое заботливая история так тщательно от нас скрывала, в том именно и состояло, что когда грекам второй половины пятого столетия открылось, что олимпийские боги есть измышление человеческой фантазии и что всякого рода «принуждения» исходят не от живых существ, принимающих близко к сердцу судьбы подвластных им людей, а от равнодушной и ко всему безразличной необходимости, софисты, как впоследствии ап. Павел, реагировали на это резким протестом: раз принуждение исходит не от богов, а от необходимости, то, стало быть, нет ничего истинного и все позволено. Смысл протагоровского  $\tau\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  (человек есть мера всех вещей), по-видимому, тот же, что и смысл павловского: если мертвые не воскресают, будем есть и пить (I Кор. 15, 32), словом, делать что взбретет в голову и жить как захочется. Сократ, как и софисты, не допускал существования богов. Оно и естественно: кто боится стать «ненавистником разума», кто в знании видит единственный источник истины, тот ни за что не согласится признать богов. Сократ сам, с наивностью, быть может, и очень подкупающей, но вряд ли приличествующей философу, который хочет все испытать, все допросить, презрительно отвернулся от художников, поэтов и т. д. только потому, что, хотя иной раз им и случается открывать высокие истины, они получают их не через знание, а каким-то иным

способом, о котором они не умеют сказать, как они на него набрели. «Вдохновенным богами» людям Сократ не доверяет — да и как можно доверять им, раз известно, что богов нет? Или, если признать позднейшее толкование Гегеля, — раз Бог обманывает человека, как он и сам в этом признался, когда умный змей, проникнув в его тайные намерения, обличил его перед первыми людьми? Во всяком случае, если уж быть крайне осторожным, нужно держаться Протагора: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν* (о богах я не знаю, существуют ли они или не существуют)\*. Сократ, даже перед своими судьями, которым предстояло разрешить, правильно ли Анит и Мелит обвинили его в непризнании богов, сказал то же, что говорил Протагор. Только, т. к. у него речь шла не о богах, а о бессмертии души, то многим до сих пор кажется, что Сократ думал иначе, чем Протагор. На самом деле оба исходили из одной мысли, но реагировали на нее одинаково, по-видимому, страстно — хотя каждый по-своему. Протагор говорил: если нет богов, если душа не бессмертна, если человеческое существование сводится к той его краткой жизни, которая начинается рождением и кончается смертью, если наше бытие не связано невидимыми нитями с бытием высших чем мы существ, если, словом, все, что в этом мире начинается, в этом мире и кончается — то что же может связывать и для какой надобности связывать произвол человека? Отчего не дать простора его страстям и желаниям? Силе, конечно, иной раз приходится покориться, поскольку нельзя преодолеть или перехитрить ее. Но покориться — не значит признать за ней высшие и окончательные права. Будем есть, пить, веселиться, выражаясь словами ап. Павла. Сократ отнесся совсем по-иному к открывшейся ему истине. Он, как и Протагор, не сомневался в том, что знанию надлежит разрешить вопрос, есть ли Бог или нет, и тоже, с той интеллектуальной добросовестностью, которая составляла его отличие и в которой и он, и за ним мы видим высшую добродетель философа, должен был признаться, что пред лицом знания равно возможно, что есть боги и душа бессмертна, равно как богов нет и душа смертна. И, кроме того — он этого не говорил, но, надо полагать, он так думал, — раз знание не может дать положительного ответа на эти вопросы, раз добросовестное



исследование приводит и его и Протагора, во всех смыслах так мало друг на друга похожих, к одному заключению — что, может, и есть боги, а может, что их и нет, — значит, дело с богами обстоит плохо: верней всего, что их выдумали. И все же решение, принятое в связи с этим Протагором, — или слова ап. Павла, если бы ему довелось прочесть их, — казалось ему совершенно неприемлемым. Что угодно, только не протагоровское *homo — mensura* и не Павлово «будем есть, пить и веселиться». Чего мерить человеку, когда все, подлежащее измерению, изменчиво, бrenно, преходяще, и какое веселье пойдет на ум, когда ты знаешь, что дни твои сочтены, что сегодня ты жив, а завтра тебя не будет! Задолго до Сократа греческая мысль в лице великих философов и поэтов со страхом и тревогой вглядывалась в злоеущее непостоянство скоропреходящего и мучительного нашего существования. Гераклит учил, что все проходит и ничего не остается. Трагики, с напряжением, равного которому мы не встречаем в мировой литературе, рисовали потрясающую картину ужасов земного бытия. Но Гераклит, точно перекликаясь через века с пророком Исаией и повторявшим Исаию ап. Павлом, мог еще утверждать, что боги такое уготовили человеку, о чем он никогда не мечтал и на что никогда не надеялся. Сократу же не дано было так говорить. Мы ничего не знаем о том, что будет с нами после смерти, — а что может быть постыднее, чем говорить о том, чего не знаешь? И Гераклит, и Исаия, и Павел были так же противны зачарованному знанием Сократу, как и прославивший произвол Протагор. Явно, что мудрость библейских людей, равно как и философов вроде Гераклита и Протагора, питалась из самого подозрительного источника... Они были не лучше, чем поэты, в порывах ничем не оправдываемого энтузиазма вещавшие о том, чего они не понимали. Без познания нет ни истины, ни добра. А стало быть, правильно и обратное: познание есть единственный источник всего, что нужно человеку, оно приносит, не может не приносить «единое на потребу». Конечно, неплохо было бы, если бы познание привело нас к богам и открыло бессмертие души. Но если этого не случилось — и так обойдемся. Так понял свою задачу Сократ. Он не хуже Аристотеля видел, что знающий человек может быть порочным. Но ему открылось, что наша жизнь

кончается со смертью. А раз так, значит, библейский змей был прав и Пифия тоже была права: добродетель только в знании. Сократ на глазах у всех людей должен был повторить то, что, по древнему, туманному, никем не засвидетельствованному сказанию, сделал наш праотец.

## IV

Змей не обманул человека. Плоды с дерева познания добра и зла, т. е., как нам обязательно истолковывает Гегель, разум, все черпающий из самого себя, стал принципом философии на все времена. «Критика разума», заключающаяся в предостережении против дерева познания, от которого должны придти в мир все беды, заменена «недоверием к недоверию», и Бог был изгнан из сотворенного им мира, и власть его полностью перешла к разуму, который, хоть он мира и не сотворил, предложил человеку в неограниченном количестве именно те плоды, от которых Творец его предостерегал. Надо думать, что именно «неограниченность» более всего соблазнила человека. В том мире, где плоды с дерева познания стали не только принципом всей последующей философии, но уже стремились превратиться в принципы самого бытия, мыслящему человечеству грезилась возможность величайших побед и завоеваний. К кому обратить недоверие — к змею, прославлявшему разум, или к Богу, разум критиковавшему? Двух мнений быть не может: нужно, как выразился Гегель, противопоставить недоверие недоверию. Одно только упустил Гегель и, по-видимому, *bona fide* — просто проглядел. Если змей говорил правду и вкусившие от дерева познания точно будут *sicut dei* и если Пифия тоже была права и Сократ был мудрейшим из людей, то философия не может не быть назидательной, в назидании ее сущность и назначение. И не только у нас на земле, но и в ином мире, если человеку суждено существование после смерти, в этом отношении ничего не изменится: *μεγίστον ἀγαθόν ὄν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοῦς λόγους ποιεῖσθαι.* (Величайшее благо для человека целые дни проводить в беседе о добродетели. — Платон. Апол <огия> Сокр <ата> \*.) Мудрость Сократа состояла в том, что высшее благо — размышлять и беседовать о добродетели, т. е. питаться плодами с де-

рева познания добра и зла. Гегель недаром напомнил по поводу Сократа библейское сказание о грехопадении. Грех оказывается наследственным: Сократ повторяет Адама. В интерпретации, быть может умышленной, Гегеля все частности грехопадения Адама оказываются налицо. Место змея занял дельфийский бог, не обошлось и без вмешательства женщины. Ксантиппа, правда, не годилась на роль Евы, но Пифия достойным образом заменила нашу прародительницу: сама сорвала с дерева познания плоды и Сократа убедила, что они — «высшее благо для человека» и что, стало быть, они, а не плоды с дерева жизни дают человеку единое на потребу. Однако, как настойчиво и неизменно Гегель ни повторял, что начало знания связано с недоверием к недоверию, с разрывом с Богом и с верой в змея, сущность того, что принесли человеку плоды с дерева познания, в его философии не была раскрыта с желательной полнотой и ясностью. Может быть, потому он так беззаботно и весело шел к змею, что он не подозревал даже, что это общение может принести с собой. Сократовские прозрения были Гегелю чужды и непонятны. Даже Гераклит, о котором он говорит, что усвоил себе все его философские идеи, был ему нужен только для внешних целей. Внутренне Гегелю из древних был близок только Аристотель, и я думаю, что не преувеличу, если скажу, что философия Гегеля гораздо в большей степени определилась влиянием Стагирита, чем кого-либо другого из древних. Аристотель, μέτριος εἰς ὑπερβολήν (умеренный до преувеличения), умевший с таким неподражаемым искусством вовремя останавливаться и так глубоко убежденный, что настоящую, подлинную действительность нужно искать в средних полосах бытия и что окраины жизни не представляют для нас никакого интереса\*, — Аристотель представлялся Гегелю образцом философствующего ума: осторожность Стагирита казалась ему вернейшим залогом того, что он считал своим идеалом, — строгой научности. Лучшего надо искать между «слишком много» и «слишком мало». Там же нужно искать и истину. Законченность, учил Аристотель, есть признак совершенства (N < ic > . Eth. 1097a 28)\*, и в этом учении Гегель нашел надежное убежище, в котором он спасался от захлестывавших людей волн «дурной бесконечности». Когда Сократ услышал от змея (да будет

мне дозволено, вслед за Гегелем, держаться библейского образа) «eritis sicut dei» и, отвернувшись от Бога, вкусил от плодов дерева познания — он пошел до конца: только этими плодами и будет жив человек. Аристотель вовремя остановился. По всей его «Этике» рассеяны замечания вроде следующего: οἱ δὲ τὸν τροχίζόμενον... εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἂν ἢ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν (N < ic > . Eth. 1153b 20); т. е. тот, кто утверждает, что хороший человек будет блаженным и на пытке, умышленно или неумышленно говорит вздор\*. Такие, как бы мимоходом брошенные замечания являются фундаментом, на котором держится все здание аристотелевской этики и направлены они, конечно, против Сократа, который безудержностью и своего мышления, и своей жизни свидетельствовал о совсем ином. Его убеждение, что с хорошим человеком не может приключиться ничего дурного, как и его твердая вера, что знание есть добродетель, — многим казавшиеся выражением наивного и благодушного оптимизма, скрывали под собой самую жестокую и страшную «истину», какую когда-либо принимала в себя человеческая душа. Когда вышедшие из Сократа школы торжественно заявляли, что добродетельный человек будет блаженствовать даже в фаларийском быке\*, они только новыми словами выражали то, что составляло пафос сократовской этики. И наоборот, когда Аристотель настаивал, что для блаженства недостаточно одной добродетели, а нужен еще некий minimum житейских благ, он защищался против Сократа. Аристотель не мог допустить, что плоды с дерева познания добра и зла могут загнать человека в недра фаларийского быка и принести ему то блаженство, о котором говорили не только стоики, но и эпикурейцы и на котором держалась этика последнего великого эллинского философа, Плотина. Пусть бесчестят наших дочерей, убивают сыновей, разрушают отечество — все это, учил Плотин (Enn. I. 4, 7, 8, 9), не мешает мудрецу в его блаженстве\*. В этом весь смысл и значение этики, что ее «добро» самозаконно, автономно, т. е. совершенно независимо от *res quae in postea potestate non sunt* (вещей, которые не в нашей власти). Этика, которая боится и потому закрывается, как у Аристотеля, от фаларийского быка, отрекается от своей основной задачи. Сократ это видел, он знал, что приносят

человеку плоды от дерева познания, он вкусил от них, как некогда вкусил наш праотец; для Аристотеля же, как в наше время для Гегеля, эти плоды были только *θεωρία* (духовное созерцание), он только созерцал их и потому даже не подозревал, какой страшной отравой они наполнены. Так что если говорить уже о наивности и беспечности, то искать их приходится не у Сократа, а у тех людей, которые, *ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες* (желая того или не желая), Сократа предавали. Аристотель своим *minimum*'ом житейских благ закрывался от фаларийского быка. Но ведь фаларийский бык не выдумка, не фантазия, а реальность. И знание не только не вправе отвергать его, знание отвергает всякую попытку вывести фаларийского быка за пределы действительности. Все действительное должно быть признано разумным. Это говорил Гегель, это говорил за 2000 лет до Гегеля Аристотель: *πάντα γὰρ φύσει ἔχει τὸ θεῖον* (Nic. Eth. 1153a 32 — во всем по природе есть нечто божественное). Так что и в фаларийском быке можно найти божественные следы, и разум не вправе отказать ему в своем благословении. В результате, мудрость приносит не *εὐδαιμονία* (блаженство), а что-то совсем иное; или, лучше сказать, сулимое мудростью блаженство хуже самых страшных бед, выпадающих на долю смертного. Но как соблазнить людей мудростью, несущей им фаларийского быка? Аристотель чутьем практического человека почувствовал, что тут не все благополучно, что сократовская мудрость не найдет в мире того «бескорыстия» и той «самоотверженности», на которые рассчитывала его этика. И тот же практический разум подсказал Аристотелю, что обычное презрение философов к толпе, к *οἱ πολλοί* (к «многим»), — притворно. Философия не может обойтись без всеобщего признания, и в этом смысле она является *captatio benevolentiae* (снискание благоволения) как раз тех «многих», которых она на словах чуждается. А раз так — значит, фаларийскому быку в этике не должно быть места. Этика должна сохранить в своем распоряжении *minimum* житейских благ. Когда такой *minimum* обеспечен или когда, по крайней мере, удастся внушить людям, что все непомерно страшное и потому вечно проблематическое отодвинуто от них на достаточно большое расстояние, так что непосредственно ничем им не грозит, — тогда только можно спокойно философство-

вать. Тогда, пожалуй, можно принять от Сократа его истину, что знание и добродетель одно и то же: она, правда, приобретает иной смысл, чем ей придавал мудрейший из людей, — но это как раз и требуется. Философия окажется одновременно и *vera*, и *optima* (и истинной, и лучшей), но ей не придется требовать от людей невозможного. Аристотелю тем легче было уйти от фаларийского быка, что Сократ сам точно умышленно подсказал ему, как это нужно и можно сделать. Казалось бы, что знание, которым обещал Сократ обогатить человечество, должно было подвести его к совершенно новому, доселе никому не известному источнику и что соответственно этому и добро, открываемое знанием, не должно было бы несколько походить на добро, которое люди до Сократа добывали. Но, как я уже указывал, Сократ и за знанием, и за добром пошел как раз к тем людям, о которых он всегда говорил, что они ничего не знают, никакого отношения к добру не имеют и только потому, что забыли всякий стыд, похваляются своим знанием: пошел к врачам, поварам, плотникам, политическим деятелям и т. д. Историки философии часто недоумевают по этому поводу: как мог мудрейший из людей смешивать житейски полезное с нравственно добрым! И усматривают в этом непоследовательность, которой не дано избегнуть даже величайшему уму. Но нужно полагать, что если тут и была непоследовательность, то разве что умышленная. Сократ мог бы без труда и сам обнажить в своих размышлениях недопустимый «скачок в другую область». И наверное, когда он оставался наедине с собой, когда не было пред ним тоскующих учеников, которые ждали от него ответов на все вопросы, и проницательных противников, угрожавших назвать своим именем источник, из которого он черпал свои истины, — наверное, Сократ превосходно видел, что «польза», добываемая врачами и плотниками, нимало не походила на «добро», которым он призван был покорить мир. В том, по-видимому, и была «тайна» Сократа, которую он так тщательно прикрывал своей иронией и своей диалектикой: раз богов нет, значит, нужно принимать от змея. А змею дерево жизни не было подвластно (*res quae in potestate non sunt*); ему было подвластно только дерево познания добра и зла: в тот момент, когда боги покинули мир, дерево познания навсегда заслонило от человека дерево жизни.

## V

О Сократе, который сам никогда не писал, мы знаем только по рассказам его учеников, Платона и Ксенофонта, и людей, живших после него и передававших нам сведения о нем, полученные из вторых рук. Но все, что для нас осталось неясным, спорным или недоговоренным в учении Сократа, мы можем дополнить по сочинениям Спинозы. Я думаю, не будет преувеличением сказать, что в Спинозе вновь возродился Сократ или даже что Спиноза был вторым воплощением Сократа. Шлейермахеру, который, по словам Дильтея, был величайшим после Лютера немецким теологом, принадлежат всем известные замечательные слова о Спинозе: «Opfern wir ehrerbietig den Manen des heiligen, verstossenen Spinoza...» и т. д. (благоговейно принесем жертву тени святого, изгнанного Спинозы)\*. В таком тоне древние говорили о Сократе: величайший из людей, лучший из людей, праведник, святой. Если бы можно было в наше время обратиться к оракулу, он бы и о Спинозе сказал, как о Сократе, — «мудрейший из людей». Киркегард упрекал философов в том, что они не живут в тех категориях, в каких они мыслят. Может быть, и есть правда в этих словах; но, во всяком случае, упрек этот так же мало может быть обращен к Спинозе, как и к Сократу. Оба они тем именно и замечательны, что жили в тех же категориях, в которых мыслили, осуществляя таким образом чудо превращения *philosophia vera* в *philosophia optima* (истинная философия — лучшая философия), выражаясь словами Спинозы или, в терминах Сократа, перевоплощая знание в добродетель. У Сократа всеобщая и необходимая истина приводила к «высшему благу», у Спинозы его *tertium genus cognitionis, cognitio intuitiva* приводило к его *amor Dei intellectualis* (интеллектуальная любовь к Богу) и связанному с ним высшим *beatitudo* (блаженство). Но ошибочно, как это часто делают, отводить основную идею Сократа и Спинозы ссылками на их «интеллектуализм» — так можно отделаться, но нельзя понять проблему, поглотившую собой мысли мудрейшего из людей в его первом и в его втором воплощении. Об этом свидетельствует все дальнейшее развитие философии. «Критика чистого разума» открывается словами: «всякое знание начинается с опыта». Но Кант сейчас же прибавляет: из этого вовсе не следует, что оно все проис-

ходит из опыта\*. И действительно, в знании нашем есть нечто, что мы в опыте никогда не найдем, есть некий *Zutat*, выражаясь словами Гегеля\*, или, если вспомните Лейбница: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse* (нет ничего в интеллекте, чего не было бы в чувстве, за исключением самого интеллекта)\*. Наше знание целиком сводится к этому загадочному *Zutat*. Собственно, опыт в знании не играет почти никакой роли. Правда, люди, искавшие знания, всегда были заинтересованы в том, чтоб не отрывать знание от опыта, и потому часто подменяли знание опытом. Аристотель, не успев выговорить свои прославленные слова *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναις ὀρέγονται φύσει* (все люди по природе стремятся к знанию), торопится сейчас же прибавить: *σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις*, т. е.: это уже видно из того удовольствия, которое людям приносят чувственные восприятия\*. Но знание, Аристотелю это было хорошо известно, *toto coelo* отлично от чувственного восприятия. Мы помним, как он настойчиво подчеркивал, что знание есть знание всеобщего и необходимого и что только такого знания ищет наука. Следовало бы поэтому сказать так: знание начинается с опыта, а кончает тем, что опыт совершенно устраняет. Удовольствию от чувственных восприятий нет и не должно быть места в знании, задача которого в отрыве от чувственного данного, в его преодолении. Чувственно данное есть нечто постоянно возникающее и исчезающее и никогда не пребывающее, т. е. такое, чем овладеть нельзя и от чего нужно отвязаться или, как философы говорят, над чем нужно возвыситься, вознестись. Из этого исходил Сократ. Такой же характер носило и философское «обращение» Спинозы. Непостоянство и изменчивость всего земного, как он нам сам рассказывает в *Tractatus de intellectus emendatione* (Трактат об очищении интеллекта), наполняло его душу непрекращающимися страхом и тревогой. Удовольствие от чувственных восприятий, привязанность к чувственно данному, которая, как правильно писал Аристотель, свойственна всем людям и которую Спиноза чувствовал в самом себе, — на первый взгляд как будто естественное свойство человека — на самом деле грозит нам огромными и неисчислимыми бедами. Как можно привязываться — и тем ставить себя в постоянную зависимость — к тому, что име-



ет начало и, стало быть, должно иметь конец. Чем больше и страстнее мы привязываемся к преходящему, тем нестерпимее и мучительнее будет боль отрыва в тот момент, когда для предмета привязанности придет срок вернуться в то ничто, из которого он на краткое мгновение вынырнул. Удовольствие от чувственных восприятий, хотя оно и присуще всем людям, есть не общее качество и сила их, а их общий недостаток и слабость. И если Аристотель приравнивал его к знанию, то только по недоразумению, хотя и умышленному. Аристотель вышел из Сократа и Платона, и, как мы знаем, сам всегда подчеркивал, что знание есть познание всеобщего и что если бы все сводилось к чувственным восприятиям, то не было бы никакого знания. Первый шаг к знанию предполагает, таким образом, своего рода перерождение человека: он отрывается от того, что любил и к чему был привязан, и предается чему-то новому, на предмет его прежней любви и привязанности нисколько не похожему. Гегель, хотя он и презирал Библию и потому никогда не давал себе труда задуматься над философским значением сказания о грехопадении, все же был прав, утверждая, что плоды с дерева познания добра и зла есть то, что на современном языке называется разумом, черпающим все из самого себя, и что после Сократа стало принципом философии на все последующие времена. Но Гегель никогда не мог решиться сделать из этого положения все выводы, которые он предполагает, и заявить, как Спиноза: «*absolute igitur concludimus, quod nec Scriptura rationi, nec ratio Scripturae accommodata sit*» (Tract. theol.—polit., XV, 19 f.—мы поэтому с абсолютной достоверностью заключаем, что ни Писание к разуму не должно быть приспособлено, ни разум к Писанию)\*. У него, как и у Аристотеля, всегда был наготове предохранительный клапан, удовольствие от чувственных восприятий, через который он выпускал все слишком тревожные напряжения. Оттого он, как и Аристотель, не чуял под сократовской мудростью фаларийского быка. Оттого тоже он не подозревал, что в словах библейского Бога может таиться такая правда, т. е. что знание отравит человеку радость бытия и, через отвратительные и страшные испытания, подведет к порогу небытия. Почему от Аристотеля и Гегеля было скрыто то, что открылось Сократу и Спинозе,— не берусь сказать. Но

все говорит за то, что сократо-спинозовское прозрение ни Аристотелю, ни Гегелю не принесло ничего.

По сохранившимся данным трудно сказать, как Сократ разрешал проблему свободы воли. Но Спиноза твердо знал, что людям так же отказано в свободе воли, как и неодушевленным предметам: если бы камень обладал сознанием, он был бы убежден, что свободно падает на землю (*se liberrimum esse*)\*. Несколько дальше в том же письме (LVIII, ed. lat.) он заявляет: «Ego sane, ne meae conscientiae, hoc est, ne ratione et experientia contradicam, et ne praesudicia et ignorantiam foveam, nego, me ulla absoluta cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem, et quod non vellem scribere» (я во всяком случае, если не хочу власть в противоречие с моим сознанием, то есть с разумом и опытом, и если не хочу поддаться предрассудкам и незнанию, решительно должен отвергнуть возможность для меня мышления в силу какой-то абсолютной власти мыслить, хочу я писать или не хочу)\*. И сейчас же, чтобы не было сомнения в смысле сказанного, поясняет: «Sed ipsius conscientiam appello, qui sine dubio expertus est, se in somnis non habere potestatem cogitandi, quod vellet et quod non vellet scribere; nec cum somniat se velle scribere, potestatem habet, non somniandi se velle scribere» (но я призываю сознание того, кто, без сомнения, сам убедился на опыте, что он во сне не властен думать, что он хочет или что он не хочет писать; как не властен, когда ему снится, что он хочет писать, видеть во сне, что не хочет писать)\*. Как понимать эти загадочные слова? Как будто бы «трезвому» Спинозе менее всего пристало в сновидениях искать объяснения того, что происходит наяву. Никто не отрицает, что сон связывает волю человека. Но за сном следует пробуждение, которое в том именно и состоит, что человек разрывает связывавшие его свободу путы. Часто, еще до пробуждения, мы испытываем такое чувство, что все, что с нами происходит, не есть настоящая действительность, а действительность сонная, которую мы, сделав некоторое усилие, можем стряхнуть, сбросить с себя. Конечно, если бы спящий человек сохранил ту способность ясного и отчетливого, непротиворечивого мышления, о которой мы так много слышали и от самого Спинозы, и от его учителя Декарта, он должен был бы сказать себе, что его идея о том, что он спит и что его действительность есть действ-

вительность сонная, заключает в себе внутреннее противоречие и потому должна почитаться ложной: ведь ему во сне кажется, что он спит. И потом спящий человек, как и человек бодрствующий, вообще говоря, не чувствует себя связанным и в каком бы то ни было смысле лишенным свободы: наоборот, во сне мы так же мало подозреваем, что находимся во власти заворожившей нас посторонней силы, как и наяву. Подозрение является или начинает являться лишь тогда, когда мы начинаем чувствовать, что овладевшая нами сила враждебна нам, когда сон превращается в кошмар. И тогда лишь нам приходит на ум та нелепая и бессмысленная идея — все ведь бессмысленное и нелепое узнается по тому признаку, что оно заключает в себе внутреннее противоречие, — что эта действительность не есть подлинная действительность, а только сонное видение, обман, иллюзия. Одновременно с этим пред нами возникает дилемма: что выбрать — кошмарную действительность или нелепое допущение? Кошмарная действительность оскорбляет все наше существо, нелепое допущение оскорбляет величие разума. Не выбирать нельзя, ибо, если выбора не сделаешь сам, кто-то или что-то другое за тебя выберет. Во сне, как известно, человек выбирает второе: пред ужасами кошмара страх оскорбить величие разума теряет свою власть над нами — мы просыпаемся. Наяву «порядок» другой. Мы все «принимаем», как бы отвратительно, постыдно и ужасно нам ни представлялось то, что приятию подлежит, только бы не оскорбить разума и стоящего на его охране «закона» противоречия. Ибо *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit*, как писал Спиноза, отрицавший у человека свободу воли. Или к истине был ближе Николай Кузанский, утверждавший, что Бог живет *intra murum coincidentiae oppositorum* (за стеной совпадения противоположностей) и что стену эту *custodit angelus in ingressu paradisi constitutus* (стережет ангел, поставленный у входа в рай)?\* Правда, ангела, по-видимому, человеку отогнать не дано, и, кроме того, не только неверующий Спиноза, но еще в большей степени верующий человек содрогнется при одной мысли, что нужно поднять руку на поставленного самим Господом у входа в рай стража. Ибо какой алтарь уготовит себе человек, преступивший божескую заповедь! О «свободном» решении, по-видимому, не может быть

и речи. Переход от кошмарного сна к благодетельной яви не возбранен человеку, но уйти от кошмара действительности к обитающему за стеной противоречий Творцу смертному не дано: тут сам Бог кладет предел нашей свободе. Спиноза, конечно, не одобрил бы формулировки Николая Кузанского, и его рай, и его ангел, приставленный Богом, чтоб сторожить вход в рай, — все это образы наивного человека, не отвязавшегося еще от привитых традицией предрассудков. Но мысль Кузанского, пожалуй, полнее отражает в себе пафос Спинозовской философии, чем его собственные слова, *quam agam parabit sibi*. И потом ведь *quam agam parabit sibi* — тоже образ, являющий следы тех же традиций, которые навеяло Николаю Кузанскому его представление о сторожащем вход в рай ангеле. И — главное, как Спиноза, так и Николай Кузанский непоколебимо «убеждены», что за поставляемые «законом» противоречия пределы смертному пробраться не дано. И, стало быть, от кошмара действительности нет и не может быть спасения. Философ принужден принять действительность, как ее принимают все, пред действительностью философ так же беспомощен, как и обыкновенный человек; единственное, что может, а потому и должна сделать философия, — это научить людей, как им жить в этой кошмарной действительности, от которой проснуться уже некуда. Это значит: задача философии — не истина, а назидание, иначе говоря: не плоды с дерева жизни, а плоды с дерева познания добра и зла. Так понимал в древности задачу философии Сократ, так же думал в новое время Спиноза. Мы достаточно уже слышали об этом от Сократа — послушаем теперь Спинозу, который доскажет нам то, о чем начал говорить Сократ. Главная задача Спинозы состояла в том, чтоб выкорчевать из души человека старое представление о Боге. Пока оно держится, мы живем не в свете правды, а в тьме лжи. Все предрассудки, пишет Спиноза, «*pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad sertum aliquem finem dirigere, pro certum statuunt: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret*» (Eth. I, App. — все предрассудки зависят от одного, именно от того, что люди вообще принимают, что все вещи в природе действуют,

как они, с известной целью, и утверждают с уверенностью, что сам Бог все направляет к определенной какой-то цели: говорят же они, что Бог все сделал для человека, а человек <а> для того, чтобы ему поклоняться)\*. Все предрассудки имеют своим источником убеждение, что Бог ставит себе цели и задачи. На самом деле «Deus... agendi principium, vel finem, habet nullum» (Eth. IV, Praefatio — Бог не руководится никаким принципом в своих действиях и не ставит себе никаких целей)\*. Когда слышишь такое, первым делом возникает вопрос: прав ли Спиноза или не прав, точно ли люди, которые полагают, что Бог ставит себе некие цели и задачи, знают истину, а те, которые полагают, что Богу всякие цели и задачи чужды, истины не знают, или наоборот. Таков, говорю, первый вопрос, как бы сам собой или естественно у нас возникающий. Но, по-видимому, в связи с тем, что мы уже от Спинозы слышали, до этого вопроса нужно поставить другой вопрос: свободен ли человек выбирать тот или иной ответ, когда речь идет о том, что Бог ставит или не ставит себе цели, или ответ вперед дан готовым, прежде еще чем человек начинает спрашивать, даже прежде чем спрашивающий человек выпадает из небытия в бытие? Мы понимаем, что Спиноза нам открыто признался, что он не волен писать или не писать. Волен ли он выбирать между тем или иным решением представшего пред ним вопроса? Через сто лет после Спинозы Кант попал в ту же западню. Метафизика, заявил он, должна решить, бессмертна ли душа, свободна ли воля. Но если воля не свободна или если свобода воли находится под сомнением (это, по существу, одно и то же), то человеку не надо выбирать, когда речь идет о Боге и бессмертии души. Что-то за него и без него решило и про Бога, и про бессмертие: хочет он или не хочет, он вперед обречен принять то, что ему будет преподнесено.

## VI

Обычно вопрос о свободе воли связывали с вопросами этики. Но, как уже отчасти видно из сказанного в последней главе, он гораздо теснее связан с проблемой познания. Точнее, свобода воли, с одной стороны, и наши идеи о добре и зле, с другой стороны, так срослись с нашим представлением о сущности познания, что попытки трак-

товать эти проблемы вне их взаимной связи неизбежно ведут к односторонним или даже ложным выводам. Когда Лейбниц с уверенностью утверждал, что человек, у которого связаны руки, все же может быть свободным, его уверенность имела своим основным убеждением, что знанию дано ответить на вопрос, свободна ли наша воля, и что ответ, который нам знание принесет, мы должны будем принять как последний и окончательный, не подлежащий пересмотру в какой-либо высшей инстанции. Таково же было убеждение и Спинозы. Но «знание» подсказало Спинозе совсем не то, что Лейбницу. Лейбниц «узнал», что наша воля свободна. Спиноза — что не свободна. Знаменитый спор между Эразмом Роттердамским и Лютером сводится к тому же. Эразм написал *Diatribae de libero arbitrio* (Рассуждение о свободной воле), Лютер ответил ему своим *De servo arbitrio* (О порабощенной воле)\*. И, если мы спросим себя, как случилось, что Эразм и Лейбниц «узнали», что воля свободна, а Спиноза и Лютер, что воля несвободна, мы попадем в очень трудное положение, из которого обычным способом, т. е. проверкой представляемых ими аргументов, никогда не выбраться. Несомненно, что обе спорящих стороны равно добросовестны, т. е. правдиво свидетельствуют о своем внутреннем опыте. Но как узнать, какой опыт свидетельствует об истине? Вопрос еще больше усложняется, если припомнить, что не только разные люди, но один и тот же человек то чувствует себя свободным, то чувствует себя несвободным. Пример — тот же Спиноза: когда он был помоложе, он утверждал свободу воли, а когда стал старше — отрицал. *La liberté est un mystère*, сказал Мальбранш\*, и, как все, что носит на себе печать тайны, свобода заключает в себе внутреннее противоречие, попытки избавиться от которого всегда кончаются одним и тем же: избавляются не от противоречия, а от поставленной проблемы. И Спинозе ли нужно это ставить на вид? Осел, поставленный между равно отстоящими от него вязанками сена, говорит он, умрет с голоду, но не повернется ни к одной из них, если его не толкнет посторонняя сила. И человек в таком же положении: он пойдет навстречу своей гибели, будет знать, что его ждет гибель, но даже сознание величайшей опасности не пробудит его от той летаргии, на которую он осужден существующим от века

и навеки неизменным *ordo et connexio rerum* (порядок и связь вещей), — подобно тому, как замороженная очковой змеей птица с ужасом и отчаянием сама бросается в пасть чудовища. Если перевести мысль Спинозы на более простой язык, то смысл его рассуждений окажется по существу тождественным с тем, что Лютер говорил Эразму: по природе своей человек свободен, но свобода его кем-то или чем-то парализована. Отсюда и загадочное — столь тяжкое и мучительное противоречие: человек, который больше всего в мире дорожит свободой, чувствует, что свобода у него отнята, и не видит никакой возможности вернуть ее. Все, что он делает, все, что он предпринимает, не только не освобождает, а еще больше закрепощает его. Он и движется, и пишет, и размышляет, и всячески совершенствуется, но чем больше он напрягается, чем больше он совершенствуется и размышляет, тем больше он убеждается в своей полной неспособности хоть что-нибудь изменить собственными силами и по своему почину в условиях своего существования. И больше всего парализует и ослабляет его волю мысль, т. е. как раз то, с чем люди обыкновенно связывали все свои надежды на освобождение. Пока он не «мыслил», он полагал, что *Deum ad certum finem aliquem omnia dirigere* (Бог все ведет к определенной цели). Но начал думать и вдруг убедился, что это предрассудок, заблуждение, порожденное той свободной волей, которой он так страстно жаждет и которая, быть может, некогда и обладала властью превращать наши желания в реальность, но сейчас, расслабленная и беспомощная, может только терзать человека, напоминая ему о канувшем навеки в ничто прошлом. Когда она еще была самой собой, она внушила человеку убеждение, что в мире осуществляются высокие и значительные цели, что есть хорошее, дурное, прекрасное, безобразное и т. д. Но «знание» обезоружило волю и лишило его права решающего голоса, когда речь идет об истине и бытии. Бог не ставит себе никакой цели — воля и разум Бога имеет столько же общего с волей и разумом человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным. Обратим наши взоры на идеальное знание — математику, и мы узнаем, где находят истину и как ее находят. Мы убедимся тогда, что истина сама по себе, а «лучшее» само по себе. Для Бога нет лучшего, и те, которые statu-

unt, Deum omnia sub ratione boni agere\*, находятся еще в большем заблуждении, чем те, которые полагают, что ab ipsius (Dei) beneplacito omnia pendere (все зависит от Божьего произвола). Над всем царствует необходимость, Deum non operari ex libertate voluntatis (Бог не действует по свободному соизволению). Спиноза не устает повторять нам, что необходимость есть сущность и основа бытия: «Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt» (Eth. I, 33.— Вещи не могли никаким иным способом и ни в каком ином порядке быть созданы Богом, чем они были созданы). Для него sub specie aeternitatis равнозначуще sub specie necessitatis. Вряд ли во всей истории мысли мы найдем еще одного философа, который с такой настойчивостью и страстью развивал мысль о всевластии необходимости. И он заверяет нас притом, что «доказал» свои положения luce meridiana clarius (яснее полуденного света)\*. Что он выразил luce meridiana clarius овладевшее человеческим духом убеждение — спора быть не может, но разве это может сойти за доказательство? Когда он, с одной стороны, утверждает, что Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit (Eth. I, 17.— Бог действует только по законам своей природы и никем не принуждаемый), а с другой стороны, негодует против тех, кто допускает, что Бог может действовать sub ratione boni, естественно возникает вопрос: откуда мог он узнать, что это sub ratione boni не есть один и, быть может, высший из leges suae (Dei) naturae? Добро бы Спиноза утверждал, что Бог вне или по ту сторону всяких законов, что он сам является источником или творцом законов. Но такое допущение дальше всего от Спинозы. От чего угодно может отказаться человеческая мысль — но от идеи законопослушания она ни за что не освободит ни высшее, ни низшее бытие, ни творение, ни творца. Соответственно этому, хотя Спиноза и утверждает, что «si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent concertum» (Eth. IV, 68 — если бы люди рождались свободными, они бы не создавали никакого понятия о добре и зле), но ему так же мало дано осуществить идеал человека, стоящего по ту сторону добра и зла, как и идеал свободы. Конец четвертой и вся пятая часть «Этики» свидетельствует об этом: человек, которого Спиноза называет свободным, — нисколько не свободен, и блаженство,



приносимое философией миру, существует и держится исключительно на различении добра и зла. Если мы хотим разгадать смысл сократовского учения о том, что знание равняется добродетели и что с хорошим человеком не может приключиться ничего дурного, мы должны обратиться не к историкам, изобличающим поверхностность мудрейшего из людей, а к Спинозе, который через 2000 лет вновь решил принять на себя сократовскую проблематику. Даже ирония Сократа у него сохранилась — только скрытая под *more geometrico* (геометрический метод). И точно — разве математический метод не ирония в устах человека, утверждающего, что *summum mentis bonum est Dei cognitio* и что *summa mentis virtus Deum cognoscere?* (Высшее благо для души — познание Бога, и высшая добродетель для души — познание Бога.) \* Когда это математика интересовалась такими вещами, как *summum bonum* (высшее благо) или *summa virtus* (высшая добродетель)? И как случилось, что Бог, который обязался *non agere sub ratione boni* (не действовать в виду добра), все же *summum bonum* принес?

Ясно, что высшее благо Спинозы было особого рода. Как Сократ, он сорвал плоды с дерева познания, которые у него превратились в принцип философии для всех будущих времен. Его высшее благо и его блаженство, как и блаженство и высшее благо Сократа, — ни с блаженством, ни с добром ничего общего не имеют. Оттого он так настойчиво требует от людей отказа от прекрасного, хорошего, от всех «целей», желаний и стремлений. Только тогда они обретут ту *acquiescentia in se ipso* (удовлетворение самим собой), которую приносит нам «понимание», и станут как боги, знающие добро и зло. Все привязанности должны быть заменены одной *amor erga rem aeternam et infinitam* (любовь к вечному и бесконечному) — она же и есть *amor Dei intellectualis*, о которой говорится, что она *necessario oritur ex tertio genere cognitionis* (необходимо вытекает из третьего рода познания). Лучшая часть человека — это его *mens, ratio, intellectus* — о них же Спиноза твердо знает, что «*mentem esse aeternam, mens humana non potest cum corpore absolute destrui*» (душа вечна, душа не может быть разрушена совершенно вместе с телом) \* и еще *sentimus experimurque nos aeternos esse* (мы чувствуем и убеждаемся на опыте, что мы вечны). При то-

ропливом чтении может показаться, что Спиноза противоречит себе, когда он, с одной стороны, утверждает, «Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet» (Бог, собственно говоря, никого не может любить и ненавидеть)\*, а с другой стороны, провозглашает: «hinc sequitur, quod Deus quatenus se ipsum amat, homines amat et consequenter, quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem est» (Eth. V, 36 — отсюда следует, что, поскольку Бог себя любит, Он любит людей, и что таким образом любовь Бога к людям и интеллектуальная любовь души к Богу — одно и то же). Но тут нет противоречия: Бог Спинозы *expers est passionum* (не знает страстей): радости и печали ему чужды, и amor в первом случае имеет совсем иное значение, чем во втором. И тут вскрывается с особенной ясностью духовная близость Сократа и Спинозы. Оба они, по примеру первого человека, прельстились обетованиями искусителя: будете, как боги, знающие добро и зло, — оба, по примеру первого человека, променяли плоды с дерева жизни на плоды с дерева познания, т. е. *res quae in postra potestate non sunt* на то, что находится в нашей власти. Свободно ли они приняли свое решение, или они были, как передается в библейском повествовании, во власти каких-то непостижимых для нашего ума чар — об этом у нас речь впереди. Но несомненно одно: протянувши руку к дереву познания, люди навсегда утратили свободу. Или иначе: у них осталась свобода, но только свобода выбирать между «добром» и «злом». Недаром Спиноза, не признававший свободы, озаглавил две последние части «Этики» словами: *De libertate humana et de servitute humana* (о человеческой свободе и о человеческом рабстве). Тут тоже нет противоречия, наоборот, тут глубокая внутренняя связь и огромная метафизическая правда. Люди, по-видимому, совершенно забыли, что в отдаленную, быть может, мифическую пору своего существования им предоставлена была возможность выбирать не между добром и злом, а между тем, быть злу или не быть. Так прочно забыли, что все убеждены, что такой свободы никогда не было и быть не могло не только у них, но и ни у одного существа, даже высшего. В своей замечательной статье о сущности человеческой свободы, которая несомненно была вдохновлена IV-ой и V-ой частями спинозовской

«Этики», Шеллинг с трогательной откровенностью свидетельствует об этом: «Der reale und der lebendige Begriff aber ist, dass sie (die Freiheit) ein Vermögen des Guten und des Bösen sei. Dies ist des Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden war» (но реальное и ясное понятие состоит в том, что она (свобода) есть способность к добру и злу. Это пункт глубочайшей трудности во всем учении о свободе, который всегда воспринимался как таковой)\*. И ведь точно: по нашему разумению свобода есть свобода выбора между добром и злом: захотим — выберем добро, захотим — выберем зло. Но ведь могло бы быть так, что зла совсем и не было бы в мироздании. Откуда пришло оно? И не есть ли необходимость и способность выбирать между добром и злом не свобода, как думает Спиноза, а за Спинозой Шеллинг и все, а призрак отсутствия, потери свободы? Свободному существу принадлежит суверенное право нарекать все вещи своими именами, и как он их назовет, так они и именоваться будут. Свободный человек мог не допустить зло войти в мир, а теперь — он может только «выбирать» между злом, которое ему неподвластно, и добром, которое тоже ему неподвластно. Но уже для Сократа было самоочевиднейшей истиной, что такой власти и таких возможностей человек никогда не имел. Имена вещам были даны не человеком и даже не существом, по образу и подобию которого человек был создан, и зло вошло в мир, никого не спросивши. В своем первом воплощении Сократ даже и не делал попытки бороться с этой самоочевидностью или, по крайней мере, ничего о своих попытках не рассказал — может быть, потому, что они всегда кончались позорными неудачами. Но в своем втором воплощении, т. е. когда он уже явился людям в образе Спинозы, он был несколько откровеннее. Он все-таки кое-что поведал нам о своих безрезультатных бореньях и, как мы помним, признался нам, что его положение, т. е. положение человека *qui sola ratione ducitur* (который руководится одним разумом), не лучше, чем положение буридановского осла, умирающего от голода между двумя вязанками сена. В молодости это казалось Спинозе совершенно нестерпимым. В *Cogitata metaphysica* (11, 12 и 10) он еще заявлял *dari voluntatem* (что воля дается) и прибавлял, что если нет у нас свободы, то homo

non pro te cogitante, sed pro asino turpissimo erit habendus (человека надо было бы считать не мыслящей вещью, а презреннейшим ослом)\*. Но, по русской поговорке, — укатали сивку крутые горки. Проходят годы, и Спиноза, с ужасом, о котором свидетельствуют первые страницы его *Tractatus de intellectus emendatione*, убедился, что между человеком и буридановским ослом нет разницы: они равно не свободны, их воля равно парализована\*. Выбор за них уже давно и окончательно сделан: «Бог не руководится в действии принципом или целью». Это есть действительность — последняя и окончательная. Изменить что-либо в ней философ так же мало может, как простой обыватель и как *asinus, animal turpissimum*, это — *res quae in nostra potestate non sunt*. В распоряжении философа есть только одни *docet* (учения): *aequo animo ferre* (с равнодушием сносить) то, что принесла нам судьба\*. И этим человек должен довольствоваться: *beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*\*.

## VII

Идея финализма, идея всемогущества Бога, создавшего и благословившего человека, одушевляла Св. Писание. Но уже средневековье с трудом мирилось с логикой Библии, на каждом шагу оскорблявшей навыки разумного человеческого мышления. Вряд ли будет преувеличением, если я скажу, что схоластики, призвавшие Аристотеля владеть и княжить во всех областях теологии, думали про себя то, что впоследствии громко сказал Спиноза: «*Deus non volebat Israëlitas suae essentiae absoluta attributa docere, sed eorum animum contumacem fragere et ad oboediantiam trahere; ideoque non rationibus, sed turbarum strepitu, tonitru et fulminibus eosdem adorsus est*» (*Tract. theol.-polit. XIV.* — Бог не хотел учить израильтян атрибутам своего естества, но сломить их упорство духа и привести к повиновению. Оттого Он действовал на них не разумными доводами, а трубными звуками, громом и молниями)\*. И ведь точно: библейский Бог нимало не похож на Аристотеля: вместо разумных доводов — трубные звуки, громы, молнии. И так во всем Св. Писании — начиная от книги Бытия и кончая Апокалипсисом: логике человеческого разумения противопоставляется властное *fiat* и оглушающие громы. Спиноза, со свойственной ему добросо-

вестностью и решительностью, делает из этого вывод, что «inter Fidem sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium nullam affinitatem... Philosophiae enim scopus nihil praeter veritatem, fidei autem nihil praeter oboedientiam et pietatem» (Tract. theol.-polit. XIV — между верой или теологией и философией нет ничего общего, ничего родственного... ибо цель философии только истина, цель же веры исключительно — повиновение и благочестие). Бесспорно: философия с теологией не имеют, не хотят и не могут иметь ничего общего. Это должен признать равно и философ, и теолог, если у них найдется достаточно мужества, чтоб выразить в словах глубочайший человеческий опыт, или, лучше сказать, если им дано было испытать на своем опыте те столкновения разных порядков человеческого мышления и бытия, при которых вспыхивают последние человеческие прозрения. Лютер был бесконечно далек от Спинозы, но в его учении о вере и свободе воли мы встречаем те же мысли — и притом выраженные почти в тех же словах, как и у Спинозы. Спиноза ссылается на Исход 20, 15. Лютер на Иеремию: «Verbum Dei malleus est, conterens petras» (Jer. 23, 29. — Слово Божие... молот, который сокрушает скалы), и на <III> Reg. 19, 11—13\*, по поводу которого он пишет: «Lex est malleus qui conterit petras, ignis, ventus et commotio illa grandis et fortis, quae conterens petrus et subvertens montes» (Gr. Gal. Komm: WAI, S. 483. — Закон — молот, сокрушающий скалы, огонь, ветер, и то великое и сильное потрясение, что сокрушает скалы и раздирает горы\*). Есть, правда, существенное различие между Лютером и Спинозой, которое нам необходимо, для выяснения отношения свободы к знанию, выявить с возможной отчетливостью. И Лютер, и Спиноза вынесли из своего внутреннего опыта глубочайшее убеждение, что человеческая воля не свободна. И оба тоже были твердо уверены, что между верой и философией нет ничего общего. Но в то время как Спиноза утверждал, что у философии нет иной цели, кроме истины, а цель теологии — благочестие и повиновение, Лютер со всей силой и страстью, которые являются у человека, когда он борется за свое последнее и самое ценное достоинство, не говорил, а не своим голосом кричал, что источником истины является не приносимое человеку его разумом знание, а вера, одна только вера. Покажется

странным, но смысл всего, чему учил Лютер, исходил из его убеждения, что цель философии — не истина, а повиновение и благочестие, истина же добывается только верой, *sola fide*. У Лютера, вдохновлявшегося Св. Писанием, иначе и быть не могло: мы помним, что даже Гегель в плодах с дерева познания видел принцип философии для всех будущих времен. А эти плоды принесли человеку именно умение различать между добром и злом и обязанность подчиняться законам добра. Так что если Сократ в древности и Спиноза в наше время вкусили от этих плодов, то этим самым они уже отреклись от истины и подменили ее чем-то совсем иным. Вместо истины человечество получило «послушание и благочестие». Над миром стал господствовать безличный и безразличный ко всему закон, в добровольной покорности которому и смертные люди и бессмертные боги должны находить свое высшее удовлетворение.

Конечно, как я уже указывал, тут и Сократ, и Спиноза, несмотря на их беспримерную в истории мысли интеллектуальную добросовестность, все же принуждены были кривить душой. Сократу не удалось (и в глубине души он это чувствовал) перекинуть мост от знания к добродетели. Не удалось и Спинозе удержаться на высоте математического метода: его до конца жизни тревожило сознание, что человек, утратив свободу, этим самым превратился из *res cogitans* в *asinus turpissimus*. Но оба они так были зачарованы идеей господствующей в мире закономерности и от века существующего порядка, что всякое проявление человеческой свободы казалось им равно безумным и кощунственным. Соблазненные, как был соблазнен и первый человек магическим «будете, как боги», они соглашались на все, соглашались, хотя их согласие было уже не свободным актом, а подневольным приспособлением к готовым условиям бытия. «Кто руководится одним разумом» свелось к тому, чтоб заставить и себя, и других отречься навсегда от свободы и, загнав на самое дно души нестерпимую обиду (*asinus turpissimus*), прославлять Бога, который не знает цели, и человека, который в единении с не знающим цели Творцом готов с душевным спокойствием сносить превратности судьбы и в этом находить *acquiescentiam in se ipso* или «блаженство».

Конечно, если бы Сократ или Спиноза захотели бы до конца осуществить идеалы человека, который руководится одним разумом, — им бы не следовало и заикаться об *acquiescentia* и *beatitudo*! Зачем *acquiescentia*? Почему ей отдавать предпочтение пред беспокойством? Предпочтению нет и не должно быть места в философии. Философия, как и математика, ищет не лучшего, а истинного. Ее правило: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. А раз нужно только «понимать», то дух успокоенный и уравновешенный имеет не больше прав и преимуществ, чем дух мятущийся и встревоженный. Третий род познания, выявляющий необходимые связи явлений, найдет подходящее место для всех состояний духа и тела. Так, говорю, должен был бы мыслить человек, который руководится одним разумом. Для него даже разница между «мыслящей вещью» и «презреннейшим ослом» не должна была бы представляться сколько-нибудь существенной. Люди воображают, что они являются в огромном и вечном мироздании как бы государством в государстве и что для кого-то или для чего-то важно, чтоб они были *res cogitantes*, а не *asini turpissimi*. Но мы знаем, что все это предрассудки грубой и невежественной толпы, от которой философ и хочет и может освободиться. На это, однако, ни Сократ, ни Спиноза не пошли: такого испытания и они не выдержали. Сократ даже пред судьями, которые держали в руках его жизнь, продолжал повторять, что, все равно, есть ли боги, нет ли богов, смертна душа или бессмертна, он от своего «добра» не отречется. И Спиноза, точно ему на роду было написано во всем следовать Сократу и не оставлять недоговоренным ничего из того, чего не договорил Сократ, в предпоследней теореме V-й части своей «Этики», прежде чем сказать: «*beatitudo non est praemium virtutis, sed ipsa virtus*, — заявляет: *Quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, Pietatem tamen, et Religionem, et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referre ostendimus in quarta parte, prima haberemus*» (если бы мы даже не знали, что наш дух вечен, мы бы все-таки признали первенство за благочестием и религией и за всем тем абсолютно, что относится к силе воли и благородству, как мы это показали в четвертой части)\*. В разъяснении к этой теореме Спиноза говорит, что мнение толпы судит не так. Если бы люди

знали, что после смерти их не ждет воздаяние, никто бы не стал исполнять своего долга, ибо все думают, что, идя по стезям добродетели, они поступаются своими правами и возлагают на себя тяжкое бремя. И вот опять спросим, почему Спиноза считает суждение толпы презренным и низменным, а свое достойным и возвышенным? И его суждение, и суждение толпы для того, кто третий род познания постиг, что все в мире происходит с равной необходимостью, только звенья в бесконечном ряде следующих одно за другим явлений. И то и другое, как и все, что происходит в мире, не может претендовать на какую бы то ни было квалификацию. Один человек, открывши, что дух наш так же преходит, как тело, отречется от морали и религии и, как ап. Павел, скажет: «будем есть, пить, веселиться», — другой, как Сократ, скажет — ни за что не отрекусь, не стану ни есть, ни пить, ни веселиться, а буду искать блаженства в добродетели. И ни тот, ни другой не вправе ждать и еще меньше требовать себе одобрения и считать свои суждения и оценки всеобщими и необходимыми. Но ни Сократ, ни Спиноза ни за что не поступятся всеобщностью и необходимостью. Все должны так говорить и так думать, как они. В этом «должны» — скрытый смысл геометрического метода Спинозы и диалектики Сократа. И в самом деле, если человек, как камень или как *asinus turpissimus*, подчинен закону необходимости, если даже не только человек, но и сам Бог действует не во исполнение каких-нибудь целей, а *ex solis suae naturae legibus* (только по законам своей природы), то ведь философии, в сущности, и делать нечего на белом свете: все до нее и без нее уже сделано, все без нее и делаться будет. Мировая жизнь протекает по предопределенному для нее руслу, и нет такой силы во вселенной, которая могла и хотела бы изменить что-либо в предустановленном *ordo et connexio rerum*. Если же ничего нельзя изменить в строе бытия, если то, что есть, принимается равно и философом, и толпой (т. е. *asinus turpissimus*) — а мы знаем, что пред действительностью все равно беспомощны и бессильны, — то какая разница между мудрецом и глупцом? А разница есть, разница должна быть, иначе и Сократу, и Спинозе нечего делать на этом свете, незачем «быть». И тут становится понятным, почему мудрейший из людей соблазнился нащептыванием хи-



трейшего из зверей. Змей предложил взамен плодов дерева жизни, т. е. взамен *res quae in nostra potestate non sunt*, плоды познания, т. е. разум, все черпающий из самого себя. Эта подмена сулила человеку полную независимость, заветное *eritis sicut dei*. Но все, что разум мог вычерпать из себя, — это было блаженство в фаларийском быке. Не вера, как говорил Спиноза, а философия требует *oboedientiam et pietatem*. Мудрец должен *aequo animo ferre et expectare utramque faciem fortunae* \* — даже тогда, когда ему приходится, как его серому товарищу по бытию, умирать с голоду между двумя вязанками сена.

## VIII

Разум, таким образом, учит благочестию и повиновению. Так что если бы вера тоже учила благочестию и повиновению, то между разумом и верою не было бы никакого различия. Отчего же Спиноза так настойчиво утверждал, что *inter philosophiam et fidem nullum esse commercium* и что они *toto coelo discrepant* (между философией и верой нет ничего общего; далеко, как от неба до земли)? И отчего Лютер в свой черед так бешено напал на разум? Напомню, что Лютер, во всем следовавший Св. Писанию, главным образом ап. Павлу и пр <ороку> Исаие, в свой черед являвшемуся опорой для ап. Павла, каждый раз, когда ему приходилось высказывать наиболее дерзновенные и оскорбляющие разум суждения, — Лютер, как и Спиноза, был убежден, что человеческая воля не свободна. И еще прибавлю: источником их уверенности был их внутренний опыт. Наконец, последнее — и самое важное: оба они были в безумном ужасе пред этим «непосредственным данным сознания». Они испытали нечто подобное тому, что испытывает заживо погребенный человек: он чувствует, что он жив, но знает, что не в силах ничего сделать для своего спасения и может только завидовать погребенному мертвецу, которому уже нет надобности спасаться. Не только *De servo arbitrio* и *De votis Monasticis iudicium* \* — все сочинения Лютера рассказывают нам о том нечеловеческом отчаянии, которое он испытал, когда ему открылось, что воля его парализована и что борьба с ожидающейся гибелью невозможна. Спиноза о своих переживаниях говорит неохотно. Но и у него, столь сдержанного и спокойного на вид,

вырываются порой признания, по которым можно судить, какой ценой им куплено его философское блаженство. Спиноза никогда не мог забыть — разве такое забывается, — что человек, у которого отнята свобода, уже *non pro se cogitante, sed pro asino turpissimo habendus est* (должен считаться не мыслящей вещью, а постыднейшим ослом). Но — тут и начинается различие между Лютером и Спинозой. Раз непосредственное сознание говорит нам, что нет свободы, — значит, свободы нет. Может быть, это ужасно, может быть, и действительно лишенный свободы человек уже не *pro se cogitante, sed pro asino turpissimo habendus est*. Но дело от этого нисколько не меняется. Ужасы, какие бы они ни были, не являются возражением против истины, равно как радости и блаженства нисколько не свидетельствуют об истине. Разум, в силу принадлежащей ему одному и ничем не ограниченной власти, повелевает: *non ridere, non lugere, neque detestari*. Почему нужно повиноваться разуму? Почему нельзя непосредственным данным познания противопоставить *lugere et detestari*? В «опыте», в самих «непосредственных данных сознания» такого запрещения нет, а «опыт» нисколько не заинтересован в том, чтобы люди не плакали и не проклинали. Тоже и *verum est index sui et falsi* не может оправдать притязаний разума на самодержавие. Непосредственные данные сознания, пока они не выходят за пределы самих себя, свидетельствуют и о том, что воля человеческая не свободна, и о том, что человек плачет и прокликает судьбу, отнявшую у него свободу.

И тот, кто руководится опытом и только опытом, разрешает себе и плакать и проклинать, когда ему открывается, что какая-то невидимая сила похитила у него самое драгоценное его сокровище — его свободу. Но тому, кто руководится одним разумом, тому строжайше возбраняется и плакать и проклинать, тот должен только «понимать». Иначе говоря, у того отнимаются последние остатки, может, даже не остатки, а воспоминание (платоновский ἀνάμνησις — воспоминание) или, если хотите, идея свободы. Разум приводит с собой третий род познания — интуитивное познание, т. е. познание, которое собственной властью, неизвестно откуда ему доставшейся, превращает чисто эмпирическое суждение, констатирование факта в суждение всеобщее и необходимое: иными

словами, делает «действительное» окончательно и навсегда неизменным, закрепляет его in saecula saeculorum.

Откуда пришла к разуму эта страшная власть? Каким колдовством добывается он того, что действительное становится необходимым? Я не думаю, что хоть у одного философа вы можете найти ответ на этот вопрос. Но я твердо знаю, что люди делают все от них зависящее, чтоб этот вопрос обойти. Спиноза, хотевший мыслить поге geometrico, не останавливается пред тем, чтоб защищать разумное познание чисто «теологическими» аргументами. Он не только называет разум melior pars postea, он его называет lux divina и даже не побоялся, когда нужно было, произнести фразу, которой место скорей в катехизисе, чем в философском трактате, — я уже приводил ее — «quam aram sibi parare potest qui rationis majestatem laedit». У Спинозы, правда, другого выхода не было: там, где человек узнает, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым, ничего нельзя узнать о том, что у нас никогда не было и никогда не будет свободы воли или что нам возбраняется плакать и проклинать, когда мы убеждаемся, что у нас нет свободы воли. И тоже ничего нельзя узнать о том, что нашему плачу и нашим проклятиям, нашему ужасу и нашему отчаянию никогда не дано опрокинуть и взорвать приносимую знанием philosophiam veram и вернуть утерянную свободу. Но раз так, то и спинозовское положение, что «philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem nihil praeter oboedientiam et pietatem» (единственная цель философии есть истина, цель же веры исключительно послушание и набожность)\*, о котором у нас уже шла речь, положение, кажущееся столь бесспорным и так своей бесспорностью покорявшее людей, оказывается лживым и опасным самовнушением. Философия, и именно та философия, которая получила наиболее полное и законченное выражение в творениях Спинозы с венчающими ее intelligere и tertium genus cognitionis, менее всего озабочена истиной и ищет только послушание и набожность, которые она, очевидно затем, чтоб снять с себя самой всякие подозрения, навязывала вере. И дальше — тут мы опять подходим к Лютеру — Спиноза утверждает, что Бог Св. Писания отнюдь не хотел научить людей познать свои абсолютные атрибуты, а стремился лишь сломить их упорство и закоренелую волю, почему

и прибегал не к доводам, а к трубным звукам, громам и молниям. Но раз доводы, которым вверился Спиноза, привели его к убеждению, что все в мире происходит в силу необходимости, обрекающей человека на участь презренного животного, умирающего с голоду между двумя вязанками сена,— не указывает ли это на то, что «доводы», парализуя волю человека, менее всего ведут человека к истине? Что они не пробуждают, а усыпляют и без того сонную мысль нашу? И что если Бог прибегнул к трубным звукам, громам и молниям — то лишь потому, что иначе нельзя было вернуть оцепеневшей в летаргии, полумертвой человеческой душе ее истинную свободу — т. е. разрешить ее от повиновения, вынести ее за пределы благочестия, в которые ее загнал разум, и, таким образом, приобщить к истине? Слово Божье — молот, сокрушающий скалы, повторяет Лютер пророка, и только такое «слово» может разбить твердыни, за которыми окопался разум. И в этом лишь смысл молота Божьего и его назначение, чтоб эти твердыни разбить. Твердыни же не что иное, как то «удовлетворение самим собой» и та «добродетель», которая не ждет и не требует себе никакой награды, ибо сама есть высшая награда, высшее благо, или блаженство, возвещенные нам Сократом в его первом и в его втором воплощении. Громы пророков, апостолов и самого Лютера направлены на алтари, воздвигнутые человеческой мудростью. «*Quia homo superbit et somniat se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humilietur, ut sic bestia ista; opinio justitiae, occidatur, quae non occisa non potest homo vivere*». (Так как человека обуяла гордыня, и он воображает, что он знает, что он праведен, что он свят, то необходимо, чтоб закон его смирил, чтоб таким образом этот дикий зверь, уверенность в своей справедливости, был убит в нем, ибо, пока он не убит, человек не может жить.)\* Во всех своих писаниях Лютер только и говорит, что о молоте Бога, разбивающем доверие человека к его знанию и к праведности, держащейся на приносимых знанием истинах. Через страницу он повторяет с еще большей силой и страстью: «*Opportet igitur Deum habere malleum fortem ad conterendas petras et ignem in medio coeli ardentem ad subvertendos montes hoc est ad comprimendam istam pertinacem et obstipam bestiam, praesumptionem, ut ista contusione homo in nihilum redactus*

desperet de suis viribus, justitia et operibus». (Необходимо поэтому Господу иметь сильный молот для сокрушения скал и пылающий огонь, чтобы сдвигать горы, то есть чтобы усмирить то упорное, упрямое животное — заносчивость, чтобы раздробленный в ничто человек отчаялся в своих силах, справедливости и делах.)\* Если перевести Лютера на язык Спинозы — придется сказать: *non intelligere, sed lugere et detestari* (не понимать, но плакать и ненавидеть). Иными словами: утративший свободу человек, человек, превратившийся из *res cogitans* в *asinus turpissimus*, убедившись на своем опыте, к какой пропасти ведет его тот божественный свет, о котором нам столько говорили мудрецы, начинает делать бессмысленные, прямо безумные попытки борьбы с заворожившей его силой. Согласие с самим собой и связанное с ним блаженство, равно как и та добродетель, которая в самой себе находит высшую награду, все эти «утешения», которые несут с собой плоды с дерева познания, если пользоваться образом Св. Писания, или разум, все черпающий из самого себя, если держаться философского языка Гегеля, — вдруг обнажаются пред ним в своей истинной сущности: все это несет с собой не вечное спасение, а вечную гибель. И первым ответом является запрещенное философами — *lugere et detestari*, свидетельствующие прежде всего о том, что какие-то остатки жизни сохранились в человеке. Он сам начинает призывать на себя страшный молот Божий, он радостно приветствует и громы небесные, и молнии, и трубные звуки. Ведь только небесные громы, низвергающие скалы и разрушающие горы могут разбить «это упорное, закоренелое животное — заносчивость», которая, овладевши душой человека, довела его до того, что он *aequo animo* готов выносить все, что ему пошлет судьба, и еще в этой своей способности принимать все, что посылает судьба, научается находить свое высшее благо.

Там, где Сократ, в своем первом и в своем втором воплощении, видел спасение человека, там Лютер увидел гибель его. Понимание, а вместе с тем третий род познания, отдает человека в руки его злейшего и непримиримейшего врага. Для того, кто руководим одним разумом, раз утраченная свобода утрачена навсегда, и все, что у него осталось, — это научить себя и других видеть в неизбежном — лучшее. Нужно считать себя блаженным в фа-

ларийском быке, нужно спокойно умирать с голоду между двумя вязанками сена в сознании, что в мире царствует закон, от которого уйти никому не дано. Разум жадно стремится ко всеобщим и необходимым истинам, люди должны в разуме видеть их «лучшую часть» и, во всем подчиняясь ему, искать и обретать свое благо в тех же всеобщих и необходимых истинах. Если в равном расстоянии от человека его будут манить к себе идея Бога и идея бессмертия, человек не повернется к ним: он не может свободно решать, он знает, что его решения не в его власти, и пойдет туда, куда его ведет необходимость, приученный *aequo animo ferre et exprestare utramque faciem* всевластной судьбы. Все *docet* философии, тоже против человеческой воли превратившиеся из искания истины в назидание, неизбежно ведут нас к этому.

Лютер все это знал и все так же видел, как Сократ в его первом и втором воплощении. И он учил о порабощенной воле, как мы помним. Но его «*docet*» (учение) оказалось иным. Точнее: его *de servo arbitrio* привело его к ненависти ко всяким «учениям» и, соответственно этому, к разуму, являющемуся источником всех учений. Оставив философии прославление *oboedientiae et pietatis*, он все свои помыслы устремил на борьбу с идеей необходимости. Божий млат у Лютера ударяет не по человеку, а по той *bellua* или *bestia obstinax*, благодаря которой человек верит, что, совершенствуясь морально, он может достичь той добродетели, которая не требует никакой себе награды, ибо сама уже есть блаженство, или, как он сам говорит: «человек в своей гордыне воображает, что он свят и праведен». Праведность и блаженство человека, который не может повернуться своими силами ни к Богу, ни к бессмертию, ибо разум сковал его волю и принудил его идти туда, куда его ведет необходимость, представляется ему величайшим падением человека, первородным грехом. Идея закона и закономерности, на которой держится все наше мышление, соответственно, представляется ему самым отвратительным заблуждением\*. Источник истины там, где его меньше всего ждет человеческий разум. Там же можно найти и добро, которое подменили философскими блаженствами. Лютер этот источник называет верой — будем и мы его так называть пока, хотя бы затем, чтоб указать, что может быть иной источник ис-

тины, чем тот, о котором нам поведал Сократ, и что истина нимало не похожа на аристотелевские, Спинозовские и кантовские «всеобщие и необходимые суждения», что истина с необходимостью не имеет ничего общего. «*Nihil fortius adversatur fidei quam lex et ratio, neque illa duo sine magno conatu et labore superari possunt, quae tamen superanda sunt, si modo salvari velis. Ideo cum conscientia perterrebit lege... sic te geras, quasi nunquam de lege quidquam audieris, sed ascendas in tenebras ubi nec lex nec ratio lucet, sed solum enigma fidei... Ita ultra et supra lucem legis et rationis ducit nos evangelium in tenebras fidei, ubi lex et ratio nihil habent negotii. Moses in monte existens, ubi facie ad faciem cum Deo loquitur, non habet, non condit, non administrat legem, descendens vero de monte legislator est, et populum lege gubernat. Sic conscientia libera sit a lege, corpus autem oboediat legi*». (Ничто так не противоборствует вере, как закон и разум, и без огромного напряжения и труда преодолеть их невозможно, но все же их преодолеть нужно, если хочешь быть спасен. Поэтому, когда закон напугает совесть... веди себя так, как будто ты о законе никогда не слышал, но войди во мрак, где не светит тебе ни закон, ни разум, но лишь тайна веры... Так ведет нас Евангелие вне и над светом закона и разума во мрак веры, где нет ни разума, ни закона. Когда Моисей был на горе, где говорил лицом к лицу с Богом, он не знал закона, не составлял и не применял закона; когда он сошел с горы, он стал законодателем и управлял народом через закон. Пусть таким образом совесть будет свободна от закона, а тело повинуется закону.)\*

Для Лютера, как мы видим, то, что Сократ и Спиноза прославляли как *pars melior nostra*, как *lux divina*, оказалось *bellua, qua non occisa, non potest homo vivere*. Когда Моисей с вершины горы узрел истину лицом к лицу, с него сразу спали цепи, сковывавшие его сознание, и он обрел бесценнейший из даров — свободу. Когда он сошел с горы и смешался с людьми, он вновь подпал под закон, закон и ему, как Сократу и Спинозе, стал представляться извечным и нерушимым, лежащим в самой природе бытия, теми всеобщими и необходимыми истинами, о которых у нас все время шла речь. Для «разума» такое «превращение» непостижимо. Разум убежден, что и для стоящего на горе, и для спустившегося в долины закон равно

остается законом и не теряет ни одной иоты своей власти и своего могущества. Лютер же бросается в мрак и бездонную пропасть «веры», рассчитывая там найти силы для борьбы с чудовищем, которому поклоняются мудрецы. Или, вернее, в нем пробуждается то крайнее напряжение душевное, которое перестает вперед рассчитывать, соображать, приспособляться, мерить, взвешивать. Божий млат — громы, молнии и трубные звуки, о которых так презрительно говорил Спиноза, будят в душе Лютера усыпленные чарами разума *ridere, lugere et detestari*. Он забывает и *oboedientiam* и *pietatem*, во власти которых он жил так много лет — ведь он был монахом и давал не менее торжественные обеты послушания и служения добру, чем те, которыми переполнены книги Спинозы, — и помнит только одно: надо задушить эту отвратительную *bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*. Какой путь ведет к истине? Путь разума, направляющий к повиновению и благочестию и приводящий в царство необходимости? Или путь «веры», объявляющей войну на жизнь и на смерть необходимости? Под автономной этикой Сократа и под его разумом мы открыли фаларийского быка; *sub specie aeternitatis* Спинозы превратил на наших глазах человека из *res cogitans* в *asinus turpissimus*. Может быть, лютеровские громы и рожденная из плача и отчаяния смелость его дают нам другое и из «мраков веры» будет добыта вновь утраченная вверившимся знанию человеком свобода?

## IX

Принято думать, что философия немецкого идеализма целиком вышла из Лютера. Как могло сложиться такое мнение — сказать трудно. Похоже на то, что историки философии соблазнились «понятным» и простым силлогизмом. Все представители немецкого идеализма — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель — были лютеранами: *ergo* — немецкий идеализм вышел из Лютера. Но достаточно вспомнить то, что Гегель говорил о грехопадении, или знаменитое кантовское «ты должен, стало быть, ты можешь», или прославленную статью Шеллинга «О сущности человеческой свободы» (хотя бы приведенную мною выше цитату из этой статьи), или фихтевский этический идеализм, чтобы убедиться, что Лютер прошел мимо не-



мецкой философской мысли, ни в одном вопросе не задев ее. «Ты должен, стало быть, ты можешь», — говорит Кант, в то время как все учение Лютера держится на противоположном положении: ты должен и все-таки ты не можешь. Закон дан человеку не затем, чтобы руководить им и направлять его, а лишь затем, чтоб обнаружить и показать ему его бессилие и беспомощность: *lex accusat, per-tettefacit et condemnat* (закон обвиняет, устрашает и осуждает). После грехопадения человек утратил и свободу воли, и свободу мышления: он идет не туда, куда хочет идти, он принимает миражи и иллюзии за истины. При жизни Лютера его учение казалось равно безумным и неприемлемым как просвещенному Эразму, так и воспитанному на Св. Писании католическим богословам. По Лютеру выходило, что Бог — по ту сторону добра и зла и истины и лжи. Как могла философия или даже теология примириться с этим? В особенности философия. То, что сказал Гегель, думали все его предшественники — и Кант, и Фихте, и Шеллинг: змей не обманул человека, Сократ повторил Адама, и плоды с дерева познания стали принципом философии для всех будущих времен.

Единственным исключением является Фридрих Ницше. Он один увидел в Сократе падшего человека. «Сократ, казалось, был врачом, спасителем. Нужно ли вскрывать ошибку, которая таилась в его вере в разум, чего бы эта вера ни стоила? Это лишь самообман философов и моралистов, когда они полагают, что могут справиться со своим *décadence*, решившись начать войну против него. Выйти из *décadence* — вне их сил: все, что они выбирают как средство, в чем видят свое спасение, есть только выражение все того же — *décadence*, они меняют выражение, они не освобождаются от *décadence*»\*. Формула *décadence*: человек принужден противоборствовать инстинктам: «там, где жизнь развивается, счастье все равно что инстинкт!» И еще: «морализм греческих философов, начиная с Платона, есть патологический продукт, равно как их высокая оценка диалектики. Разум-Добродетель-Счастье просто значит: нужно идти за Сократом — и постоянно поддерживать в противоположность темным вожделениям — ровный свет, свет разума. Во что бы то ни стало нужны ясность, отчетливость, разумность: всякая уступка инстинктам, бессознательному низводит человека»\*.

Нитше, вообще говоря, не щадил Лютера, не раз называл его грубым, неотесанным мужиком и т. д. Но в оставшихся после него бумагах мы читаем: «Язык Лютера и поэтическая форма Библии как основание новой немецкой поэзии — это мое изобретение»\*. И точно: Нитше первый из немецких философов обратился лицом к Лютеру и Библии. Уже подзаголовок того произведения, из которого приведены мной выше его размышления о Сократе, *Wie man mit dem Hammer philosophiert* (Каким образом философствуют с молотом), несомненно навеян Лютером и Библией. Мы помним, как часто у Лютера и пророков говорится о Божьем молоте. Но и все мысли Нитше о Сократе есть повторение того, что Лютер говорил о падшем человеке. Падший человек весь во власти чуждой ему силы и ничего уже не может сделать для своего спасения. Таким представляется Нитше Сократ: чем напряженнее, упорнее и страшнее боролся Сократ, тем вернее он шел к гибели. Он утратил свободу, он не выбирает, как ему кажется: его влечет, его несет, и он даже не подозревает, что свобода им утрачена. Сократ пошел к разуму, пошел к добру — как и первый человек, протянул руку к дереву познания, но там, где он ждал обновления и жизни, он нашел тление и смерть. В этом и смысл грозных слов Лютера: «oportet enim hominem suis operibus diffidere et velut paralyticum, remissis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorare» (человек не должен доверять своим делам, а точно паралитик с расслабленными руками и ногами умолять о благодати, творящей дела)\*. В этом смысл и его учения о «законе» и его *de servo arbitrio*. «Опыт» Лютера, как и опыт Нитше, так мало соответствует тому, что люди в опыте привыкли находить, что он им представляется фантастическим, принесенным из какого-то иного, чуждого нам мира. И не только Лютер и Нитше испытали такое. У Киркегарда в его *Pfahl im Fleische* (Жало в плоть) мы находим свидетельство о том же: «нужно бежать быстрее чем когда-либо, но ты чувствуешь, что не можешь сдвинуть с места ноги: ты готов пожертвовать всем на свете, чтоб купить только одно мгновение, — и убедился, что оно не продается, что никакие «нужно» и никакие желания в расчет не принимаются»\*. Все это до такой степени лежит вне нашего поля зрения, что кажется нам выходящим за пределы возмож-

ных и действительных интересов человеческих. Если наша воля, после падения, настолько ослабела, что мы не в силах ничего предпринять для своего спасения, — Нитше ведь не скрывал от себя, что он такой же павший человек, как и Сократ, — и принуждены, опустивши руки, без борьбы идти на верную гибель, то о каких еще интересах можно говорить! Интересы все кончились — остается только глядеть и холодеть. И, навсегда отказавшись от *ridere, lugere et detestari*, приучить себя видеть высшее благо в понимании. У Лютера оставалось его *gratiam operum artificem implorare* (умолять благодать, творящую дела). Для Нитше — если судить по тому, что он рассказывает в своих книгах, — молитва, равно как и Тот, к кому Лютер обращал свои молитвы, перестали существовать. Как молиться, когда никто тебя не слышит, как взывать к Богу, когда «знание» принесло нам «всеобщую и необходимую истину», что Бога нет или, как говорил Нитше, что Бога убили?\*

Но, странным образом, у Нитше, как и у Лютера, момент глубочайшего падения предшествовал тоже совершенно новым озарениям. Когда он почувствовал, что «мудрость» Сократа была только выражением его «падения» и что человек, как замороженная очковой змеей птица, уже не идет, а против воли влечется непонятной силой в страшную бездну духовного и физического уничтожения, пред ним вдруг, точно молния, сверкнула такая чуждая и ему самому и всему строю нашего мышления идея о вечном возвращении: \* точно его, как Моисея, внезапно вознесло на ту высоту, где он *facie ad faciem cum Deo loquitur* \*. Он вдруг убедился, что там — лицом к лицу с первоизданной тайной — *lex et ratio nihil habet negotii* \*, и заговорил о воле к власти, о морали господ и обо всем прочем, что он нашел «по ту сторону добра и зла». Еще раз скажу, что Нитше не только в Сократе, а и в самом себе чувствовал падшего человека. Законы разума и морали срослись со всем его духовным существом. Вырвать их из себя, не убивши свою душу, ему казалось столь же невозможным, как вынуть скелет и не убить человеческого тела. Они представлялись ему, как представляются всем нам, выражающими собой самую природу нашу: по ту сторону добра и зла, по ту сторону истины обитает лишь пустое, страшное, всеуничтожающее Ничто. И там можно,

там нужно искать того могущества, той силы и власти, которой дано спасти человека от гибели. Лютеровская *sola fide* вела его к Тому, о котором он говорил: «*est enim Deus omnipotens ex nihilo omnia creans*» (ибо Он — Всемогущий Бог, творящий все из ничего). Но не есть ли тогда нитшевское *Wille zur Macht* только другие слова для выражения лютеровской *sola fide*? Лютер опирался на авторитет Св. Писания, на пророков и апостолов. Но у Нитше его стремление к синайским высотам родилось в тот момент, когда Библия утратила всякий авторитет в его глазах. Наоборот, все, что для Нитше еще сохранило какой бы то ни было авторитет, властно говорило ему, что *Wille zur Macht* есть предел безумия и что для мыслящего человека нет иного спасения, нет иного убежища, чем те блаженства, которые нам принесены были Сократом и Спинозой. Об этом он нам достаточно рассказал в первых книгах, написанных непосредственно после кризиса. И все же какая-то загадочная сила толкала его прочь от дерева познания. Как назвать эту силу? И есть ли для нее имя среди сохранивших для нас смысл слов? Подождем с ответом на этот вопрос. Но послушаем, как сам Нитше говорит о ней: «О, пошлите мне безумие, небожители! Безумие, чтоб я сам, наконец, поверил себе, пошлите мне бред и судороги, внезапный свет и внезапную тьму, бросайте меня в холод и жар, каких не испытал еще ни один человек, пугайте меня таинственным шумом и привидениями, заставьте меня выть, визжать, ползать, как животное: только бы мне найти веру в себя. Сомнение пожирает меня. Я убил закон, закон страшит меня, как труп страшит живого человека: если я не больше, чем закон, — я отверженнейший из людей. Новый дух, родившийся во мне, — откуда он, если он не от вас? Докажите мне, что я ваш, — одно безумие может мне доказать это». Эти слова взяты мною из нитшевской *Morgenrote* (стр. 23, аф. 14, конец) \*, которую принято относить к «позитивистическому» периоду его творчества. Меж тем здесь повторяется лишь то, что мы уже слышали от Лютера о законе, — с меньшим, может быть, с большим напряжением. Лютер все-таки мог, как я уже указывал, сослаться на авторитет Писания. Он открыто признается: «*neс ego ausim ita legem appellare, sed putarem, esse summam blasphemiam in Deum, nisi Paulus prius hoc fecisset*» (и я бы не осмелился так на-

зывать закон и считал бы это величайшим кощунством по отношению к Богу, если бы Павел этого не сделал раньше)\*. Нитше же не на кого было ссылаться: он был предоставлен самому себе и своему «безумию». Современный человек, воспитавшийся на Гегеле, который привил ему мудрость библейского змея, слушая или читая речи Лютера, успокаивает себя мыслью о том, что все это видения средневекового монаха, сбросившего с себя рясу, но не умевшего освободиться от ложных страхов и пустых предрассудков. Но ведь Нитше никогда монахом не был и стоял на высоте современного образования. И затем, все, что Лютер говорил о «законе», направлено главным образом именно против монахов, у которых, когда они читали Лютера, кровь стыла в жилах и волос подымался дыбом на голове. Они всю жизнь свою строили на убеждении, что *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* (тому, кто делает что он может, Бог не отказывает в благодати). Лютер говорит, что *infallibiliter dat gratiam* — безошибочно дает благодать; весь же Лютер вышел из его глубочайшего убеждения, что чем больше падший человек делает для своего спасения, тем он вернее (как Сократ у Нитше) идет к гибели, и что только тот, кто *remissis manibus et pedibus* предается на волю Божию, стоящую по ту сторону всех законов, диктуемых моралью и разумом, может причаститься последней Истине. Спора быть не может: на человеческую оценку учение Лютера по своей жестокости и суровости превосходит все, что когда-либо придумывал для себя самый беспощадный человеческий дух. И Бог Св. Писания, если Он точно таков, каким Его изображает Лютер, заслуживает, как, впрочем, и сам Лютер неоднократно повторял, не любви, а вечной ненависти. И еще более уничтожающее, с современной точки зрения, возражение: монахи утверждали, что *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. Лютер гремел, что *oportet ergo hominem suis operibus diffidere et gratiam implorare*\*, но и монахи и Лютер говорили о несуществующем: *нигде во вселенной нет ни Бога, ни ниспосылаемой Им благодати, и все действительное бытие протекает в плоскостях, которых лютеровские идеи даже не задевают*. Задача человека поэтому дать себе отчет в условиях своего существования и так приспособиться к ним, чтобы его нужды и желания получили возможное удовлетворение. В жизни, конечно, много

ужасного — но мудрость учит не требовать невозможного. Сократ был прав, когда прикрывал фаларийского быка своим утверждением, что с хорошим человеком не может произойти ничего дурного. И Спиноза был прав, когда воздвигнул над своим *asinus turpissimus* великолепный алтарь этики с надписью *beatitudo est ipsa virtus*. Если же все говорить, то правдивее и догадливее всех были Аристотель и Гегель: *μεγίστον ἄγαθόν* (высшее благо) предполагает некоторый минимум житейских благ, и блаженство созерцания доступно лишь тому, кто обладает искусством и решимостью держаться в отдалении от тех областей бытия, где человеческое воображение пугают фаларийские быки и *asini turpissimi*.

Все это, однако, было хорошо известно Лютеру и Нитше — но именно против этого *praesumptionem*, против этой *pertinacem et obstinam bestiam quae somniat se sapere, se justum et sanctum esse* \* и были направлены все их громы: в этой вере в свое «знание» и свою «мораль» они почувствовали «падение» человека. Когда Нитше заявил: «свободомыслие наших ученых в моих глазах является только шуткой: им не хватает в этих вещах моей страсти, моего страдания» \* (вариация на лютеровскую тему *bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*), — это является возражением, *ego* возражением против того, что мы обычно называем свободным и объективным исследованием, что Спиноза разумел под своей *philosophia vera* и что Сократ возвестил как всеобщую и необходимую истину. Можно ли всеобщей и необходимой истине противопоставить страдание, хотя бы и безмерное, или страсть, хотя бы величайшую и безудержную страсть, и где искать ответа на этот вопрос? В опыте? Но мы убедились, что опыт не дает ни *philosophiam veram*, ни всеобщих и необходимых истин. Опыт приносит с собой только «убеждение», но убеждение не внушает доверия Нитше: «во всякой философии, — пишет он, — наступает момент, когда на сцену является убеждение — или, говоря словами старинной мистерии, *adventavit asinus pulcher et fortissimus* (пришел прекрасный и пресильный осел)» \*. Опять *asinus*, и, по-видимому, тот же, на которого натолкнулись мы у Спинозы и из которого выросла «ирония» Сократа. Но власть его так велика, что ей покоряются и самые смелые умы. Мы помним кантовское «разум жадно стремится к всеобщим

и необходимым истинам», помним размышления Аристотеля на эту тему. Кто внушил людям это «убеждение», благодаря которому опыт превращается в знание, почему знание стало так безраздельно царить в нашем мире? Как бы мы ни ответили на этот вопрос, одно несомненно: аргументами, возражениями с ним бороться нельзя. Оно вне, оно до всяких возражений, оно само заменяет собой аргументы. Противупоставить ему можно только «страсть», ненависть, безудержное желание во что бы то ни стало отвязаться от него. Отсюда лютеровское *Malleus Dei* и нитшевское *Wie man mit dem Hammer philosophiert*. Иначе невозможно рассеять чары и власть наваждения, Бог знает как, когда и откуда овладевшего человечеством...

## X

Лютер, как и Нитше, с ужасом открыл, что там, где Сократ и Спиноза находили свое последнее и единственное возможное утешение, разверзается для человека бездна вечной гибели. Лютер пишет: «*Deus est... creator omnipotens ex nihilo faciens omnia... Ad hoc autem suum naturale et proprium opus non sinit eum pervenire nocentissima pestis illa, opinio justitiae, quae non vult esse peccatrix, immunda, misera et damnata sed justa et sancta esse. Ideo oportet Deum adhibere malleum istum, legem scilicet, quae frangat, contundat, conterat et prorsus ad nihilum redigat hanc belluam cum sua vana fiducia, sapientia justitia, potentia etc...*» (Бог... Всемогущий Творец, Создающий из ничего все... Но до этого своего существенного дела не допускает зловередная чума, самомнение праведности, которая не хочет быть грешной, нечистой; жалкой и осужденной, а справедливой и святой. Оттого Бог должен прибегнуть к тому молоту, именно к закону, который разбивает, сокрушает, испепеляет и обращает в ничто это чудовище с его самоуверенностью, мудростью, справедливостью и властью)\*. Нитше, словно откликаясь через столетие на призыв Лютера, с неменьшей страстностью, граничащей с одержимостью, восклицает: «*Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Kot, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag — versteht ihm diesen Gegensatz? Und das euer*

Mitleid dem «Geschöpf im Menschen» gilt, dem was geformt, gebrochen geschmiedet gerissen, gebrannt, geglüht, geläutert werden muss — dem was notwendig leiden muss und leiden soll?» (По ту сторону Добра и Зла, § 22.) \* Не только насыщенные страстью слова, не только тон и характер речи Нитше, но и мысли его являются лишь повторением того, что мы слышали от Лютера и что Лютер от пророков услышал. Все, что они говорят, дышит одним желанием, одним устремлением и проникнуто одной мыслью: *Deus est creator omnipotens*; у Нитше — *Wille zur Macht*. И к Нему, к этому Всемогущему Творцу, рвутся они оба, без сожаления и пощады разрушая встречающиеся им на пути преграды. Лютер говорит: *frangere, contundere, prorsus ad nihil redigere* (разломать, раздробить и совершенно уничтожить); Нитше не отстает от него и тоже разрывает, разбивает, испепеляет и обращает в ничто — именно то, чем люди наиболее всего дорожили, что наиболее всего ценили и любили, чему поклонялись. На воздвигнутых Сократом и Спинозой алтарях им чудится *bellua nocentissima, qua non occisa, homo non potest vivere*. . . Как могло случиться, что там, где мудрейший из людей, праведник, святой видел божество и молился, Нитше и Лютер открыли чудовище? Как *summum bonum* Сократа, его «знание», которое было для него источником его святости и праведности, превратилось в глазах Лютера в *opinio justitiae*, в грех, в смрад, в смерть? Мы не должны себя обманывать: гром Лютера и Нитше направлены против божества Сократа и Спинозы. Лютер на каждом шагу проклинает и сократовское добро, и сократовскую истину, Спиноза же был убежден, мы помним, что оскорбивший разум будет лишен права молитвы, что все алтари для него будут закрыты. Скажут, что у Лютера еще существовал *Deus omnipotens ex nihilo faciens omnia* \*, но Нитше от Бога отрекся. Это так — и тут мы подходим к труднейшей задаче. Я только что сказал, что лютеровский Всемогущий Творец превратился у Нитше в Волю к могуществу, которую он противопоставил сократовскому «добру». Этика Сократа была учением падшего человека о путях к спасению, но падший человек — это нам говорит Св. Писание, это же нам внушает Нитше — есть человек, осужденный на казнь, страшнее которой не могла бы придумать самая распаленная фантазия: он превращается из *res cogitans* в



asinus turpissimus и гибнет от голода между двумя вязанками сена, т. к. воля его скована, и он, по собственному почину, не может пошевелить ни одним членом, не может сделать самого малейшего движения. Он вспоминает, быть может, мгновениями, что где-то есть или была та «Macht», которая могла бы рассеять околдовавшие его чары. Но он не в силах повернуться к ней лицом. Он «жадно стремится» к знанию, ко всеобщим и необходимым истинам. Но «знание», на которое он рассчитывал, вернее, принужден рассчитывать, ему не помогает. Оно не только не разрушает овладевших им чар, оно само создает их. Сократ был падшим человеком, Спиноза был падшим человеком — но ведь и Нитше, как мы все, потомок Адама. Когда на горах Энгадина, на высоте 6000 футов, его осенило то, что он потом называл идеей «вечного возвращения», он, как и всякий из нас сделал бы на его месте, понес свое «откровение» на одобрение разума. Он захотел проверить его, убедиться в его истинности, превратить его в знание. Туда же носил он и свою «переоценку всех ценностей», свою «Wille zur Macht», свою «по ту сторону добра и зла» и даже свою «мораль господ». И, конечно, после суда, после проверки — он вернулся обратно с пустыми руками, принес с собой сократо-спинозовскую «добродетель». Ведь даже и Моисей мог говорить лицом к лицу с Творцом, пока он держался на Синайских высотах, — когда же он спустился, в долине открывшаяся ему истина превратилась в закон. «Творца и зиждителя вселенной, — говорит Платон, — трудно увидеть, но показать его всем невозможно»\*. Оттого, нужно думать, Нитше об идее «вечного возвращения», которую он по собственным неоднократным признаниям призван был возвестить миру, почти ничего не рассказывает, а то, что рассказывает, свидетельствует лишь, что ему не дано было донести ее до людей, и вместо нее он принес что-то совсем на нее не похожее и даже ей противоположное. Только раз, насколько я могу судить, в «Jenseits von Gut und Böse» ему удалось найти для нее достаточно адекватное выражение. «Это я сделал», говорит мне моя память, — «Я не мог этого сделать», говорит моя гордость, и — остается неумолимой. В конце концов память уступает»\*. В этих на человеческую мерку почти лишенных смысла словах нужно искать объяснения тех внутренних борений, которыми пи-

талось творчество Нитше. Память, т. е. точно воспроизведенная в мыслях действительность, говорит человеку: «Ты это сделал, такое было», «Я не мог этого сделать, такого никогда не было», — отвечает то, что Нитше, не совсем точно, называет своей «гордостью» (в другом месте, после беседы с карликом о вечном возвращении, он лучше выражается, когда это «что-то» он называет: «Mein Grauen, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit einem Schrei aus mir»<sup>\*</sup>). И память уступает: то, что однажды было, становится никогда не бывшим. В *Also sprach Zarathustra — Von der Erlösung* (Так говорил Заратустра — Об искуплении) Нитше снова возвращается к той же теме: искупить прошлое, и все «что было» превратить в: «я хотел, чтобы это так было», и еще раз, в третьем отделе главы *Von alten und neuen Tafeln* (О старых и новых таблицах)<sup>\*</sup>. Все, что накопилось в душе человека за долгие годы страданий и испытаний и что, по решению нашего разума, взявшего или захватившего право последних решений, лишено было права всякого голоса, когда речь идет об истине и лжи, неожиданно начинает предъявлять свои права. И осуществляет их: однажды бывшее, говорит нам Нитше, становится небывшим. Как осуществляются эти права, «объяснить» вряд <ли> возможно; ибо они осуществляются именно потому и постоянно, поскольку человек научается или, точнее, решается обходиться без всяких объяснений, пренебрегать ими, презирать их. Оттого и понадобилось то загадочное озарение и внезапное прозрение, с которым у Нитше связана его идея о «вечном возвращении». Человек отказывается в повинении разуму, который и природе до сих пор диктовал свои законы. То, что Декарт называл *veritates aeternae* или Лейбниц *vérités de raison* и что Сократу и Спинозе открывается *oculis mentis*, теряет над ним свою власть. «*Cum autem agnoscimus, fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec ex nihilo nihil fit... consideratur ut veritas quaedam aeterna... Cujus generis sunt: Impossibile est item simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat... Et alia innumera*», пишет Декарт (*Principia Philosophia*, Ed. 1678, I, 49). (Когда мы признаем невозможность, чтобы из ничего что-нибудь вышло., тогда это положение «из ничего получается ничто» рассматривается как бы веч-

ная истина... Этого же рода положения: невозможно одному и тому же быть и не быть; однажды бывшее не может стать небывшим, кто думает, не может не существовать, пока думает... и бесчисленные другие положения.) \* Против этих бесчисленных вечных истин спорить нельзя. Никакое отвращение, никакой ужас, никакая ненависть и презрение не в силах опрокинуть их: они вечны, они до бытия, до человека, до Бога. Но на высоте 6000 футов и еще выше, чем все человеческие помышления, — когда Нитше вознесло туда — он вдруг почувствовал, что вечные истины потеряли свою власть и уже больше не диктуют законов ни миру, ни ему самому. Повторяю, он не нашел подлинного слова, чтобы назвать то, что ему открылось, и заговорил о вечном возвращении. Но тут было что-то неизмеримо более важное и значительное, чем вечное возвращение\*. Он увидел, что, вопреки вечному закону — *quod factum est infectum esse nequit* (однажды бывшее не может стать не бывшим), — не память, которая точно воспроизводила прошлое, а какая-то воля («гордость», еще раз скажу, — слово неподходящее) своей властью превратила однажды бывшее в небывшее и что эта воля несла ему истину. Он, который так нападал на Библию, не боится вспомнить об искуплении. Искупление от прошлого, от рабства пред законом и законами, которыми одними это прошлое держится. Эти законы — их же разум черпает из самого себя — и есть та *bellua*, та *bestia*, *qua non occisa, homo non potest vivere*. Под вечным возвращением у Нитше, по-видимому, скрывалось нечто безмерное и могущественное и вместе с тем готовое одолеть отвратительное чудовище, ставшее хозяином над человеческими жизнями и даже над всем бытием, лютеровский *creator omnipotens ex nihilo faciens omnia*. Он, этот Всемогущий Творец, стоит не только по ту сторону добра и зла, но по ту сторону истины и лжи. Перед Его лицом (*facies in faciem*) и зло, и ложь сами собой перестают существовать, превращаются в ничто, которого не только в настоящем, но и в прошлом никогда не было, вопреки всем свидетельствам человеческой памяти. В противоположность Гегелю, который, подводя итоги всему, чему он выучился у своих предшественников («Сократ принес принцип философии для всех будущих времен»), надеялся найти в логике, т. е. в системе вечных

и неизменных истин, Бога, каким Он был до сотворения мира и конечного духа, Нитше только о том и думал, как бы вырваться из власти этих истин. «Предстоит,— пишет он, истолковывая смысл своей идеи вечного возвращения,— великая борьба: для этого нужно новое оружие — молот: *eine furchtbare Entscheidungheraufbeschögen*» (*Wille zur Macht*, IV Buch)\*. И еще: «философ на троне постоянно вспоминал о бренности всех вещей, чтобы можно было не считать их слишком важными и спокойно жить между ними. Мне же, наоборот, все кажется слишком значительным, чтоб оно могло оказаться переходящим: я ищу вечности для всего»\*. Не может быть сомнения, что он потому именно и ухватился за идею вечного возвращения, что он — в противоположность не Марку Аврелию, а прежде всего учителю Марка Аврелия, учителю всех философствовавших людей, т. е. Сократу,— искал вечности для того, что нашими представлениями об истине по самой своей природе обречено на гибель и уничтожение. Но значит ли это, что он искал вечности для «всего»? Мы только что слышали от него, что его «гордость» обрекла на гибель даже то, чему без него и помимо него было прочно обеспечено вечное бытие, и что в этом он добился результатов, граничащих с чудом: однажды бывшее, то однажды бывшее, которое стоит под могущественной охраной непоколебимой истины разума,— однажды бывшее не может стать небывшим,— что это однажды бывшее, по его воле, превратилось в никогда не бывшее. Почему же вдруг он стал требовать вечности для «всего»? В угоду разуму, жадно ищущему всеобщих и необходимых истин? Но ведь это значило бы, что если память говорит человеку: ты это сделал, то ни спорить с ней, ни возражать ей уже нельзя, ибо память точно воспроизводит прошлое, которому обеспечено вечное существование в истине. Иными словами: приходится отречься от *Wille zur Macht* и перейти на положение обывателя, который все принимает, что ему преподносит судьба, или даже на положение мудреца, который не только все принимает, что ему преподносит судьба, но в этой своей готовности *aequo animo utramque faciem fortunae ferre* видит свою добродетель, а в добродетели свое высшее благо. «Нельзя повернуть камень, который называется «то было», и искупление оказывается ничего не говорящим или по-

терявшим всякий смысл словом»\*. Логика Сократа, логика падшего человека перехитрила Нитше. *Pertinax et obstina bellua* оказалась не убитой — она только притворилась мертвой. Молот Нитше не разбил домогательств разума, окопавшегося за всеобщими и необходимыми суждениями. И тут нам снова приходится обратиться к Лютеру, молот которого вернее бил по цели, чем молот Нитше. Забудем, что Лютер — теолог. Забудем, что он повторяет пророков и апостолов. Мы ведь не связаны никакими авторитетами. Авторитет только пережиток все тех же домогательств разума, жадно стремящегося к всеобщим и необходимым суждениям. Там же, где истина, там нет и не может быть принуждения: там живет свобода. Будем слушать Лютера, будем слушать пророков и апостолов, как если бы они были теми простыми, никому не известными, даже всеми гонимыми и презираемыми людьми, какими они являлись для своих современников. И вот когда они говорят об искуплении — им даже на ум не приходит, что кто-то или что-то может поставить их пред дилеммой: либо нужно принять *все* бывшее, либо нужно *все* бывшее сделать не бывшим. В бывшем есть такое, что можно сохранить, а есть и такое, что можно истребить. Бог принял образ человека, явился на землю, претерпел от людей, был сопричислен к злодеям не для того, чтобы осуществить одну из тех всеобщих и необходимых истин, которые разум вычерпал из самого себя. Он пришел спасти людей. Лютер пишет: «*Deus miserit unigenitum filium suum in mundum, ac coniecterit in eum omnia omnium peccata, dicens: Tu sis Petrus, ille negator, Paulus, ille persecutor, blasphemus et violentus, David, ille adulter, peccator ille qui comedit pomum in paradiso, latro ille in cruce, in summa tu sis persona, quae fecerit omnium hominum peccata*» (Бог послал своего Единородного Сына в мир и возложил на Него все грехи всех, говоря: Ты — Петр, тот, который отрекся, Ты — Павел, насильник и богохульник, Ты — Давид, прелюбодей, Ты — грешник, съевший яблоко в раю, Ты — разбойник на кресте, Ты совершил все грехи в мире)\*. Форма иная, соответствующая эпохе, в которую жил Лютер, и среде, из которой он вышел, но основная мысль та же, которая предстала Нитше в облачении его идеи о «вечном возвращении»: нужно освободиться от прошлого, сделать однажды бывшее не бывшим. И Петр,

и Павел, и царь Давид, и разбойник на кресте, и наш праотец, сорвавший яблоко, — все они «павшие люди», как Сократ, Вагнер и Нитше. Спастись своими силами — они не могут: чем больше они борются, тем больше погружаются в бездну гибели. Но Лютер не связан «вечными истинами» разума: наоборот, в них он чувствует то страшное чудовище, которого не убив, человек не может жить. Если им, этим истинам, суждено восторжествовать — человеку нет спасения. Переводя на философский язык: абсолютизируя истину, мы релятивизируем бытие\*, и Лютер решается отдать истину во власть Всемогущего Творца, создающего все из ничего. Если истина во власти Творца, то Творец может отменить ее, в целом или в части, может сделать так, чтобы отречение Петра, богохульство и насильничество Павла, прелюбодеяние Давида — чтобы это стало никогда не бывшим, а многое или кой-что из бывшего сохранилось на веки вечные. Ведь Бог не есть разумная истина, которая может парализовать волю человека, но сама воли не имеет. И Бог ничего не боится — ибо все в Его власти. Не боится даже переложить на Своего Сына грехи всего мира, точнее, превратить его в величайшего грешника. «*Omnes prophetae, — пишет Лютер, — viderunt hoc in spiritu quod Christus futurus esset omnium maximus latro, fur, sacrilegus, homicida, adulter etc., quo nullus major unquam in mundo fierit*». (Все пророки видели в духе, что Христос будет величайшим разбойником, вором, богохульником, нечестивцем, прелюбодеем и т. д., — больше которого никто никогда в мире не был.) \* Христос, едиnorodный и единосущный Сын Божий, т. е. сам Бог, есть величайший грешник, равного которому никогда в мире не было. Но ведь это значит, что Бог есть источник и творец зла: Лютера ведь нельзя заподозрить в докетизме\*. Пророки «видели» это и возвещали, как видели и возвещали, что Бог ожесточил, т. е. сделал злым, сердце фараона. Человеческому разуму, связанному всеобщими и необходимыми истинами и эти истины возлюбившему всем сердцем и душой, такое «видение» и такие утверждения, хотя бы они исходили от пророков, представляются пределом кощунства, хулой на Св. Духа, за которую мало пытки во всех действительных и фантастических огненных гееннах. Бог виновник, Бог творец зла! \* *Absit* (да не будет!), не восклицали, а не своими голосами

кричали все — и ученые отцы церкви, и простые монахи. Раз зло есть на земле — то его творцом и виновником является не Бог, а человек: только таким образом можно оправдать и спасти всеблагого Бога. И точно: если вечные истины до Бога и над Богом, если однажды бывшее не может стать не бывшим, выбора нет: приходится противупоставить Богу, Творцу добра, человека, творца зла. Человек тоже становится *creator omnipotens, ex nihilo omnia faciens*. И искупления, освобождения от греховного прошлого, от кошмара смерти и ужасов жизни нет и быть не может. Остается единственный выход: признать во всеобщих и необходимых истинах и в разуме, эти истины нам несущем, эту *bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*. Лютер почувствовал, что свобода вернется человеку лишь тогда, когда разум и приносимое разумом знание потеряет свою власть. И Нитше был, как мы видели, близок к этому. Он отказывался признавать свидетельство факта и пытался молотом своей воли разбивать самоочевидности. Но когда Заратустра спустился со своих высот к людям, ему пришлось заключить мир со своим страшным и беспощадным врагом. В последнем произведении Нитше, в его *Ecce homo*, мы читаем (XI, *Warum ich so klug bin* \* — конец): «моя формула величия человека — есть *amor fati*: ничего не изменять ни впереди, ни позади во веки веков. Не только выносить необходимость — еще меньше скрывать ее от себя — всякий идеализм есть ложь пред лицом необходимости, — но любить ее» \*. Но ведь так именно учил декадент, павший человек, Сократ, это ведь и есть те плоды с дерева познания добра и зла, которым суждено было, по Гегелю, стать принципом философии для всех будущих времен. Тому же учил и Спиноза, воспринявший мудрость Сократа и видевший в добродетели блаженство. Вместо того чтобы вызвать на последний и страшный бой необходимость, Нитше, *velut paralyticus, manibus et pedibus omissis* (как паралитик с расслабленными руками и ногами), сдается на ее милость и вводит ее в самую сокровенную глубину души своей — обещает ей не только покорность и почет, но даже любовь, и обещает не за себя одного. Все должны покоряться, почитать и любить необходимость: иначе грозит отлучение. От чего отлучение? *Amor fati* есть формула величия, говорит Нитше, и кто не согласится принять все, что ему *fatum*

навязывает, тот не может ждать похвалы, поощрения, одобрения, которое заключает в себе понятие величия. Старое «будете как Боги» вынырнуло Бог весть откуда и зачаровало Нитше, который на наших глазах делал такие героические усилия, чтобы перебраться по ту сторону добра и зла, т. е. по ту сторону всяких похвал, поощрений и одобрений! Как это случилось? Или здесь тоже невидимо присутствовал библейский змей, соблаздивший первого человека? Ведь *amor fati* значит в переводе на знакомый нам лютеровский язык: *bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*. Нитше видит не в сковавших волю человека узах, а в воле человека и в его стремлении к могуществу\*. Соответственно этому он направляет все свои силы не к тому, чтобы уничтожить или обессилить врага, а чтобы убить в себе даже самое желание борьбы и привыкнуть видеть свое назначение в безропотной, даже радостной и любовной покорности тому, что придет извне, и притом неизвестно откуда. И это тот Нитше, который столько говорил о морали господ и так высмеивал мораль рабов. Ни пред чем, ни пред каким авторитетом не хотел он склониться, но когда он взглянул в лицо необходимости, силы ему изменили: он воздвигает ей алтари, которым мог бы позавидовать самый требовательный обитатель Олимпа. Оправдалось все, что рассказывал Лютер в своей *De servo arbitrio* и в *De votis monachorum* и что самому Нитше открылось в судьбе Сократа, но что в своей судьбе ему видеть не было дано: падший человек ничего не способен сделать для своего спасения, он утратил свободу выбора, и все, что он делает, не отдаляет, а приближает его к гибели; и чем больше он «делает», тем больше предает он себя, тем глубже он падает. И еще второе, для нас не менее важное и существенное обстоятельство. Падший человек — и опять, как мы помним, Нитше это видел, когда глядел на Сократа, — вверяется знанию, в то время когда именно знание парализует его свободу и неизбежно ведет его к гибели. Ведь необходимость, о которой нам говорит Нитше, — откуда пришла она, кто или что нам ее принесло? Если бы Нитше предложили такой вопрос, он бы, вероятно, ответил, что ее принес людям «опыт». Но мы уже убедились, что в опыте необходимости отыскать нельзя. Знание добывает идею необходимости из совсем иного источника, чем опыт. И, вместе



с тем, знание без идеи необходимости не может продержаться даже и одно мгновение. Но где необходимость, там нет и не может быть свободы, стало быть, там, где знание, — там тоже не может быть свободы. Нитше, казалось, был на волосок от того, чтобы бросить вызов знанию и пойти за истиной к другому источнику. И не только потому, что пример Сократа предостерегал его от последствий, к которым приводит преувеличенное доверие к знанию. Нитше знакомы переживания, свидетельствующие о том, что все его существо рвалось прочь от знания, в те области бытия, где чары знания уже больше не связывают человека и не тяготуют над ним. В том же *Ессе homo* он с неподражаемым искусством рассказывает о них. Читатель, надеюсь, не посетует за длинную выписку — вопрос имеет для нас слишком важное значение. «Имеет ли кто-нибудь в XIX столетии ясное представление о том, что поэты более сильных, чем наша, эпох называли вдохновением? Я попытаюсь описать это. Всякий, над кем предрассудки сохранили хотя бы самомалейшую власть, едва ли мог бы отделаться от мысли, что он является выражением, медиумом, проявлением высших сил. Понятие откровения здесь оказывается наиболее подходящим к действительности — в том смысле, что внезапно человек с необычайной уверенностью и ясностью видит и слышит что-то, что его потрясает и как бы опрокидывает в самой сокровеннейшей глубине его существа. Не прислушиваешься, не ищешь: принимаешь, не допытываясь, кто тебе приносит дар, мысль прорезывает, как молния, с необходимостью, не допускающей колебаний: я никогда не знал выбора... Все происходит в высокой степени не произвольно, но как бы в буре и грозе чувства свободы, полной безусловности, мощи божественности...» \* Как мало похожа та необходимость, о которой здесь рассказывает Нитше, на необходимость, приведшую уже древних к идее рока, равнодушного ко всему. Невольно возникает вопрос: когда Нитше был во власти «предрассудков» — тогда ли, когда он прославлял *amor fati* в убеждении, что над роком нет никакой управы, или когда он утверждал, что хотя все в нем происходит «в высшей степени несвободно» — но тем не менее в буре чувства свободы, могущества, божественности? Он так заканчивает свои признания: «Таков мой опыт вдохновения; я не сомневаюсь, что

нужно отойти на тысячи лет назад, чтобы найти кого-нибудь, кто вправе мне сказать — таков и мой опыт»\*. Думаю, что эти слова дают ответ на поставленный вопрос: временами Нитше были много ближе «предрассудки» людей, живших за тысячелетия до нас, чем «истины» наших современников. И все же, в последнем счете, он отнес свои прозрения на суд не тех предрассудков, которыми питалась древняя, ничего не боящаяся свобода, а того знания, которое породило бесстрашие, безволие и тупую покорность современной мысли. Идея «вечного возвращения» захотела «обоснования» и пошла выпрашивать себе право на существование все к тому же *fatum*'у. Она ведь не может держаться своей волей — у нее воли нет, не может она тоже держаться волей какого-либо живого существа — у живых существ нет власти. Все зависит от того, согласится или не согласится *fatum* отвести ей какое-либо место в общем строе бытия. Ибо решения *fatum*'а, чего бы они ни касались, жизни ли отдельного человека или всех людей, даже всего мироздания, неизменны и непреборимы, и добродетель как простого смертного, так и мудреца состоит в том, чтобы не только принимать, не только почитать, но любить решение *fatum*'а. Нет надобности здесь подробно рассказывать, как Нитше выпрашивал у фатума разрешения своей идее о вечном возвращении. Нитше утверждал, что фатум внял его мольбам. Но вряд ли он и сам серьезно верил, что идею «вечного возвращения» можно «доказать» и «обосновать» и что те соображения, которыми он ее обосновал, могли хоть кого-нибудь убедить, хотя он добросовестно и честно рассуждал — не как те отдаленные предки его, с которыми он перекликался в «Заратустре», а как полагается рассуждать человеку, стоящему на уровне современного образования, т. е. исходя не из идеи власти, а из идеи покорности необходимости. По своей «доказательности» идея вечного возвращения даже в том урезанном виде, в каком он ее привел на высшее судилище, оказалась позади многих других современных идей, которые Нитше так ядовито высмеивал. Идея вечного возвращения, точнее, то, что Нитше открылось под этим именем, может удержаться только тогда, когда высшее седалище, на котором восседает необходимость, будет разрушено. И на это седалище Нитше должен был бы напра-

вить свой молот. Все муки, все ужасы отчаяния, ненависти и отвращения, все радости и надежды, которые дано было испытать Нитше, нужно было направить к тому, чтобы свалить это чудовище. По-видимому, он и сам видел в этом свою жизненную задачу и делал нечеловеческие усилия, чтобы осуществить ее. Он принял на себя страшную тяжесть и готов был принять еще большие тяжести. Он говорит в одном из своих писем, что хотел бы испытать все ужасы, какие хотя когда-нибудь выпадали на долю человека, ибо только при этом условии он поверит, что ему действительно открылась истина. И его желание было исполнено. Едва ли можно назвать еще кого-нибудь из мыслителей XIX века (кроме разве Киркегарда), кому пришлось вынести то, что вынес Нитше. Но оказалось, что этого еще не было достаточно, чтобы обрести нужную смелость и бросить вызов необходимости. Когда он подошел к необходимости вплотную и взглянул ей в глаза — силы ему изменили и руки у него опустились, как опустились руки у Сократа, у Спинозы. *Das Notwendige verletzt mich nicht, amor fati ist meine innerste Natur* (необходимость меня не оскорбляет, *amor fati* моя истинная природа), заявляет он в *Ессе homo*, словно забыв все, что он столько раз говорил о морали рабов и господ, о воле к власти, о свободе, лежащей «по ту сторону добра и зла». Вместо того чтобы бороться с отвратительным чудовищем, он становится его союзником, данником, рабом и свой молот направляет против тех, которые не то что не покоряются необходимости (таких нет: необходимости все покоряются, и мудрецы и глупцы), а против тех, которые не хотят видеть в покорности необходимости высшее благо и блаженство. *Amor fati* становится предметом его гордости, с *eritis sicut dei, scientes bonum et malum*, он связывает все свои упования. И философия его, как философия Сократа и Спинозы, превращается в назидание: человек должен с душевным спокойствием сносить удачи и неудачи, с хорошим человеком не может произойти ничего дурного, ибо нужно уметь находить блаженство и в фаларийском быке. «Жестокость» Нитше, которой в свое время люди так ужасались, не от Нитше пошла. Ее принял в свою душу первый человек, соблазненный плодами от дерева познания добра и зла. Ее возвестил мудрейший из людей, открывший всеобщие и необходимые

истины. Наследственный грех тяготеет над падшим человечеством, и все попытки преодолеть его разбиваются, как волны об утес, о невидимую стену предрассудков, которым мы поклоняемся, как вечным истинам. И Нитше не избег общей участи: идея необходимости очаровала его и переманила его на свою сторону — он сам ей поклонился и звал людей молиться к алтарю, на котором восседала *bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*.

## XI

Но еще более наглядно, чем у Нитше, обнаруживается связь между знанием и свободой, точнее, потерей свободы в потрясающей судьбе Киркегарда. Нитше называл себя Антихристом и сознательно боролся с Сократом. Киркегард считал себя христианином, видел в Священном Писании откровение и утверждал, что у Сократа ему учиться нечему, т. к. Сократ был язычником. Но фактически и ему до конца жизни не дано было вырваться из власти сократовских идей. Скорее наоборот: чем больше он боролся с Сократом, тем безнадежнее запутывался он в его сетях. Загадочным образом что-то отталкивало Киркегарда от Лютера: лютеранин по исповеданию, кандидат теологии, он, по собственному признанию, почти ничего не читал из лютеровских писаний, *ich habe nie etwas von Luther gelesen*, пишет он в своем дневнике\*. И это вряд ли случайность: современный человек не может не искать *lux legis*, и его больше всего пугает *tenebrae fidei*\*. Скажу сразу, хотя знаю, что это вызовет негодование многих поклонников Киркегарда: христианство Киркегарда есть повторение того, что принес людям Сократ в своем первом и в своем втором воплощении: добродетельный человек будет блаженным и в фаларийском быке. В своей речи, которая называется: *einmal leiden, ewig leben* (страдать однажды, жить вечно), он сравнивает людей с преступниками, у которых добром не добьешься признаний и которых поэтому нужно предавать пытке, и заявляет: «надежда в смысле вечном обусловлена чудовищно болезненным напряжением, и добровольно естественный человек на это ни за что не пойдет»\*. Соответственно этому «христианское утешение, на мирскую оценку, ведет к большему отчаянию, чем самое тяжкое земное страдание, чем величайшее временное несчастье, и здесь только начинается

назидание, «христианское назидание»\*. Кто хоть немного знаком с сочинениями Киркегарда, тот согласится, что все его мысли и писания окрашены в те же цвета, что и приведенные отрывки. Даже заглавия его книг, *Furcht und Zittern*, *Begriff der Angst*, *Krankheit zum Tode*, *Der Pfahl im Fleische* и т. д. (Страх и Трепет, Понятие Страх, Трактат об отчаянии, Жало в плоть), достаточно говорят нам об ужасах, которыми были переполнены и его жизнь, и его творчество. В дневник свой он заносит (Tag. II, 89): «когда я умру — одного «*Furcht und Zittern*» будет достаточно, чтобы сделать мое имя бессмертным. Его будут читать, будут переводить на иностранные языки. Люди придут в ужас от того мрачного пафоса, которым проникнута эта книга». Годом раньше, все в том же дневнике, мы читаем (Tag. I, 389): «Мне кажется, что я написал такое, что могло бы камни тронуть до слез» — и еще (Tag. II, 142): «Если бы люди имели представление о том, как я страдал, как я всегда страдаю, с какими страданиями связано мое существование!» Наряду с этим мы читаем такое свидетельство: «в одиннадцать месяцев я справился с *Entweder — oder* (Или — или). Если бы хоть один человек знал, что вызвало в свет эту книгу! Боже мой! Такой огромный труд — всякий подумает, что, должно быть, какое-нибудь глубокое переживание подвинуло меня написать эту книгу... на самом деле вся она касается моей частной жизни, и цель моя — если бы узнали, какая была у меня цель, меня бы объявили сумасшедшим» (Tag. I, 183)\*. Такие признания — дневники переполнены ими — являются ключом к пониманию не только самого Киркегарда, но и тех огромных и трудных философских проблем, которые связаны с его, по напряжению мысли, единственным в своем роде творчеством. Не может быть никакого сомнения: то, что пришлось пережить Киркегарду и о чем он рассказал в своих книгах, так ужасно, что могло бы заставить рыдать даже камни. Но, с другой стороны, так же несомненно, что, если бы люди знали, из-за чего Киркегард поднял такую страшную бурю, они подняли бы его на смех или провозгласили сумасшедшим. Причем, несмотря на многочисленные записи в дневниках, по которым не так уже трудно догадаться, какой характер носили переживания Киркегарда, он сам глубоко убежден, что никто никогда

не узнает, что его так страшно измучило и истерзало, куда впилося то Pfahl im Fleische (жало в плоть), о котором он так много говорит\*. Вдобавок ко всему он торжественно запрещает кому бы то ни было доискиваться конкретного обстоятельства, надломившего его жизнь, и на всякий случай предупреждает, что, с своей стороны, им приняты все меры, чтобы сбить с толку любопытных людей, которым бы вздумалось разыскивать его тайну. Отчасти он добился своего. Одни считают себя нравственно обязанными считаться с волей человека, давно покинувшего наш мир, других отпугивает явная невозможность распутать гордиев узел вымыслов, которые Киркегард умышленно спутал с действительными событиями своей жизни. И, по-видимому, вряд ли когда-нибудь удастся выявить с полной конкретностью, что было с Киркегардом, — если даже и решить, что воля его, выраженная в ту пору, когда он жил в нашем мире, не связывает никого теперь, когда вот уже почти целое столетие прошло, как он наш мир покинул. Легко ведь можно допустить, что Киркегарда, в его потустороннем бытии, больше всего тяготит и угнетает мысль, что он не имел мужества сам, при своей жизни, прямо в глаза всем людям поведать свою тайну и что, если бы нашелся человек, который бы теперь разгадал его тайну и показал ее людям, он снял бы этим огромное бремя с души покойного и вместе с тем оказал бы неоценимую услугу ищущему и мыслящему человечеству. Киркегард не был ни первым, ни последним человеком, унесшим с собой в могилу тайну, которую следовало оставить на земле и для земли. Чтобы не ходить далеко за примером, назову хотя бы Нитше, о котором у нас была сейчас речь. Он постоянно твердил о «масках», которыми люди прикрывают свое innere Besudelung (внутреннюю профанацию), и не меньше, чем Киркегард, боится назвать конкретным словом свои переживания. «Тайна», доселе не раскрытая, была у Сократа, и у Спинозы, и у таких великих святых, как Бернард Клервоский, которого perdita vita (жизнь потеряна) не давала покоя Лютеру\*. Можно, конечно, говорить об идеях, несколько не касаясь жизни тех людей, в душах которых эти идеи зародились. Можно, исходя из спинозовского verum est index sui et falsi, «истинное указывает на себя и на ложное», считать, что для проверки предлагаемых нам философских концепций су-

ществуют имманентные этим идеям принципы. Но это есть одно из самых роковых *petitio principii*, какое когда-либо измышлял для себя разум, жадно ищущий всеобщих и необходимых суждений. Если людям все-таки суждено осуществить критику чистого разума не посредством разума и имманентных разуму принципов — то первым шагом к тому должна быть готовность отказываться от спинозовского принципа. Т. е. нужно решиться сказать себе, что тайна Киркегарда, Сократа, Спинозы или Нитше не должна бояться людей и прятаться как тать во ночи, что, наоборот, ей, так осмеянной и оклеветанной, что она и сама стала себя стыдиться, нужно отвести почетнейшее место среди истин. Киркегард упрекал философов в том, что они не живут в тех категориях, в каких они мыслят. Не правильнее ли их упрекнуть в том, что они не смеют мыслить в тех категориях, в каких живут. Сам он хочет верить, что живет в «тех категориях», в каких мыслит, и что в том его «заслуга». «Die Erklärung, die ich in meinem innersten verberge, die mehr konkrete, die eigentlich meine Entsetzung noch genauer enthält, die schreibe ich doch nicht wieder» (объяснение, которое я скрываю в глубине души, конкретное объяснение, которое описало бы еще точнее мой ужас, — я его никогда не дам)\*. Но сколько бы он ни скрывал, одно несомненно: это «конкретное» — есть его разрыв с невестой, Региной Ольсен. Что он разорвал с Региной — этого он скрыть, конечно, не мог\*. Скрывал же он, что разорвал не добровольно, а по принуждению — и притом не по принуждению внутреннему или «свыше», а по принуждению чисто внешнему и, по-видимому, самому будничному, самому, по его оценке, позорному и отвратительному. Это он скрывал от людей, и сделал все что мог, чтобы люди думали, что он порвал с Региной добровольно, что с его стороны это было жертвой, принесенной на алтарь Бога. Мало того, что он убедил в этом людей, он почти убедил в этом себя: все его творчество, все его мышление держится на этом убеждении. А меж тем это было неправдой, это было «внушение», и не самовнушение, по-видимому, а внушение извне. Он не принес в жертву Регины, Регину у него отняли насильно, и не Бог ее отнял, а те темные силы, которые отняли у Орфея Эвридику. И не только Регину у него отняли: все было у него отнято, что человеку дается Богом. Так что — и это,

быть может, самое страшное и потрясающее в судьбе Киркегарда (как и в судьбе Нитше) — *жертвовать ему нечем было*: ведь чтобы жертвовать, нужно что-нибудь иметь. У Киркегарда (опять скажу — у Нитше тоже) ничего не было. Он был певцом, поэтом, мыслителем — ему даже казалось, что он в этом смысле был необычайно одарен, — но его дарование ему не было нужно. Если бы он хоть обладал даром Орфея трогать камни! Но мы помним, что не только люди, но и камни его не слышали: когда он говорил, люди смеялись, а камни молчали, как они всегда молчат. Да и обладал ли Орфей таким даром? Жил ли когда-нибудь на земле человек, которому дано было преодолеть немоту того огромного мира, звеньями которого являемся, по учению мудрецов, все мы? И, стало быть, жил ли когда-нибудь человек, который бы имел дерзость мыслить в тех категориях, в которых он живет, и, нарушив «вечные» законы, решился бы спуститься в недоступный для смертных Аид.

Так или иначе, Киркегард представляется нам как бы *Orpheus redivivus*\* — певцом, у которого была отнята его возлюбленная, но который, в противоположность своему мифическому прототипу, с камнями разговаривать не умел и принужден был обращаться к людям. А люди хуже камней: камни только молчат, люди же умеют смеяться; поэтому — камням еще можно правду говорить, от людей же правду надо скрывать. Нельзя людям сказать, что из-за Серена Киркегарда и Регины Ольсен (т. е. из-за такого частного, значит, незначительного обстоятельства) ад должен нарушить вечные законы своего адского бытия. С людьми даже об аде разговаривать нельзя, особенно с современными культурными людьми: для них это слово не существует. Они знают, что есть твердые, непреложные принципы, определяющие собой строй бытия, что эти принципы не допускают никакого исключения и не делают различия между боговдохновенным Орфеем и последним нищим. Людям бесполезно рассказывать об «ужасах», которые испытал Киркегард, когда узнал, что ад не вернет ему Регины Ольсен. Людям вообще бесполезно рассказывать об ужасах: разве ужасы, как бы страшны они ни были, могут расшатать *ordo et connexio rerum* и выросшее на нем *ordo et connexio idearum*, т. е. наше мышление. Грозное Спинозовское *non ridere, non lugere, neque*



detestari, sed intelligere так же неумолимо, как и законы ада. Тут спорить уже нельзя, тут нужно повиноваться. Даже Нитше, «убивший закон», под конец пришел к amog fati. Как же быть Киркегарду? Он не может примириться с мыслью, что его ужасы пройдут бесследно и ничего не изменят в общей экономии мироздания. Но говорить об этом нельзя: это — «стыдное», это нужно скрыть, сделать вид, что этого никогда не было. Почему стыдно, почему Киркегарду нельзя говорить о том, о чем говорил, о чем пел в отдаленные времена Орфей? Скажут, что Орфей лицо несуществующее или, во всяком случае, облеченное в миф. Живой Орфей тоже не посмел бы бороться с адом и стал бы «оправдывать» свою уступчивость возвышенными соображениями, т. е. размышлениями о жертве и т. п...

Откуда пришел стыд на землю — никто не знает. В «Симпозионе» Алкивиад рассказывает, что его научил стыдиться Сократ\*. По Библии, стыд явился результатом грехопадения, когда Адам съел яблоко с дерева познания, он устыдился своей наготы, которая прежде стыдной ему не казалась. В обоих случаях стыд ставится в теснейшую связь и зависимость от знания. Не знания как  $\alpha\upsilon\tau\eta\tau\eta\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\eta\sigma\epsilon\omega\nu$  (удовольствие от чувственных восприятий)\*, а знания всеобщих и необходимых истин. Знание нудит человека «принять действительное», т. е. «вещи, которые не в нашей власти»; оно же внушает ему мысль, что в этом приятии есть иногда что-то позорное и постыдное. Когда Киркегард говорит о добровольной жертве, в то время как ему нечем более жертвовать, так как у него было все отнято, он менее всего подозревает, что невольно следует по стопам нашего праотца, сорвавшего яблоко: прикрывает фиговым листом свою наготу. Наоборот, ему представляется, что он делает большое, огромное дело, что он «спасает» свою душу и помогает другим людям спастись. Но здесь-то именно происходит то, от чего предостерегал <и> Лютер и Нитше, когда один говорил — *oportet enim hominem suis operibus diffidere* (не следует человеку доверять своим делам), а другой, что все, что ни делает падший человек, все его дела не во спасение ему, а на гибель. Он решает, что нужно жить в тех категориях, в каких мы мыслим, и протягивает руку к дереву познания добра и зла, плоды которого, как нам

объяснил Гегель, становятся принципом философии для всех времен. Киркегард ненавидел и презирал Гегеля. За несколько месяцев до своей смерти он заносит следующую запись в свой дневник: «Гегель, да будет мне дозволено на эллинский лад сказать о нем: как весело смеялись боги! Бедный профессор, проникший в необходимость всего сущего и превративший вселенную в побрякушку... О, боги!» (II, 351)\*. Но отказаться от идеи, что наша жизнь должна определиться нашей мыслью, порвать с Сократом Киркегард не мог никогда. И даже в минуты крайнего душевного напряжения, как мы увидим сейчас, не решался он променять *lux rationis* на *tenebrae fidei*, выражаясь языком Люгера, и оглядывался на Сократа. В *Pfahl im Fleische* (Жало в плоть) он пишет — привожу в немецком тексте, чтобы вторичным переводом не ослабить еще уже, вероятно, в первом переводе ослабленные слова Киркегарда: «...und wenn man zu Tode geängstigt wird, da steht zuletzt die Zeit stille. Laufen zu wollen schneller als je, und da nicht einen Fuss rücken zu können; den Augenblick kaufen zu wollen mit Aufopferung alles andern, und da zu lernen, dass er nicht feil ist, weil es nicht liegt an Jemand's Wollen oder Laufen, sondern um Gottes Erbarmen»\*. Кажется бы, человек, который испытал такое, навсегда утратит доверие к «делам своим». Какие дела может делать человек, для которого остановилось течение времени, который, как спинозовский *asinus turpissimus*, замороженный враждебной силой, не может пошевелить ни одним членом. Но именно в такие минуты Киркегард всегда вспоминал о Сократе: с хорошим человеком никогда не может случиться ничего дурного, хороший человек и в фаларийском быке не утратит блаженства. И если даже воля его парализована и он обречен на голодную смерть меж двумя вязанками сена, одно «дело» еще остается: можно еще *utramque faciem fortunae aequo animo ferre*, можно еще воспевать *fatum*, можно еще и от себя и от всех людей требовать, чтобы они в ужасах жизни усматривали высшее блаженство. Ведь не только философия, но и христианство целиком сводится к *Erbauung*, к назиданию.

## XII

Наиболее показательным <и> в этом отношении являются Furcht und Zittern (и сопровождающий его «Wiederholung») и Begriff der Angst. Первая посвящена Аврааму и его жертве (т. е. проблеме веры), вторая говорит о грехопадении. Напомню еще раз, что Киркегард родился и вырос в атмосфере старого лютеранства. Хотя он сочинений Лютера и не читал, но он не мог не исповедовать лютеровской sola fide. Но чем старше он становился, тем дальше он уходил от sola fide и тем судорожнее цеплялся он за «свободную волю», приближаясь все больше и больше к тому пониманию веры, как fides formata caritate (вера, оформленная любовью), которое Лютер так беспощадно преследовал в католичестве. Но уже в Begriff der Angst, в 1844 году, он веру понимает иначе, чем понимал в 1843 году, когда писал Furcht und Zittern. Между появлением этих двух книг произошло одно из тех событий, которые в глазах людей не имеют никакого значения, но которое определило собою судьбу Киркегарда: Регина Ольсен, его бывшая невеста, была помолвлена со Шлегелем\*. Для всех людей это была одна из бесчисленных помолвок, не дающих никакой пищи для размышления. Для Киркегарда это значило: Сократ был мудрейшим из людей, и Авраам, отец веры, должен и может быть принят лишь постольку, поскольку его вера есть подтверждение и выражение сократовской мудрости. Как всякий знает, Бог отвел руку Авраама в тот момент, когда он занес нож над сыном, и Исаак остался в живых. По этому поводу Киркегард пишет в Furcht und Zittern (III, 30): «Пойдем дальше. Допустим, что Исаак был принесен в жертву. Авраам *верил* не в то, что будет когда-нибудь блаженствовать в ином мире, нет, *здесь, в этом мире*, он будет счастлив, Бог мог вернуть закланного к жизни. Авраам верил в силу Абсурда<sup>1</sup>, всякий человеческий расчет для него давно перестал существовать». Через страницу он прибавляет (III, 31): «движение веры должно всегда делаться в силу Абсурда, но нужно помнить, что при этом не теряется конечное,

<sup>1</sup> Вопреки мнению некоторых комментаторов, столь характерный для всего киркегардовского мышления термин «Абсурд» заимствован им не у немецких философов, а у Тертуллиана, которого Киркегард очень чтит и которому он, как и многие в прошлом веке, приписывал знаменитое «credo quia absurdum» (верю, потому что нелепо)\*.

а полностью и целиком приобретается». Несколько дальше, чтобы еще нагляднее пояснить, как он понимает веру, рассказывается «вымышленная» история о бедном юноше, влюбившемся в царевну. Для всех очевидно, что царевна никогда не достанется юноше. Но «рыцарь веры», который не хуже понимает власть обыденности над людьми, чем «все», делает «движение веры» и совершает чудо (III, 40): «Я верю,— говорит он,— что она будет моей, верю в силу Абсурда, на основании того, что для Бога все возможно»\*. На этих же страницах Киркегард несколько раз признается (28, 62, 70): «Сам я не верю, для этого мне не хватает мужества». Может быть, лучше было бы сказать не «не хватает мужества» — а повторить то, что Киркегард нам сказал в Pfahl im Fleisch: «Laufen zu wollen schneller als je, und da nicht einen Fuss rücken zu können»\*, — и тут вспомнить о лютеровской *servo arbitrio*. *Что мешает ему верить?* Ведь вера ему нужнее всего на свете. Вера обозначает, что Бог может дать Аврааму нового сына, что Бог может воскресить Исаака, соединить бедного юношу с царевной, может принудить ад изменить свои законы и вернуть Киркегарду Регину Ольсен. Явно, что мужество — тут ни при чем; скорее, нужно мужество, чтобы от веры отказаться. Да и вообще, вряд ли кто-нибудь, кто знает жизнь Киркегарда, решится отказать ему в мужестве, как вряд ли кто-нибудь откажет в мужестве Сократу или Спинозе. Оттого-то и путь к «вере» для Киркегарда неизбежно проходит через бесконечную резиныяцию (III, 39): «бесконечная резиныяция есть та рубаха, о которой говорится в народной сказке: нитка соткана в слезах, рубаха сшита в слезах. И тайна жизни в том, что каждый сам должен сшить себе такую рубаху». И в «этой бесконечной покорности есть покой и мир». Нетрудно под этой бесконечной покорностью разглядеть сократовского фаларийского быка, спинозовское блаженство или *amor fati* Нитше. Киркегард прошел через все это, но в то время как сократовская мудрость на этом остановилась, здесь видела конец и этот конец благословляла как высшую и последнюю цель человека, Киркегард, когда писал *Furcht und Zittern*, на этом остановиться не мог. Или, вернее, еще мог не остановиться на этом. Он призывал на себя все ужасы жизни, да они, кстати, как мы знаем, и без зова шли к нему, но не затем, чтобы явить из себя обра-

зец высокой добродетели или удивлять людей своей героической стойкостью и выносливостью. Он ждал от ужасов чего-то иного: Бог может вернуть закланного Исаака его отцу. Киркегард ждал, что испытанные им ужасы взорвут наконец в нем то доверие к данному, к опыту, которое внушает людям их разум и в силу которого они «принимают» действительное как неизбежное. Он точно скоплял все силы и все способности своей души к отчаянию — начало философии не удивление, как учили греки, а отчаяние, писал он\*, — чтобы отвоевать себе право «плакать и проклинать» и свои слезы и проклятия противупоставить безграничным притязаниям разума, сковавшего человеческую волю всеобщими и необходимыми истинами. «Рыцарь резиныции» должен превратиться в «рыцаря веры». Киркегард пишет (III, 41): «Разум прав — в нашей юдоли скорби, где он является властелином, это (т. е. что для Бога все возможно) есть и остается невозможностью. В этом рыцарь веры так же тверд, как и рыцарь резиныции. Единственное, что его может спасти, — это Абсурд: и через веру он его обретает. Он постигает невозможность, и в то же мгновение он верит в Абсурд». И еще одно его признание — момент, о котором у нас сейчас идет речь, так важен, что на нем приходится особенно сосредоточиться (III, 42): «если я от всего отказываюсь, это еще не есть вера: это только резиныция. Это *движение я делаю собственными усилиями* (подчеркнуто мною): я сам, в моем вечном сознании и в блаженном согласии с моей любовью к вечному существу. *Но вера не требует никакого отречения.* Наоборот, через веру я выгадываю все: у кого есть вера хотя бы с горчичное зерно, тот может сдвигать горы». Не только сдвигать горы: тем, у кого есть вера, обетовано нечто бесконечно большее: οὐδέν ἀδυνατήσεται ὑμῖν (не будет для вас ничего невозможного). Иначе говоря: разум, с его всеобщими и необходимыми истинами, кладущими предел возможному, тот разум, который является ни с чем не считающимся и неограниченным самодержцем в нашей юдоли скорби, навсегда потеряет свою власть. У Плотина это выражено в словах: ἐπ'ἐκείνα νοῦ καὶ νοήσεως (по ту сторону мысли и познания). И Плотин начал с апофеоза резиныции: убивают сыновей, позорят дочерей, разрушают отечество — все нужно «принять», говорил он\*. А кончил призы-

вом к невозможному: ведь по ту сторону мысли и познания обитает невозможное. И когда Киркегард противопоставляет рыцаря резиньяции, т. е. Сократа, рыцарю веры, т. е. Аврааму, он, который, по-видимому, Плотина почти не знал, другими словами говорит то же, что говорил последний эллинский философ. Только он называет это «верой», словом, Плотину чуждым. «Мое намеренье, — так заключает он свое введение в *Furcht und Zittern* (III, 47), — извлечь в форме проблем все то диалектическое, что заключается в повествовании об Аврааме, чтобы показать, какой чудовищный парадокс являет собой вера: парадокс, который превращает убийство в священное, угодное Богу дело, парадокс, который возвращает Исаака Аврааму, парадокс, с которым никакое мышление не может справиться, ибо вера именно там начинается, где кончается мышление». Это — основная идея Киркегарда, которую он не устает повторять десятки раз во всех своих сочинениях. Через 6 лет после *Furcht und Zittern* он пишет в *Krankheit zum Tode* (8, 35): «верить — значит потерять разум, чтобы обрести Бога»\*. Эта формулировка, так напоминающая до сих пор не разгаданное паскалевское «*s'abêtir*»\*, как будто выводит Киркегарда за пределы философских проблем: раз кончается мышление, раз теряется разум, не значит ли это, что кончается и теряется философия? Но я поэтому именно и вспомнил о платиновском «по ту сторону мысли и познания». Ведь Плотин, хотя он об Аврааме и Исааке ничего не говорил и, быть может, никогда и не вспоминал, дойдя до той черты, за которой у Сократа начинался его фаларийский бык и где человек безвольно должен «принимать» все, что, по свидетельству разума, является действительностью, так что он уже не *pro re cogitante sed pro asino turpissimo habendus sit*\*, сделал то же, что и Киркегард рекомендует делать: прыжок в неизвестное, где власть и компетенция разума кончаются. Кончилась ли тогда для Плотина философия? Или только тогда началась, ибо только тогда была сделана попытка критики чистого разума, без которой нет и не может быть никакой философии? Я говорю: сделана попытка — ибо осуществлена была она лишь один раз за всю историю человечества, и то не человеком: в тот отдаленный момент нашего прошлого, когда Бог сказал Адаму: «в день, в который ты вкусишь от плодов дерева познания

добра и зла, смертью умрешь». И ведь точно: критика разума есть величайший парадокс, подрывающий самые устои мышления. Великая и страшная платиновская мысль<sup>1</sup> οὐ γὰρ δεῖται ἰδρύσασθαι, ὡς περ αὐτὸ φέρειν οὐ βυβάμενον (оно не нуждается в опоре, как если бы оно не могло само поддержать себя)\*, которая Плотину явилась в связи с фаларийским быком, явилась у Киркегарда в связи с библейским рассказом о жертве Авраама. Если человек точно есть *res cogitans*, а не *asinus turpissimus*, он ни за что не примет той действительности, где владычествует разум и где человеческое блаженство состоит в радостной готовности ставить под защиту и охрану всеобщих и необходимых истин закланного Исаака или брошенного тираном в недра фаларийского быка врага.

Авраам занес нож над сыном, Авраам сыноубийца, т. е. величайший преступник. А по Библии Авраам — праведник, Авраам — отец веры. Что остается от сократо-спинозовских назиданий и обетованных им блаженств для человека, решившегося зарезать своего сына? Возможен ли душевный мир для него? Такой человек навсегда и безвозвратно осужден. Спасти его, пока разум остается господином во вселенной, так же невозможно, как и сделать однажды бывшее небывшим. Киркегард это видит не менее ясно, чем Декарт «видел» свое «однажды бывшее не может стать небывшим». И видел, стало быть, что приходится выбирать между Авраамом и Сократом, между тем, кто был признан праведником в Св. Писании, и тем, кто был признан мудрейшим из людей языческим богом. И вот, вполне сознавая всю тяжесть принятой на себя огромной ответственности, Киркегард взял сторону Авраама и заговорил о *Suspension des Ethischen*\* со смелостью, напоминающей Лютера и пророков. В дневнике своем он записывает: «тот, кто разгадает эту загадку (*Suspension des Ethischen*), тот объяснит мою жизнь»\*. И для Нитше его «по ту сторону добра и зла», только формой выражения отличающееся от *Suspension des Ethischen*, было не решением теоретической проблемы, как он не раз признавал, а выходом из того безнадежного тупика, в который его загнали всеобщие и необходимые истины\*. Чтобы сразу стало понятным, о чем идет речь у Киркегарда, когда он говорит о *Suspension des Ethischen*, приведу

<sup>1</sup> См. последнюю главу моей книги «*Potestas Clavium*».

еще одно его почти невольное признание: когда дело касается отношений между влюбленными, все признания Киркегарда вырываются у него против воли. Он рассказывает историю любви молодой девушки и молодого человека и заканчивает ее следующими словами: «Этика им помочь не может. Ибо у них есть тайна, которую они от нее скрывают: тайна, которую они берут на себя, на свою ответственность»\*. В чем эта тайна? Пусть Киркегард сам объясняет (*Furcht und Zittern* — III, 48): «этическое как таковое есть общее... Как только отдельный человек начал противопоставлять себя общему, он совершает грех и не может иначе примириться с общим, как этот грех признавши... Если это есть высшее, что можно сказать о человеке и о его существовании, то, стало быть, этическое имеет то же значение, что и вечное блаженство человека, и в каждый момент является тѐλοϛ (конечной целью) человека»\*. Едва ли кто-нибудь в приведенных словах не узнает основную и самую заветную мысль Сократа в его первом и в его втором воплощении. Этическое было для них не только высшее, но единственной ценностью. Можно иметь все жизненные блага, но, если у вас не будет «этического» — у вас ничего не будет. И наоборот, у вас может быть все отнято, но, если у вас сохранится «этическое», у вас будет единое на потребу, у вас будет все. «Этическое» есть особый род ценности, ценность *sui generis, toto coelo* отличающаяся от всех других ценностей. Блага, находящиеся в распоряжении «этического», имеют столько же общего с благами, которые ищет и которые находит неприсяжный к мудрости человек, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным. Я умышленно, конечно, пользуюсь образом Спинозы и тоже умышленно не привожу заключительных его слов, что общего в них только имя. И имя не общее: там созвездие — тут пес, т. е. не только лающее, но и презренное животное. Спиноза был бы более верен самому себе, если бы сказал не *animal latrans* (лающее животное), а *animal turpissimum*. Не может быть никакого сомнения, что сократо-спинозовская этика имела своим источником глубочайшее метафизическое потрясение, если дозволено так выразиться. В терминах Киркегарда блаженство, приносимое сократовским «этическим», на человеческую оценку, хуже самой страшной беды.



Киркегард не менее глубоко, чем Нитше, почувствовал проблему Сократа, т. е. основоположную проблему не только этики, но всей философии. Он не менее страстно, чем Нитше, пытался преодолеть сократовские чары. Только за этим он пошел к Св. Писанию, только чтобы освободиться от наваждений, уготованных мудрейшим из людей блаженствами, он вспоминает об Аврааме\*. Но Киркегарду, в противоположность Нитше, — никогда и на ум не приходило видеть в Сократе падшего человека, который, как нам рассказал Гегель, превратил плоды с древа познания добра и зла в принцип философии для всех будущих времен. Для него Сократ не падший человек, а только «язычник», притом совершеннейший из всех смертных, которые жили до того времени, когда миру открылась истина Св. Писания. Даже в тот момент, когда его выносит по ту сторону добра и зла, когда он, пред лицом Авраама, решается провозгласить свое *Suspension des Ethischen*, когда он постигает, что человек принужден свою последнюю тайну скрывать от «этического», он продолжает судорожно цепляться за Сократа, хотя он знает, что у мистицизма не хватает терпения дожидаться божественного откровения (Tag. I, 148), он сравнивает Сократа с христианскими мистиками и уверенно заявляет: «Mit nichts beginnt das System, mit nichts endet die Mystik immer. Das letzte ist das göttliche Nichts, wie des Sokrates Unwissenheit Gottes furcht war, seine Unwissenheit mit welcher er wieder nicht begann, sondern endete, oder zu welcher er immer kam». (Система начинается с Ничто, на Ничто мистика всегда и кончает. Последнее есть божественное Ничто, к которому и сводилось сократовское незнание, его незнание, с которого он не только начинал, но которым он всегда кончал и к которому он постоянно возвращался.) Незнание Сократа, как мной уже было указано, не есть незнание, а есть знание о незнании и сопровождается страстным, безудержным стремлением к знанию, в котором он видит единственное средство уберечься от роковых последствий своего падения. Нитше чувствовал, что «человеку не следует доверяться своим делам» и что там именно, где падший человек видит путь к спасению, его поджидает гибель. Киркегард же дальше всего от мысли, что Сократ есть павший человек *par excellence* и что «знанием» нельзя ответить на падение, что са-

мая потребность и жажда знания есть лишь выражение и свидетельство падения. Оттого он в *Begriff der Angst* приписывает и первому человеку до грехопадения ту же *Unwissenheit um Nichts*<sup>\*</sup>, которую он нашел у Сократа и которая, дойдя до крайней степени напряжения, прорывается в акт нарушения божественного запрета. Иными словами: для него Сократ есть человек, каким он был, прежде чем он вкусил от плодов познания добра и зла. Оттого в *Furcht und Zittern* он не решается подойти к Аврааму, не обеспечивши ему вперед благосклонность всеобщих и необходимых истин. В самом начале своей книги, словно вперед извиняясь перед «этическим» за то, что его придется столько раз обижать, он заявляет (III, 21): «В мире духа царствует вечный божественный порядок. Здесь дождь не падает равно и над праведником, и над грешником, здесь солнце не светит над добрым и злым. Здесь один только закон: кто не работает, тот не ест». Что это за «мир духа»? Откуда узнал о нем Киркегард? Явно, что не из Библии — и даже вопреки Библии. В Библии ведь сказано, что солнце равно всходит и над грешниками, и над праведниками. Но это представляется Киркегарду совершенно нестерпимым: в мире «духа» должен быть другой «порядок», другой закон: в мире духа солнце всходит только над праведниками, в мире духа тот только ест, кто работает. Почему должен быть другой закон? Ни в *Furcht und Zittern*, ни в *Begriff der Angst* мы не найдем ответа на этот вопрос. Но в *Phahl im Fleische* мы встречаем признание, которое проливает свет и на киркегардовское понимание *Suspension des Ethischen*, и на его отношение к жертве Авраама (III, 33): «в мире духа, пишет он, ...счастье и случай не делают одного королем, другого нищим, одного более прекрасным, чем царица востока, другого более жалким, чем Лазарь; из мира духа исключается лишь тот, кто сам себя исключает; в мире духа все званые»<sup>\*1</sup>. В последний момент Киркегард возвращается

<sup>1</sup> В своей книге «Власть ключей», говоря о созданном Сократом мире «добра», я характеризовал его следующими словами: «мир этот не знает границ и пределов, он дает приют у себя миллиардам людей и всех до полного удовлетворения накормит своей духовной пищей. Все желающие войти в него — дорогие и желанные гости... Там совершаются чудеснейшие превращения, там слабый становится сильным, ремесленник — философом, бездарный — одаренным, безобразный — красавцем»<sup>\*</sup>. Когда писались мной эти строки о Сократе, я Киркегарда совсем не знал.

к «этическому»; только у него он надеется найти защиту себе. И ведь точно: здесь, в нашем мире, солнце всходит равно и над праведниками, и над грешниками. Того хуже: иным праведникам за всю жизнь ни разу не приходится солнечного луча увидеть. Солнце относится к *res, quae in postra potestate non sunt*. И не только не в нашей власти — оно и самому Богу не покоряется. Можно привязываться, можно любить то, что случай и каприз приносят и уносят? В силу Абсурда, говорил нам Киркегард, он верил, что Бог вернет Аврааму убитого Исаака, что принцесса достанется бедному юноше. И пока он скрывал от этического свою веру и свой Абсурд, он мог ее удержать. Но — когда он решился открыть свою «тайну», чтобы получить благословение этического, — тайна потеряла свою волшебную силу, и из мира, где солнце светит и праведникам, и грешникам, он вернулся в мир Сократа, в мир необходимых истин, где нет, правда, грешников, где есть одни только праведники, но где солнце никогда не восходило и не будет восходить.

### XIII

К Аврааму Киркегарда неудержимо влекло, но он «понимал» в Аврааме только то, что ему напоминало Сократа в его первом и втором воплощении. И хотя он всячески старается перевести Авраама в новую «катеорию» — его старания ни к чему не приводят. Самое поразительное, что Киркегард, как и Нитше, доходит вплотную до той черты, за которой чары Сократа теряют свою власть над человеком, за которой ждет нас так страстно ожидаемая нами свобода, но перейти за эту черту, последовать за Авраамом, он не может. Как в русской сказке: Аленушка зовет братца к берегу, но братец отвечает — не могу плыть, висит на шее камень тяжелый и тянет ко дну.

Авраам рисуется Киркегарду прежде всего как человек, изверженный из лона «общего» и потому лишенный покровительства всеобщих и необходимых истин. Он не боится сказать (III, 49): «вера есть парадокс, что отдельный человек стоит выше общего». Через страницу он повторяет то же. Но оба раза оговаривается: «но только тот отдельный человек, который предварительно был подчинен общему и через общее сделался таким отдельным человеком, стоит как отдельный человек над общим»:

оговорка необычайно характерная для мышления Киркегарда. Он, который так бешено нападал на Гегеля и так высмеивал его, ищет всюду диалектического движения и развития. Только что он вдохновенно вещал об Абсурде и о том, что, если хочешь обрести веру, нужно отказаться и от разума, и от мышления. Оказывается — нельзя отказаться, нужно соблюдать порядок и строгую выдержанность даже тогда, когда разум, заведший все порядки и все строгости, уже потерял свою власть над нами. Бог есть друг порядка, пишет он, не подозревая, что это равносильно тому, что Бог есть раб порядка. У Плотина, в те моменты, когда в порыве и крайнем напряжении всех душевных способностей ему удается на мгновение свалить с себя придавивший его разум, всегда является благословенное ἐξαίφνης — внезапно\*, как вестник желанной, хотя далекой свободы. Киркегард боится внезапностей и не верит свободе даже тогда, когда она приходит от Бога. Сравнивая Авраама с трагическим героем, он готов завидовать герою (III, 60, 69): «Трагический герой отрекается от себя, чтобы дать выражение общему, рыцарь веры отрекается от общего, чтобы стать отдельным человеком... Тот, кто думает, что быть таким отдельным человеком очень удобно, может не сомневаться, что он не есть рыцарь веры. Рыцарь веры знает, наоборот, что чудесно принадлежать к общему..., он знает, как хорошо быть таким отдельным человеком, который имеет свою родину в общем, который находит в общем милый приют, где его встречают с распростертыми объятиями, когда ему захочется вернуться туда. Но он знает, что над общим поднимается уединенная дорога, узкая и крутая; он знает, как ужасно бывает родиться одиноким и затем одиноко проходить весь свой жизненный путь, ни разу не встретив на нем ни одной живой души. Он хорошо знает, как к нему относятся люди. Говоря человеческим языком — он сумасшедший, и понять его не может никто. Сумасшедший — это слабое выражение. Если за ним и этого не признают, в нем увидят лицемера — причем чем выше поднимается он на своем пути, тем он будет казаться большим лицемером. Рыцарь веры знает, как чудесно отдаваться общему. Это требует мужества, но несет с собой покой, ибо это делается для общего». *Es ist herrlich dem Allgemeinen anzugehören* (чудесно принадлежать всеобще-

му). Мысль нам знакомая: и Сократ, и Спиноза не только нам говорили об этом, но всей жизнью своей это осуществили. Но мы помним и другое: всеобщие и необходимые истины требуют от человека *aequo animo*, все принимать, что ему пошлет судьба, вплоть до фаларийского быка, они требуют готовности из *res cogitans* превратиться в *asinus turpissimus*. Аристотель этого не подозревал, но Сократ и Спиноза это знали превосходно. Киркегард, когда говорит о трагическом, держится точки зрения Аристотеля: трагическому герою можно завидовать — всеобщие и необходимые истины на его стороне. Он даже ссылается на аристотелевское толкование трагедии. И тоже с совсем не свойственной его характеру снисходительностью говорит о том аристотелевском коррективе к сократовской этике, о котором у нас шла речь выше, т. е. о том, что добродетельному человеку все же необходим некий минимум житейских благ. И, конечно, эта снисходительность Киркегарда имеет свое объяснение. Он делает невероятные усилия, чтобы поместить Авраама не в ту «катеорию», в которую у него предназначался Сократ. Оттого он, когда речь идет об «этическом» или о «трагическом герое», все время стремится от Сократа отмежеваться и, чтобы облегчить себе эту задачу, подставляет на место Сократа Аристотеля.

Авраам, как я сказал, рисуется Киркегарду прежде всего как человек, изверженный из лона общего и потому лишенный покровительства всеобщих и необходимых истин (III, 71): «Рыцарь веры единственно и исключительно предоставлен самому себе, и в этом весь ужас его положения». Он все сам решает и за свой страх. Советоваться ему не с кем. Даже в Церкви он не может себе найти опоры (III, 67). «Герой Церкви своими действиями выражает общее; и в Церкви не найдется никого..., кто бы его не понимал. У рыцаря веры этого нет (III, 65)... Если бы нашелся такой трусливый и жалкий человек, которому бы захотелось стать рыцарем веры за чужой страх, у него бы ничего не вышло. Ибо только отдельный человек как таковой может стать рыцарем веры. В этом его величие, которое мне понятно — хотя и недостижимо для меня; но в этом тоже и ужас его положения, что я понимаю еще больше». В этих признаниях огромная и необычайно важная правда. Нитше, мы помним, рассказывал

нам то же, только другими словами: когда ему пришлось выпасть из общего или, как он выражался, «убить закон», его ужас граничил с безумием. Но одна черта — на первый взгляд, ничего как будто не меняющая в описываемом, вносит какой-то диссонанс, чреватый роковыми последствиями. Киркегард говорит не только об ужасах, но и о величии в положении рыцаря веры. Уже выражение «рыцарь веры» звучит странно: слышится, будто вера просит подаяния у того общего, от которого она бежала. Рыцарство ведь одна из казовых категорий этического. И еще в большей мере это относится к величию рыцаря веры и к стремлению Киркегарда поставить рыцаря веры одной ступенью выше героя трагедии на иерархической лестнице человеческих ценностей. Это тоже дань «общему»: Киркегард не может решиться порвать навсегда со старыми навыками мышления, которые люди усвоили после Сократа, принесшего принцип философии для всех будущих времен. Если бы Киркегард хотел и мог сказать всю правду, ему прежде всего следовало вырвать из своей души все, что ему память подсказывала о рыцарстве и величии. Для того, кто обречен на веру, есть только одни «ужасы», и все те «утешения», которые раздавало «общее», возводя одних в рыцарское достоинство, жалую другим «величие», должны быть навсегда отброшены. Аристотель мог говорить о величии или красоте трагедии: он видел трагедию со сцены. Но для человека, перенесшего трагедию в свою душу, слова эти лишены всякого смысла. Трагедия есть безысходность, а в безысходности нет ни величия, ни красоты, а есть только ничтожество и безобразие. Причем всеобщие и необходимые истины не только не поддерживают человека, попавшего в безысходное положение, но, наоборот, все делают, чтобы добить его. Безысходность наступает именно в тот момент, когда всеобщие и необходимые истины, обещавшие человеку опору и утешение на все случаи жизни, вдруг открывают свою действительную природу и повелительно требуют от человека, чтобы он из *res cogitans* превратился в *asinus turpissimus*. Киркегард ли не знал этого? Ведь тем именно Абсурд и привлек его к себе, что он обещал ему свободу от всеобщих и необходимых истин: Бог может дать Аврааму другого Исаака, Бог может воскресить убитого, для Бога нет ничего невозможного. Но, как я уже указывал,

Киркегард никогда — ни в книгах своих, ни в дневниках своих — не решался сказать, что его Исаак <ом> была Регина Ольсен и что из-за Регины Ольсен он затеял свое дерзновенное *Suspension des Ethischen*. Это была его «тайна», которую он скрывал от «этического», скрывал от себя и даже от своего «Абсурда». Ибо достаточно было назвать ее своим настоящим именем, для того чтобы всеобщие и необходимые истины не только бы лишили его права называться рыцарем веры, но отняли бы у него звание или сан «трагического героя». Самое ужасное из всего, что Киркегарду пришлось принять на себя, было сознание, что все, что с ним произошло, произошло «естественно», что ни Бог, ни дьявол, ни даже языческий фатум не принимали тут никакого участия. Этого ужаса Киркегард, который был готов все принять, все вынести, — принять не мог. Но и сбросить с себя этот кошмар он не был в силах. Оттого он убеждал себя, что его отказ от Регины был добровольной жертвой, как бы повторением жертвы Авраама, которая тоже только потому была угодна Богу, что была добровольна. Откуда взял Киркегард, что Богу угоднее жертва добровольная, чем невольная? К Сократу такого вопроса мы обратиться не можем. Его «незнание» имело на него определенный ответ. Но ведь Киркегард столько раз повторял, что Сократ был язычником и что у Сократа ему нечему учиться. Оказывается, что без Сократа и христианину никак не прожить, как не прожить без всеобщих и необходимых истин. Одновременно с *Furcht und Zittern* Киркегард пишет свое *Wiederholung*\*, где речь идет не об Аврааме, а об Иове. Иов, как известно, не добровольно перебил своих детей, растерял свое добро и т. д. Все это на него свалилось. Он даже не вправе претендовать на высокое звание трагического героя. Просто старый, жалкий, ни себе, ни другим не нужный человек, каких немало есть на белом свете. В наше время войн и общественных переворотов — такими Иовами хоть пруд пруди. Вчера был царем, сегодня раб и нищий, валяющийся на навозе и скребущий язвы свои. И все же библейский Иов, который не был ни рыцарем, ни трагическим героем, каким-то образом добился, «заслужил», что Киркегард посвятил ему, как Аврааму, целую книгу — *Wiederholung*. О *Wiederholung* можно сказать то же, что Киркегард о *Furcht und Zittern* сказал: «если бы

люди почувствовали ее мрачный пафос, они бы пришли в ужас». И *Wiederholung* написано в «страхе и трепете» — человеком, на которого обрушился страшный и грозный молот и который в ужасе вопрошает: кто нанес ему этот удар, что это такое — есть ли это молот Божий или только естественная сила «всеобщих и необходимых истин»? По Библии, Иова искушал Бог, так же как он искушал Авраама, но «знать» мы этого не можем. «Какая наука может быть так построена, чтобы в ней нашлось место для искушения, которого в бесконечной перспективе мышления вовсе и нет, ибо оно есть только для индивидуума? Такой науки не существует, такая наука не может существовать»\*. И что дает повод Киркегарду вспомнить об Иове и ставить все эти страшные вопросы? Герой *Wiederholung* — человек, который, как и сам Киркегард, всего только принужден был порвать со своей невестой. Вот как он сам говорит об этом (III, 180): «О, незабвенный благодетель, о мученик Иов! Можно мне присоединиться к тебе, можно мне быть с тобой? Не отвергай меня... Я не обладал твоими богатствами, у меня не было семи сыновей и трех дочерей, но и тот может все потерять, кто имел мало, и тот может потерять сыновей и дочерей, кто потерял возлюбленную; и тот может оказаться словно покрытым гнойными нарывами, кто потерял свою честь и свою гордость и вместе с тем утратил силу и смысл своей жизни». Чего ждет Киркегард от Иова? В чем хочет присоединиться к нему? «Вместо того чтобы обратиться за помощью к всемирно знаменитому *Professor publicus ordinarius*, мой друг (т. е. Киркегард сам) бежит к частному мыслителю, к Иову» (III, 170). Всемирный знаменитый профессор, т. е. Гегель, конечно. Но ведь Спиноза до Гегеля усмотрел «необходимость всех вещей», и Гегель только повторял Спинозу — отчего же Киркегард не смел и подумать о том, что боги, хотя бы и языческие, хохотали, слушая Спинозу? И Сократ учил о всеобщей и необходимой истине, но греческий бог не только не смеялся над ним, но провозгласил его мудрейшим из людей. А многострадальный Иов — что ответил бы он Спинозе и Сократу, если бы они пришли к нему со своей мудростью и своими утешениями? Киркегард себе такого вопроса никогда не ставил, ни в ту пору, когда он писал *Furcht und Zittern* и *Begriff der Angst*, ни в послед-



ние годы своей жизни, когда он громил протестантскую церковь и женатых пасторов. В своем *Entweder — Oder*, которое, на первый взгляд, является пределом безудержа, он решается противопоставить Иова — Гегелю, над которым так весело смеялись боги. Но Сократа боги уважали, Спиноза был вторым воплощением Сократа. Киркегарду никогда не удавалось преодолеть в себе страха пред греческой мудростью. Мы сейчас увидим, что, по Киркегарду, человек с этим страхом в душе вышел из рук творца, что страх есть, некоторым образом, основная черта или первичное свойство, даже первичное качество человека. Но когда писались *Furcht und Zittern* и *Widerholung*, Киркегард еще не хотел так думать. Он шел к Аврааму и к Иову, как к людям, которые были достаточно дерзновенны и сильны, чтобы преодолеть всяческие страхи и взлетать над «назиданием» Сократа и благословившего сократовскую мудрость дельфийского бога. Авраам не знал страха: с ним был Бог, для которого не было ничего невозможного. И в Иове «повседневный опыт» еще не совсем вытравил воспоминаний о том, что не всегда разум был властителем на земле. Или, точнее говоря: свалившиеся на Иова бедствия вновь пробудили в нем эти воспоминания. Киркегард пишет (III, 191, 189): «Значение Иова не в том, что он сказал — Бог дал, Бог взял, благословенно имя Господне; он вначале так говорит, но потом он этого больше не повторяет: значение Иова в том, что он преобораёт споры, лежащие в области, пограничной с верой, что в нем разыгрывается этот чудовищный мятеж диких и неукротимых страстей». Иначе говоря: повседневный опыт или непосредственные данные сознания являются для людей последней инстанцией в вопросе об истине: что бы опыт ни принес, что бы «данные» ни показали нам, мы все принимаем и все называем истиной. В мире, где властвует разум, бороться с «данным» — есть явное безумие. Человек может плакать, может проклинать открываемые ему опытом истины: преодолеть их — он это твердо знает — никому не дано; их нужно принять. Философия идет еще дальше: данное не только нужно принять, нужно благословить. Даже Нитше говорил, что «необходимость» его «не оскорбляет». И Иов, праведный человек, начинает с того, что загоняет в глубину своей души все *lugere et detestari*: Бог дал, Бог взял,

благословенно имя Господне. Но по мере того как растут и множатся уготованные ему беды, нарастает напряжение подавленных *lugere et detestari*: которые взрывают в конце концов толщу застывшей или материализовавшейся коры самоочевидностей, сковавших его свободу (III, 187). «В этом именно и значение Иова, что он не удушает и не разряжает пафоса (*Leidenchaft*) свободы ложными утешениями». Увещевания его друзей — устами которых говорит сама мудрость и само доброжелательство — не только не успокаивают его, но еще больше раздражают. Если бы к ложу Иова пришли Сократ и Спиноза, они не могли бы сказать ничего другого, кроме того, что сказали Елифаз, Вилдад и Софар. Они — люди и, как все люди, находятся во власти «данного». И мало того, что они сами находятся во власти данного; они осуждены думать, что все, что есть в мире, живое и мертвое, низкое и высокое, бессильное и могущественное, разделяет их участь, т. е. находится во власти этих истин. Семь дней молчали друзья, глядя на Иова. Но нельзя же вечно глядеть и молчать, молчать и глядеть. Нужно говорить. И, как только разверзлись их уста, они, точно выполняя завет Спинозы, стали говорить то, чего они не говорить не могли. Возможно, что они при этом сознавали, что человек, который так говорит, уже *non pro re cogitante, sed pro asino turpissimo habendus est*. Сознавали и все-таки продолжали говорить, сами ужасаясь тому, что говорили. Какой может быть еще больший позор, какое еще более отвратительное нечестие, чем необходимость думать и говорить не то, что тебе нужно говорить, а то, что ты принужден говорить «по законам твоей природы»! Сам Иов, если бы в годы его благоденствия ему пришлось выступить как утешителю пред лицом «изверженного из лона общего» человека, наверное, не придумал бы ничего лучшего, чем то, что ему говорили друзья. Он ведь начал с «Бог дал, Бог взял, да будет благословенно имя Господне». И казалось, что само благочестие говорило его устами. На поверку же вышло, что это не благочестие, а нечестие, и, по-видимому, величайшее нечестие, что это то «послушание и благочестие», которые вошли в плоть и кровь человека, после того как он вкусил от плодов с дерева познания добра и зла. Кьеркегард, по-видимому, это чувствовал: в этом и была та тайна его, которую он так тщательно скрывал от «этиче-

ского», в этом и только в этом и смысл его Suspension des Ethischen. Но дальше временного устранения этического он не решался идти. Он не только никогда не связывает «этическое» с падением человека, для него «этическое» всегда является необходимым диалектическим моментом в развитии человека в направлении к религиозному. И — точно бы он был правоверным гегелианцем — момент отнюдь не отмененным и не отменяемым, а только «снятым». Незадолго до смерти (в 1854 г.) он записывает в своем дневнике (Tag. II, 364): «Когда Христос возопил: Боже мой, Боже мой, отчего Ты Меня покинул? — это было страшно для Христа, и так это обычно и изображают. Но, мне кажется, еще страшнее было Богу слушать это. Быть таким неизменным — это ужасно. Но нет, не в этом еще самое страшное — но в том, чтобы быть таким неизменным и притом быть любовью. Бесконечное, глубокое, неисповедимое страдание. И я, бедный человек, и я немало в этом смысле испытал: не быть в состоянии ничего изменить и любить притом. Я все это испытал, и это помогает мне хоть чуть-чуть, хоть издалека получить представление о страданиях божественной любви». Думаю, что после всего вышесказанного эти строки не нуждаются в комментариях. Всеобщая и необходимая истина покорила не только Киркегарда, но и самого Бога. Для Бога не все возможно, для Бога многое невозможно, невозможно самое главное, самое важное, самое нужное. Положение Бога еще хуже, чем положение Киркегарда или положение Нитше, которому «самое страшное, самое черное, самое ужасное» вползло в душу. С таким «опытом» подошел Киркегард к рассказу Библии о грехопадении. Вперед можно сказать: для человека, как и для Бога, есть один выход, одно спасение: плоды с дерева познания добра и зла, которые после Сократа стали принципом философии для всех будущих времен и почти на наших глазах превратились в спинозовские блаженства. Обиженная этика получит полное удовлетворение — человек ей откроет все свои тайны. Может быть, и Гегель, которого Киркегард обижал еще больше, чем этику, забудет все жестокие слова, которые направлял по его адресу неистовый творец Entweder — Oder. И уже не олимпийские боги будут смеяться над Гегелем, а Гегель над богами.

## XIV

Богу приходится идти в науку и искать поддержки у Сократа, истина которого стала принципом философии для всех будущих времен! Все *lugere et detestari* самого Бога беспощадно разбиваются о его «неизменность», как у Киркегарда его *lugere et detestari* разбивались о неизменные законы бытия, в которое он погружен был самым своим появлением на свет. И Богу ничего не остается, как с душевным спокойствием сносить удачи и неудачи, и Он через *tertium genus cognitionis* неизбежно приходит к убеждению, что блаженство не есть *<proemimum> virtutis, sed ipsa virtus*. По Сократу, добродетельный человек будет блаженствовать и в фаларийском быке, по Киркегарду, «христианство» тоже не дает откровений об новой истине, а приносит лишь назидание, о котором, как и о назидании, принесенном Сократом, приходится сказать, что на человеческую оценку оно хуже всякой беды, какая только может с нами приключиться. Лютер говорил о Боге, что он есть всемогущий Бог, творящий все из ничего. Для Киркегарда — воля Бога так же парализована его неизменностью, как и воля человека необходимостью, — и даже в еще большей мере. Пред лицом своего изнемогающего на кресте возлюбленного сына он испытывает тот же ужас от своей беспомощности, какой испытывает и сам Киркегард пред лицом замученной им Регины Ольсен: чувствует, что нужно бежать, нужно двигаться, нужно что-то делать, и в то же время сознает, что он весь во власти «категорий своего мышления» и не может пошевелить ни одним членом. Лютер, мы знаем, тоже говорил о *servo arbitrio*. Но его поработанная воля относилась к человеку. У Киркегарда, как у Сократа и Спинозы, *de servo arbitrio* распространяется и на самого Бога. У него был момент, когда он решился броситься за спасением к Абсурду. В силу Абсурда, говорит он нам, Бог может решиться на *Suspension des Ethischen* и возратить Аврааму Исаака, Бог может воскресить убитого и т. д., т. е. прорваться через свою неизменность. Но даже и тогда, когда он так вдохновенно возвещал о том, что для Бога нет ничего невозможного, он не мог отвязаться от мысли, что «в мире духа» все же есть, должен быть какой-то свой порядок — не тот, который мы наблюдаем здесь, на земле, — но все же строгий, точный и определенный, извеч-

ный порядок: там солнце не всходит равно над грешниками и над праведниками, там сыт только тот, кто работает и т. д. Соответственно этому и вера Авраама, несмотря на все, что Киркегард говорил, вовсе не была отменой «этического». Наоборот — вера Авраама, в последнем счете, оказалась только исполнением требований этического. Иначе говоря: в Аврааме Киркегард усматривал, вопреки всему что он говорил, не свободное бесстрашие человека, за которым стоит всемогущий Бог, — Авраам был для него, выражаясь его языком, только «рыцарем резиныции», как и Бог, оставивший своего сына, был тоже только рыцарем резиныции. В вере Авраама он видит не дар Бога, а его собственную заслугу. Человек обязан верить, несчетное количество раз повторяет он, и тот, кто эту обязанность выполняет, тот «работает» и своей работой приобретает право на блага, уготовленные праведникам в царстве духа, где солнце светит только «праведникам». Праведность же, как и вера, состоит в том, чтобы жить в тех же категориях, в каких мы мыслим. Бог должен быть неизменным — и он жертвует своим сыном. Авраам должен повиноваться Богу — и он заносит нож над Исааком. Жизнь духа начинается за чертой «ты должен», от которого Бог так же мало свободен, как и человек. Откуда взял эту истину Киркегард? В Библии Бог вовсе и не представляется неизменным, и в Библии «отец веры» не всегда повинуется Богу. Когда Бог, разгневавшись на людей, решил послать на землю потоп, праведник Ной точно не спорил с ним и послушно заполз в свой ковчег, довольный тем, что ему удалось спасти жизнь себе и своим близким. Но Авраам препирался с Богом по поводу Содома и Гоморры, и Бог, забыв про свою неизменность, уступил своему «рабу». Очевидно, что библейская «вера» ничего общего с повиновением не имеет и что всякое «ты должен» лежит в областях, куда лучи веры не доходят. Сам Киркегард в *Krankheit zum Tode* пишет по поводу загадочных слов ап. Павла: «Все, что не от веры, есть грех» (Рим. 14, 23): «Это принадлежит к решительнейшим определениям христианства, что противоположностью греху является не добродетель, а вера» (стр. 80)\*. И это он повторяет в той же книге несколько раз. А в *Begriff der Angst* (стр. 106) он говорит: «противоположностью свободы является вина». Но если это так, если противоположностью греху

и вине является вера и свобода, то не свидетельствуют ли все размышления Киркегарда о царствующих в области духа порядках и законах лишь о том, что у человека нет ни веры, ни свободы, а только вина и бессильная добродетель. И что Киркегард почерпал свое христианское назидание не у Абсурда, который он так прославлял, и не в Св. Писании, которое считал откровением истины, а в том «знании», которое нам принес мудрейший из людей, решившийся вкусить от плодов запретного дерева. В *Begriff der Angst* Киркегард уверенно заявляет по поводу первого человека (5, 36): «невинность есть неведение. В невинности человек определяется не духовно, а душевно, в непосредственном единении с его природностью. Дух в человеке еще дремлет. Такое понимание находится в полном согласии с Библией, которая отрицает за человеком в состоянии невинности знание разницы между добром и злом». Библия действительно отрицает за человеком в состоянии невинности знание различия между добром и злом. Но это было не слабостью, не недостатком, а силой и великим преимуществом его. Человек, каким он вышел из рук Творца, не знал и стыда, и в этом тоже было его великое преимущество. Знание добра и зла, как и чувство стыда, пришло лишь после того, как он отведал плодов запретного дерева. Это для нашего разума непостижимо, как непостижимо, что от плодов с дерева познания могла прийти смерть. И мы «жадно стремимся», опираясь на непогрешимость своего разума, утверждать, что в человеке, не знающем различий между добром и злом, дух еще дремлет. Но в Библии этого нет. В Библии сказано противоположное — что все беды человеческие произошли от знания. В этом и смысл приводимых Киркегардом слов апостола Павла — все, что не от веры, есть грех. Знание, по Библии, по самому существу своему исключаящее веру, и есть грех *κατ'ἔξοχὴν* (по существу), или первородный грех. В противоположность Киркегарду нужно сказать, что именно плоды с дерева познания усыпили человеческий дух. Оттого только Бог и запретил Адаму есть их. Слова, обращенные Богом к Адаму: «а от дерева познания добра и зла не ешь от него; потому что в день, в который вкусишь от него, умрешь», — совершенно не ладятся с нашими представлениями ни о познании, ни о добре и зле, но смысл их со-

вершенно ясен и не допускает никакого толкования. В них, и только в них, скажу еще раз, один раз на всю историю человечества прозвучало то, что заслуживает названия критики чистого разума. Бог определенно сказал первому человеку: не доверяй плодам с дерева познания, они несут с собой величайшую опасность. Но Адам, как впоследствии Гегель, противопоставил «недоверие недоверию». И, когда змей стал убеждать его, что плоды эти есть можно, что, вкусивши от них, люди станут, как боги, первый человек и его жена поддались искушению. Так рассказывается в книге Бытия. Так понимает библейское повествование ап. Павел, так понимал его и Лютер. Ап. Павел говорит, что, когда Авраам пошел в обетованную землю, он пошел, сам не зная куда идет. Это значит, что в обетованную землю может прийти лишь тот, кому уже можно не считаться со знанием, кто от знания и его истин свободен: куда он придет, там будет обетованная земля. Змей сказал первому человеку: будете, как боги, знающие добро и зло. Но Бог не знает добра и зла. Бог ничего не «знает», Бог все творит. И Адам до грехопадения был причастен божественному всемогуществу и только после падения попал под власть знания — и в тот момент утратил драгоценнейший дар Бога, свободу. Ибо свобода не в возможности выбора между добром и злом, как мы обречены теперь думать. Свобода есть сила и власть не допускать зло в мир. Бог, свободнейшее существо, не выбирает между добром и злом. И созданный им человек тоже не выбирал, ибо выбирать не из чего было: в раю не было зла. И только когда по внушению враждебной и непонятной нам силы первый человек протянул руку к запретному дереву, дух его обессилел, и он превратился в то слабое, немощное, подвластное чуждым ему началам существо, каким он нам сейчас представляется. Таков смысл «грехопадения» по Библии. Нам это представляется столь фантастическим, что даже люди, считавшие Библию боговдохновенной книгой, всегда старались так или иначе перетолковать сказание книги Бытия. И Киркегард, как видим, не составляет исключения. По его мнению, от грехопадения человек пробудился к знанию добра и зла. Но если бы было так, то какое же это было бы грехопадение? Тогда надо было бы признать, что не змей обманывал человека, а Бог, как признавал Гегель.

Киркегард на это не решается открыто пойти, но фактически его толкование грехопадения сводится именно к этому. Он заявляет: «скажу прямо, что я не могу связать со змеем никакой определенной мысли. Помимо всего, змей приводит к той трудности, что искушение приходит извне» (*Begriff der Angst*, 42). Бесспорно, что, согласно Библии, искушение пришло извне. И тоже бесспорно, что нашему разуму, и еще в большей степени нашей морали, такое допущение представляется чудовищным. Но ведь сам Киркегард взывал к Абсурду, и он же вдохновенно говорит о *Suspension des Ethischen*. Отчего же перед лицом наиболее загадочного из всего того, о чем нам повествует Библия, Киркегард вновь возвращается и к разуму, и к морали? Откуда пришло к нему это «искушение»? Изнутри или извне? И не есть ли это что-то большее и неизмеримо более страшное, чем искушение? Киркегард не может связать со змеем никакой определенной мысли. Но ведь он же сам говорил нам о тех ужасах, которые испытывает человек, когда чувствует, что ему нужно бежать со всей возможной быстротой, но что какая-то сила парализовала его и он не может пошевелить ни одним членом. И не только он, сам Бог находится во власти той же силы, заморозившей его и парализовавшей его волю. Что это за сила? Не есть ли библейский змей только символ, только образное выражение того, что определило собой судьбу Киркегарда, что продолжает решать судьбы всех людей? И что, стало быть, забыть о змее, под тем предлогом, что его нельзя вместить в наше «мышление», значит отречься от того, что открывает человеку библейское сказание о грехопадении, и подменить откровение вынесенными из собственного «опыта» теориями? Такого вопроса Киркегард себе не ставит. Он хочет непременно «понять», «объяснить» грехопадение — хотя постоянно повторяет, что оно необъяснимо, не допускает объяснения. Соответственно этому он во что бы то ни стало стремится усмотреть и найти какой-то изъян уже в самом состоянии невинности. «В состоянии невинности,— пишет он (*Begriff der Angst*, 36),— есть мир и покой, но в то же время есть еще что-то — правда, не тревога и не борьба: ведь бороться не из-за чего. Что же это такое? — Ничто! Какое же действие оказывает это ничто? Оно порождает страх. В этом глубокая тайна невин-



ности, что она в то же время есть страх... Понятие страха никогда не занимало психологии, поэтому я должен обратить внимание, что страх нужно точно отличать от боязни и т. п. состояний: эти последние относятся к чему-то определенному, в то время как страх есть действительность свободы как возможности пред и до всякой возможности»\*. Опять приходится спросить — откуда взял все это Киркегард, кто открыл ему тайну невинности? В Библии об этом ни слова нет. По Библии, страх и стыд пришли после грехопадения, и пришли не от неведения, а от знания. Так что страх является не действительностью свободы, а выражением потери свободы. Больше того, по Библии, страх, пришедший после грехопадения, определенно связывается с нависшей над человеком угрозой всяких бед: в поте лица своего будешь есть хлеб, в муках будешь рожать, болезни, лишения, смерть — все, что выпало на долю многострадального Иова, не менее многострадального Киркегарда и даже самого Авраама — хотя только в потенции, ибо и Аврааму предстояло потерять то, что ему было всего дороже. Но Киркегард чувствовал, что если признать, что страх пришел после грехопадения и что страх есть не выражение действительности свободы, а выражение потери свободы, то ему придется пойти на то, что ему представлялось совершенно нестерпимым: придется рассказать во всеуслышанье о своей «тайне» и, пренебрегши судом «этического», назвать ее конкретным именем или хотя бы признаться в самых общих словах, что он порвал с Региной Ольсен не в силу «неизменности» своей природы, а в силу сковавшей его «необходимости». На это он не мог решиться. Если бы у Киркегарда был сын, который ему был так же дорог, как Аврааму Исаак, у него бы хватило мужества принести его в жертву. Но опозорить себя пред «этическим» — на это он не согласился бы даже по требованию самого Творца. Думаю, что можно то же сказать о Нитше. Он принял все пытки, на которые его обрекла жизнь, но и на пытке он продолжал твердить, что необходимость не оскорбляет его, что он не только принимает, но любит необходимость. Совсем как у Киркегарда, онтологическая категория необходимости «преображается» у него в этическую категорию «неизменности», из которой не дано уйти уже не только человеку, но и Богу. И в этом,

очевидно, и состоит действие плодов от дерева познания добра и зла, и в этом смысл «падения человека». В пустом призраке, в бессодержательном Ничто он вдруг начинает видеть всемогущую необходимость. Оттого все, что делает падший человек для своего спасения, ведет его к гибели. Он хочет уйти от «необходимости» и превращает ее в неизменность, от которой уже уйти некуда. С необходимостью он не может бороться — но он может ее проклинать, ненавидеть. Пред неизменностью он принужден преклониться: она ведет его в царство духа, она дает ему *oculum mentis*, она перед *tertium genus cognitionis* порождает в нем *amor erga rem aeternam et infinitam, amor Dei intellectualis*. Киркегард начал с того, что в невинности и неведении усмотрел страх перед Ничто. Чтобы понять и объяснить его, он вспоминает о жути, которую испытывают дети, когда слышат страшные сказки. И затем от страха пред ничто и от детской жути он незаметно переходит к действительным ужасам жизни, которых было полно его существование. Мы помним, сколько Киркегард рассказывал нам о пережитых им ужасах. Казалось бы, что он должен был все силы свои направить к тому, чтобы вырвать из жизни то начало, которое эти ужасы приносит с собой. Но он делает прямо противоположное. Он стремится оправдать, узаконить, увековечить это начало. Страх перед Ничто, из которого вытекли все ужасы бытия, он открывает у человека в состоянии невинности. Не нужно много пронизательности, чтобы в этом Ничто усмотреть не обыкновенное, бессильное и беспомощное ничто, не способное ничем задеть даже самые слабые человеческие интересы, а ту властную, даже всемогущую необходимость, перед которой с древнейших времен склонялась безвольно человеческая мысль. Но, если это так, если Ничто присуща такая огромная, хотя и отрицательная, уничтожающая сила, что же заставило Киркегарда утверждать, что он не понимает роли змея в сказании о грехопадении. Ведь змей и был этим страшным Ничто, этим *bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*, выражаясь языком Лютера. И Киркегард ли этого не знал! Ведь страх перед Ничто стал между ним и Региной Ольсен, между Богом и Его возлюбленным Сыном! Но тут только и раскрывается смысл апостольских слов: все, что не от веры, есть грех. Знание Киркегарда не освободи-

ждало, а связывало его, как связывает оно нас всех. Ничто не есть ничто, оно есть что-то, и убить его, лишить его его ничтожащей силы никому не дано. А раз так, неведение первого человека не могло продолжаться вечно. Должен был наступить момент, когда у него «раскрылись» глаза, когда он «узнал», и этот момент, вопреки тому, что сказано в Библии, не был падением, а был рождением духа в человеке, рождением духа в самом Боге. Библейское откровение, как и языческая мудрость приводят к одному результату: нет такой силы, которая вырвала бы людей из власти великой необходимости и всемогущего Ничто, со всеми ужасами, которые они с собой приносят. Все это нужно принять, со всем этим нужно жить: на этом сходятся и религия и философия, это принимает и обыкновенный здравый смысл. Единственно, что могут к этому прибавить от себя религия и философия, — есть назидание. На человеческую оценку, это назидание хуже самой страшной беды, какая может только приключиться с человеком. Но выбирать тут не приходится. Выбор сделан и за человека и за Бога. И человек и Бог *ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit* (действует лишь по законам своей природы и ничем не принуждаем)\*. Закон природы человека — необходимость. Закон природы Бога — неизменность, т. е. та же необходимость, только переименованная в этическую категорию. Киркегард ведь и в своих отношениях к Регине усмотрел ту неизменность, которая обрекла Бога на роль немощного созерцателя крестных мук Своего возлюбленного Сына.

## XV

Киркегард утверждал, что пред лицом Авраама, заносщего нож над Исааком, мы испытываем *horror religiosus*. Это не совсем так. *Horror*, и та крайняя степень *horror'a*, которая заслуживает эпитета *religiosus*, мы испытываем, когда видим, что на человека надвигается отвратительное чудовище, Необходимость — она же Ничто, — и он, точно замороженный какой-то сверхъестественной силой, не только не может пошевелить ни одним членом, не только не разрешает себе, как это бывает в сонном видении, хотя бы бессмысленным криком выразить свое отчаяние и свой протест, но напрягает все свои душевные способности, чтобы узаконить, оправдать и «понять», т. е.

превратить в вечную истину то, что в опыте ему дано только как факт. Киркегард неустанно повторяет (*Begriff der Angst*, V, 44), что «возможность свободы состоит не в том, чтобы мочь выбирать между добром и злом». Такое недомыслие столь же мало соответствует Св. Писанию, как и мышлению. Возможность в том, что человек — может, что «грехопадение происходит в бессилии», что «страх есть обморок свободы». Но преодолеть свое бессилие, очнуться от обморока, побороть страх и осуществить то «может», которое сулит человеку свобода, безмерно труднее, чем выбирать между добром и злом. Киркегард начал с того, что Бог может возратить Аврааму Исаака, Иову его детей и богатства, может соединить бедного юношу с царевной, а кончил тем, что отнял сам у Бога возлюбленного Сына, т. е. свел свободу Бога к возможности выбирать между добром и злом: непосредственно данное все должны принимать — и люди и Бог. Эта «истина», не существовавшая для неведения первого человека, после того, как Адам вкусил от плодов дерева познания, стала принципом мышления для всех последующих времен. Только через эту истину человек может войти в «царство духа». Таким образом, «царство духа» Киркегарда значит: непосредственные данные сознания непреоборимы, бежать от них некуда, спасение человека в *eritis sicut dei, scientes bonum et malum*. В последние годы своей жизни Киркегард приходил в ярость, когда слышал, что какой-нибудь пастор утешал мать, потерявшую ребенка, напоминая ей о том, как Бог искушал Авраама или Иова. Христианство несет не утешение, а назидание, которое, как и назидание Сократа, хуже всякой беды, какая может приключиться с человеком. Киркегард, как можно без труда заключить из его «непрямых» признаний, пытался даже в душе молодой Регины Ольсен разбудить отчаяние и ужас пред жизнью. Ему, правда, не удалось «поднять» ее до себя. При всей своей пронизательности, он даже, по-видимому, и не догадывался, что он делал с молодой женской душой: от этого испытания судьба его охранила или он сам себя оберек. Когда он рассказывал, что его возлюбленной было 17 лет, а ему — семьсот, ему казалось, что ценой невинного на вид преувеличения он покупал себе оправдание пред «этическим». Но это было не преувеличение, а неправда, и не невинная,

совсем не невинная неправда. Ему было не семьсот, а семьдесят лет: семидесятилетний старик посватался за молодую девушку и, убедившись, что молодость не вернется, что сам Бог не может вернуть молодость старику, в отчаянии бросается к дереву познания добра и зла и всеми силами стремится принудить Регину Ольсен следовать за собой. Необходимость на наших глазах превращается в неизменность. Даже Бог, замороженный страхом пред изначальным Ничто, которое становится между Ним и его Сыном, как оно стало между Киркегардом и Региной Ольсен, теряет свое всемогущество и становится таким же беспомощным и бессильным, как сотворенный им человек. Это и значит: когда знание убило в нас свободу, нашей душой овладел грех. Мы не только не смеем вернуться к неведению, мы в неведении видим сон духа. Киркегард призывает к Абсурду, но тщетно: он может только призывать к Абсурду, но осуществить его не может. Он непрерывно говорит об экзистенциальной философии, он высмеивает спекуляцию и спекулянтов с их «объективными» истинами, но, как Сократ, в своем первом и втором воплощении, он стремится и сам жить, и других принудить жить в тех же категориях, в которых он мыслит. Он постоянно ссылается на Св. Писание, но в глубине своей души он твердо убежден, он «знает», что «Бог не хотел открывать израильтянам атрибутов Своей абсолютной сущности... оттого Он действовал на них не доводами, но звоном трубы: громом и молниями»\*. И не один Киркегард, мы все убеждены, что в истине ведут только «доводы», и небесные громы считаем пустым шумом. Предательское «будете, как боги» очаровало нас, и нами овладело то страшное *enchantement et assoupissement surnaturel*\*, о котором говорит Паскаль, и чем добросовестнее мы подчиняем свою жизнь своей мысли, тем глубже и непробуднее становится наш сон. Сократовское знание о незнании, Спинозовский третий род познания, кантовский разум, жадно стремящийся ко всеобщим и необходимым суждениям, никогда не выведут человека из сонного оцепенения и не вернут ему утерянной свободы, т. е. свободы неведения, свободы от ведения. Мы «принимаем», что позорят наших дочерей, убивают сыновей, разрушают родину, что *Deum nullum scopum vel finem habere*\*, что метафизике, которой до этого нет никакого дела, еще пред-

стоит решить, есть ли Бог, бессмертна ли наша душа, свободна ли наша воля, а мы, которым это важнее всего на свете, принуждены, подавивши в себе все *lugere et detestari*, *aequo animo*, подчиниться вперед всякому решению, какое бы метафизика ни вынесла, и еще видеть в своей покорности добродетель, а в добродетели высшее блаженство. Философия, начинающая с необходимых истин, не может не кончаться возвышенным назиданием. И религия, которая в угоду философии усматривает в неведении первого человека сон духа, тоже приводит к назиданию, и не менее возвышенному. Сократ и Спиноза говорили о фаларийском быке, Киркегард о блаженстве, которое страшнее всех ужасов, когда-либо выпадавших на долю человека. И другого выхода нет. Пока мы не вырвемся из власти сократовского знания, пока мы не вернемся к свободе неведения, мы будем пленниками того страшного наваждения, которое превращает человека из *res cogitans* в *asinus turpissimus*. Но может ли человек своими силами вырваться из заколдованного круга, в который его загнала Необходимость? Ужас падения, ужас первородного греха, говорили нам Нитше и Лютер, именно в том, что падший человек ищет своего спасения там, где его ждет гибель. Необходимость не оскорбляет павшего человека. Он ее любит, он ей поклоняется и в своем поклонении видит свое величие, свою добродетель — как нам признался сам Нитше, обличавший *décadence* Сократа. И Спиноза, в исполнение завета мудрейшего из людей, слагает вдохновенные гимны необходимости; и его не оскорбляет, его даже радуется его способность «сносить равнодушно» все, что ни пошлет ему судьба. Он несет людям, как драгоценнейшее «учение», заповедь *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* и равнодушие к «вещам, которые не находятся в нашей власти» (позорят дочерей, убивают сыновей и т. д.). Киркегард же отдает самого Бога во власть Необходимости, которую он, чтобы загладить нанесенные им обиды этическому, возводит в сан Неизменности. «Этическое», т. е. плоды с дерева познания добра и зла, от которых Аристотель пытался отмахнуться своим минимумом житейских благ, разрушило все и подвело человека к бездне извечного Ничто.

Отсюда только и можно понять ту «жестокость», которую открыто проповедовали Киркегард и Нитше и кото-

рая незримо присутствовала в учении Сократа и Спинозы под их «блаженствами». В этой «жестокости» раскрывается истинный смысл, таившийся под словами «будете, как боги». Под видимым спокойствием Сократа и Спинозы мы различаем тот же ужас подавленных *lugere et detestari*, который слышится в неистовых речах Нитше и Киркегарда: падшему человеку не дано своими «делами» вернуть свою первоначальную свободу. Знание и добродетель парализовали нашу волю и привели нас к тому оцепенению духа, которое в бессилии и покорности видит свое совершенство. Но если нам не дано «своими делами» прорваться к истинному бытию, то, может быть, то, что «с нами делается» помимо нас, почти против нас, вынесет нас за пределы того замороженного царства, в котором мы осуждены влачить свое существование. В жизни человека, кроме знания и добродетели, есть еще «ужасы», о которых столько говорили Нитше и Киркегард и которыми у Сократа и Спинозы напитаны их «docet», их назидания. Сколько бы знание ни внушало нам, что Необходимость всесильна, сколько бы мудрость ни уверяла нас, что добродетельный человек найдет блаженство и в фаларийском быке, погасить в человеке его *lugere et detestari* никогда не удастся. Из этих *lugere et detestari*, из этих ужасов бытия и выковывается страшный «Божий молот» пророков и Лютера. Но молот этот направлен не против живого человека, как казалось Нитше и Киркегарду, шедшим по проложенным Сократом и Спинозой путям. «*Qua homo superbit et somniat, se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humilietur, ut sic bestia ista, opinio justitiae occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere*». (Так как человека обуяла гордыня и он воображает, что он мудр, что он свят, что он праведен, то необходимо, чтобы закон его смирил, чтобы таким образом этот дикий зверь, уверенность в своей праведности, был убит в нем, ибо пока он не убит, человек не может жить.)\* Переводя на современный язык: человек должен пробудиться от своего векового оцепенения и решиться мыслить в тех категориях, в которых он живет. Знание превратило действительное в необходимое и приучило нас все «принимать», что бы судьба нам ни посылала. Это и есть обморок, бессилие, паралич — иной раз кажется, даже смерть свободы: человек, выражаясь языком Спинозы, из *res so-*

gitans превращается в *asinus turpissimus*. Разве живой, свободный человек может «принять», разве он может присутствовать при том, как позорят его дочерей, убивают сыновей, разрушают родину? Не только люди, камни, говорил нам Киркегард, рыдали бы, если бы они знали, какими ужасами была полна его душа, а люди, слушая его, смеялись. Если только забытое нами слово «грех» имеет какой-нибудь смысл, то самый страшный, непростительный, смертельный грех в этом «принятии» и еще в большей мере в тех назиданиях, в тех *aequo animo*, которые нам приносит «истинная философия» и которыми, в свой черед, она держится. Здесь нужно искать того «дикого зверя, не убив которого человек не может жить». Зачарованные лживым «будете, как боги, знающие добро и зло», ставшим после Сократа принципом мышления для всех будущих времен, даже Киркегард и Нитше все свои силы устремили к тому, чтобы убедить человека отречься от *res quae in sua potestate non sunt* и внушить ему убеждение, что *beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*. И никакими «доводами» не рассеять уверенность человека во всевластии необходимости. Но под ударами *malleus Dei* пренебреженные *lugere et detestari* претворяются в новую силу, которая пробудит нас от векового оцепенения и даст нам смелость вступить в борьбу со страшным чудовищем. Ужасы, которыми держалась необходимость, обратятся против нее самой. И в этой последней борьбе, борьбе на жизнь и на смерть, быть может, человеку удастся, наконец, вернуть себе истинную свободу, свободу неведения, свободу от ведения, которая была утрачена первым человеком.



# Третья часть

# О СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

(Concupiscentia irresistibilis)  
(Непобедимое стремление)

Si vis tibi omnia subjicere, te subijce  
ratione.

(Если ты хочешь все подчинить  
себе, подчинись разуму.)

*Seneca\**

Haec omnia tibi dabo, si cadens ado-  
raveris me.

(Все это дам тебе, если, падши,  
поклонишься мне)...

Vade, Satan: scriptum est enim Do-  
minum tuum adorabis et illi soli servies.

(Отойди от меня, Сатана: ибо на-  
писано: Господу Богу твоему покло-  
няйся и Ему одному служи.)

Mat. IV, 9—10



Одна из последних работ Э. Жильсона, знаменитого историка средневековой философии, называется *L'esprit de la philosophie médiévale*\*. Но задача его значительно шире, чем может показаться по заглавию. На этот раз Жильсон выступает пред нами не только как историк философии, но как философ. Пользуясь огромным, накопленным за многие годы плодотворного труда историко-философским материалом и с мастерством, свойственным немногим избранным, он ставит и разрешает один из основных и труднейших философских вопросов, не только о том, была ли иудейско-христианская философия, но — и это в особенности важно — каким образом иудейско-христианская философия оказалась возможной и что нового она дала человеческой мысли. На первый взгляд, иудейско-христианская философия кажется выражением, заключающим в себе внутреннее противоречие. В особенности в том значении, какое ей придает Жильсон. По Жильсону, иудейско-христианская философия есть философия, источником которой является библейское откровение. И он же вместе с тем считает, что всякая философия, заслуживающая названия философии, есть философия рациональная, опирающаяся на самоочевидности и потому, по крайней мере в идее своей, приводящая к доказанным, непререкаемым и бесспорным истинам. Все же истины откровения, как он не раз усиленно и как будто даже радостно подчеркивает, доказательствами пренебрегают. «*La pensée grecque, — пишет он, — n'a pas atteint cette essentielle vérité que livre d'un seul coup et sans l'ombre de preuve* (подчеркнуто мною) *la parole de la Bible: Audi Israël, Dominus, noster Dominus unus est*» (I, 49)\*. И еще раз: «*Ici encore pas un mot de métaphysique, mais Dieu a parlé, la cause est entendue. Et c'est l'Exode qui pose le principe auquel la philosophie chrétienne tout entière sera désormais suspendue*» (I, 54)\*. И в третий раз: «*Rien de plus connu que le premier verset de la Bible: Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Ici encore pas trace de philosophie. Dieu ne justifie pas plus par voie métaphysique l'affirmation de ce qu'il*

fait que la définition de ce qu'il est» (I, 71)\*. И так во всем Св. Писании: Бог не оправдывается, не доказывает, не аргументирует, т. е. проводит Свои истины совсем не теми путями, какими их проводит метафизика. И тем не менее, провозглашаемые Им истины оказываются по своей убедительности ничем не отличающимися от истин, добываемых нашим естественным разумом, — и прежде всего самоочевидными. Жильсон повторяет это с такой же настойчивостью, с какой он проводит свою мысль о том, что истины Библии нисколько о своей доказательности не заботятся.

«Le premier de tous les commandements est celui-ci: écoute, Israël», — цитирует он Мар. XII, 29 и тут сейчас же прибавляет: Or, ce credo in unum Deum des chrétiens, article premier de leur foi, est apparu du même coup comme une évidence rationnelle irréfragable» (I, 50)\*. И еще тоже: «En livrant dans cette formule si simple (au commencement Dieu créa le ciel et la terre) le secret de son action créatrice, il semble que Dieu donne aux hommes un de ces mots d'énigme longtemps cherchés, dont on est sûr d'avance qu'ils existent, qu'on ne les retrouvera jamais à moins qu'on nous les donne, et dont l'évidence s'impose pourtant avec une force invincible aussitôt qu'on nous les a donnés» (I, 71)\*. Он ссылается на Лессинга: «Sans doute, disait profondément Lessing, lorsqu'elles furent révélées, les vérités religieuses n'étaient pas rationnelles, mais elles furent révélées afin de le devenir»\*. Правда, ему приходится — и это очень знаменательно — ограничить Лессинга: «Non pas toutes, peut-être, — так заканчивает он первую главу своего первого тома, — mais du moins certaines, et c'est là le sens de la question dont les leçons qui vont suivre tenteront de trouver la réponse»\*. Можно было бы представить еще много цитат в таком роде из книги Жильсона, но вряд ли в этом есть надобность. Мне представляется, что и приведенных достаточно, чтобы понять, в каком направлении стремится Жильсон заставить работать нашу мысль. Откровенная истина ни на что не опирается, ничего не доказывает, ни перед кем не оправдывается, и все-таки в нашем разуме она превращается в истину оправданную, доказанную, самоочевидную. Метафизика стремится овладеть и овладевает откровенной истиной: эта идея, проходящая красной нитью через оба тома великолепного исследования Жильсона, дает ему возможность установить связь и зависимость между средневековой философией, с одной стороны, и античной и новой — с другой.

Философия оказывается, как у Гегеля, единой на всем продолжении ее тысячелетнего существования: греки искали того же, чего искали схоластики; отец новой философии Декарт и все, кто шел за Декартом, никогда не могли и не хотели освободиться от влияния средневековья. Жильсон приводит суждение Климента Александрийского, что для ранней христианской мысли было уже два ветхих завета — библейский и греческая философия\* (можно было бы еще указать на то место из «Стромат» Климента, где он говорит, что, если бы можно было отделить познание Бога от вечного спасения и ему нужно было бы выбрать между τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ (познанием Бога) и τὴν σωτηρίον τὴν αἰώνιον (вечным спасением), он бы выбрал γνῶσις τοῦ θεοῦ\*). Он уже указывает, что средневековые мыслители считали дельфийское «познай самого себя» «упавшим с неба». Поэтому он считает ошибкой думать, вслед за Hamelin, что Декарт мыслил так, как если бы между ним и греками в области философии не было бы ничего сделано\*. Не только Декарт, но и все великие представители новой и новейшей философии находились в тесной связи со схоластиками: Лейбниц, Спиноза, Кант и все немецкие идеалисты шли по руслу, проложенному схоластической мыслью. И для них, конечно, греческая философия была вторым ветхим заветом. Но без схоластики, которая умела соединить Библию и открытые Библией истины с истинами самоочевидными, добытыми греками, новая философия никогда не могла бы сделать того, что она сделала. Заглавие основного произведения Декарта: *Méditations sur la métaphysique, où l'existence de Dieu et l'immoralité de l'âme sont démontrées* — и «la parenté de ces preuves de l'existence de Dieu avec celles de Saint Augustin et même celles de Saint Thomas»\* — уже достаточно говорят в подтверждение этого положения. В особенности же важно указать, что вся картезианская система «est suspendue à l'idée d'un Dieu tout-puissant, qui se crée en quelque sorte soi même, crée à plus forte raison les vérités éternelles, y compris celles des mathématiques, crée l'univers ex nihilo»\*. Это действительно чрезвычайно важное указание. Не менее важно и указание Жильсона на заключительные слова лейбницевского «Discours métaphysique», которые он приводит полностью и сопровождает следующим замечанием: «ce ne sont point là les paroles d'un homme qui croit venir après les Grecs comme si rien n'avait existé entre eux et lui»\*. И, наконец, по мнению Жильсона, то же можно было бы и о Канте сказать: «si l'on n'oubliait pas

si souvent de compléter sa Critique de la Raison pure par sa Critique de la Raison pratique. On pourrait même en dire autant de tel de nos contemporains»\*. Так заканчивает он свои вводные замечания о роли средневековой философии в истории развития новейшей философской мысли. В заключительной же главе второго тома он с не меньшей энергией заявляет: «Il ne suffira pas qu'une thèse métaphysique ait oublié son origine religieuse pour qu'elle devienne rationnelle. Il faudra donc expulser de la philosophie en même temps que de son histoire, avec le Dieu de Descartes, celui de Leibniz, de Malebranche, de Spinoza et de Kant, car pas plus que celui de saint Thomas, ils n'existeraient sans celui de la Bible et de l'Évangile»\*.

Причем, Жильсон менее всего склонен затушевывать или даже преуменьшать влияние греческой философии на философию средневековья, как мог бы соблазниться человек менее подготовленный и более озабоченный апологетическими заданиями, чем самой сущностью поставленной им себе философской проблемы. Этим я не хочу сказать, что у самого Жильсона нет определенного взгляда на смысл и значение того, что сделано иудейско-христианской философией, и что, прикрываясь историческими вопросами, он уклоняется от тяжелой ответственности, связанной с необходимостью открыто высказаться по существу дела. Наоборот — повторю еще раз, — он с благородной смелостью подходит к представшим пред ним принципиальным проблемам, и если он пользуется историческим материалом, то лишь постольку, поскольку он рассчитывает, что в истории можно найти данные, которые нам помогут разобраться в трудном, сложном и запутанном положении, создавшемся для европейского человечества перед лицом необходимости сочетать добытые тысячелетней творческой мыслью античного мира истины с «откровениями», внезапно, точно с неба упавшими на него в тот момент, когда из дальних стран была ему принесена Библия. Он не колеблясь заявляет: «En se faisant plus vraiment philosophie, la philosophie devient plus chrétienne»\*. И в этом заветная мысль всего его исследования, мысль, которую он не только не скрывает, но всегда выдвигает на первый план. «La conclusion qui se dégage de cette étude ou plutôt l'axe qui la traverse de bout en bout, c'est que tout se passe comme si la révélation judéo-chrétienne avait été une source religieuse de développement philosophique, le moyen-âge latin étant, dans le passé, le témoin par excellence de ce développement» (II, 205—206)\*. И все

же он остается настолько объективным и вместе с тем настолько уверенным в правильности защищаемого им положения, что с такой же решительностью заявляет: «On peut légitimement se demander s'il y aurait jamais eu une philosophie chrétienne si la philosophie grecque n'avait pas existé» (I, 213)\*. И еще раз: «Si c'est à l'Écriture que nous devons d'avoir une philosophie qui soit chrétienne, c'est à la tradition grecque que le christianisme doit d'avoir une philosophie» (I, 224)\*. В то время как Платон и Аристотель ушли в прошлое истории, «le platonisme et l'aristotélisme allaient continuer de vivre d'une vie nouvelle en collaborant à une œuvre pour laquelle ils ne se savaient pas désignés. C'est grâce à eux que le moyen âge a pu avoir une philosophie. Ils lui ont enseigné l'idée-perfectum opus rationis, — ils lui ont signalé, avec les maîtres problèmes, les principes rationnels qui commandent leur solution et les techniques même par lesquelles on les justifie. La dette du moyen-âge à l'égard de la Grèce est immense...» (II, 224)\*.

Вот в кратких словах основные идеи замечательного исследования Жильсона. Без древней философии, исходившей из самоочевидных истин, добываемых естественным разумом, не было бы средневековой философии, без средневековой философии, принявшей и впитавшей в себя откровения Писания, не было бы новой и новейшей философии. Ясно, что поставленная себе и разрешенная Жильсоном задача выходит далеко за пределы того, что обещает ее сравнительно скромное заглавие. Речь идет не о духе средневековой философии, т. е. не о том, чтобы с более или менее исчерпывающей полнотой очертить и охарактеризовать то, что делали и сделали наиболее выдающиеся и влиятельные мыслители средневековья. Конечно, и такая задача имела бы большой и даже исключительный интерес, и у такого знатока средневековой философии и мастера своего дела, как Жильсон, мы бы могли многому поучиться, если бы он оставался в пределах, ограниченных заглавием. Но в еще большей степени захватывает нас вопрос, который он на самом деле себе поставил. Откровение, он нам сам это сказал, ничего не доказывает, ни на чем не основывается, никогда не оправдывается. Самая же сущность рационализма в том, что он всякое положение свое обосновывает, доказывает, оправдывает. Как же случилось, что в библейском «Исходе» средневековые философы отыскивали метафизику? Может ли еще быть метафизика, которая видит свою сущность не только в том, что она дает нам истины, но главным об-

разом в том, что ее истины неопровержимы и не допускают наряду с собой истин, им противоположных, — может ли быть метафизика там, где всякие доказательства принципиально, раз навсегда, отвергаются? — «Sans ombre, sans trace de preuve»\*, как сам Жильсон от своего имени и от имени средневековой философии нам сказал, пришли к людям все основоположные истины откровения. Больше того, в заключительных строках третьей главы 2-го тома мы читаем: «La métaphysique de l'Exode pénètre au cœur même de l'épistémologie, en ce qu'elle suspend l'intellect et son objet au Dieu dont l'un et l'autre tiennent leur existence. Ce qu'elle apporte ici de nouveau, c'est la notion, inconnue aux anciens, d'une vérité créée, spontanément ordonnée vers l'Être qui en est à la fois la fin et l'origine, car c'est par lui seul qu'elle existe, comme lui seul peut la parfaire et la combler»\*. Что метафизика «Исхода» такова — в этом сомнений быть не может: Бог Св. Писания стоит и над истиной и над добром: когда Декарт это говорил, он только выразил то, о чем твердит нам каждая строка Библии. Но может ли это «новое», принесенное в мир Библией, вместиться в то понятие о метафизике, которое выработал античный мир? И может ли греческая философия помочь средневековому мыслителю приобщиться к *такой* истине? Греческая философия имела своей задачей разыскание самоочевидных и в своей самоочевидности неопровержимых истин. Когда Кант в самом начале своей «Критики чистого разума» (1-го издания) пишет, что «опыт рассказывает нам, что существует, но не говорит, что существующее должно существовать так, а не иначе, и что поэтому он (т. е. опыт) не дает нам истинной всеобщности, и разум, жадно стремящийся к такого рода познанию, скорее раздражается, чем удовлетворяется опытом»\*, он только резюмирует в немногих словах, что новая философия унаследовала от древней. Это то же, о чем говорит Аристотель в «Метафизике» (Met. 981a 26): οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασι, οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τῆν αἰτίαν ὑνωρίζουσι (эмпирическое знание есть знание того, как происходит что-либо в действительности (τὸ ὅτι), и оно не есть еще познание того, почему (τὸ διότι καὶ ἡ αἰτία) то, что происходит, должно было произойти именно так, а иначе произойти не могло<sup>1</sup>). Идея знания у греков бы-

<sup>1</sup> См. Эт. Ник. 1140 <b> 31: ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης — знание есть восприятие всеобщего и необходимого, — оттого (Ibid., 1139 <b> 25) всякому познанию можно обучить и всякое содержание познания может быть передано другим.



ла неразрывно связана с идеей необходимости и принуждения. И то же у Аквината: *De ratione scientiae est quod id quod scitur existimitur impossibile aliter se habere* (*Summa Th. II Qu. I, art. V ad quartum* — разумное знание есть то, благодаря которому известно, что существующее не могло бы быть иным)\*. Можно ли рассчитывать, что метафизику «Исхода», которая ставит истину в зависимость от воли (греки бы сказали — и были бы правы — от произвола) Божьей, удастся подчинить и согласовать с основными принципами греческого мышления? И затем — кто решит, кому дано решить вопрос: нужно ли подчиниться метафизике «Исхода» и принять его эпистемологию или, наоборот, проверить и исправить эпистемологию «Исхода» теми рациональными принципами, которые нам завещала греческая философия? Декарт, мы знаем, целиком принял то новое, что принесла людям Библия: он утверждал, что самоочевидные истины сотворены Богом. Забегая вперед, я тут уже, однако, напомним, что Лейбниц, который имеет такие же права называться христианским философом и притом не менее гениально-философски одаренный, чем Декарт, приходил в ужас от декартовской готовности подчинить истину «произволу», хотя бы и Бога\*. Уже этого достаточно, чтобы убедиться, на какие трудности мы наталкиваемся при попытке навязать библейской философии те принципы, которыми держалась рациональная философия греков и держится рациональная философия нового времени. Кто рассудит между Декартом и Лейбницем? Философия «Исхода» говорит нам, что истина, как и все в мире, сотворена Богом, всегда находится в его власти и что в этом именно ее великая ценность и преимущество пред несотворенными истинами эллинов. Декарт присоединяется к этому, Лейбниц — негодует. Положение совершенно безысходное и как будто бы обрекающее нас на необходимость навсегда отказаться от иудейско-христианской философии. Рассудить между Лейбницем и Декартом некому. Для Лейбница, который всю жизнь свою хлопотал о примирении разума с откровением, было совершенно самоочевидно, что декартовское решение в корне отрицает все права разума, Декарт же, который проницательностью ума нисколько Лейбницу не уступал, не подозревал даже, что он посягает на державные права разума.

Положение осложняется еще тем обстоятельством, что средневековая философия, стремившаяся по выработанным в Греции принципам добыть в Св. Писании нуж-

ную ей метафизику, когда ей пришлось коснуться эпистемологического вопроса (я бы предпочел сказать, когда она подошла к метафизике познания), как бы совершенно позабыла о тех местах из книги Бытия, которые имеют к нему непосредственное отношение. Я имею в виду рассказ о грехопадении первого человека и о дереве познания добра и зла. Если мы хотим приобщиться библейской эпистемологии или, точнее, метафизике познания, нам прежде всего нужно вдуматься и, насколько возможно, дать себе отчет в смысле того, что там рассказано.

## II

Задача эта, однако, гораздо труднее, чем может показаться с первого взгляда. Жильсон бесспорно прав: не только средневековые, но и мы, современные люди, унаследовали от греков и основные философские проблемы, и рациональные принципы, из которых нужно исходить при их разрешении, и всю технику нашего мышления. Как добиться того, чтобы, читая Писание, толковать и понимать его не так, как нас приучили это делать великие мастера Греции, а так, как того хотели и требовали от своих читателей те, которые передали нам через книгу книг то, что они называли словом Божиим? Пока Библия еще находилась только в руках «избранного народа», этот вопрос мог не возникать: во всяком случае, допустимо, что, воспринимая слова Писания, люди не всегда были во власти тех разумных принципов и той техники мышления, которые стали как бы нашей второй природой и которые, не давая даже себе в том отчета, мы считаем непреложными условиями постижения истины. Жильсон тоже прав, утверждая, что средневековые мыслители всегда стремились держаться духа и буквы Писания. Но достаточно ли тут одной доброй воли? И может ли человек эллинского воспитания сохранить ту свободу восприятия слов Писания, которая является залогом правильного понимания того, о чем в нем повествуется? Когда Филону Александрийскому выпало на долю представить Библию образованному миру греков, он принужден был прибегнуть к аллегорическому методу толкования: только таким образом он мог рассчитывать убедить своих слушателей\*. Нельзя же было пред лицом просвещенных людей оспаривать те принципы разумного мышления и те великие истины, которые греческая философия в лице ее великих представителей открыла человечеству. Да и сам Филон,

приобщившись эллинской культуре, уж не мог принимать Писания, не проверяя его теми критериями, по которым греки научили его отличать истину от лжи. В результате Библия была «вознесена» на такой философский уровень, что стала вполне отвечать требованиям эллинской образованности. То же сделал и Климент Александрийский, которого Гарнак недаром называл христианским Филоном\*: греческую философию он уравнил с Ветхим Заветом и не только, как мы помним, получил право утверждать, что гнозис неотделим от вечного спасения и что если бы он и был отделим, то, будь ему предоставлен выбор, он отдал бы предпочтение не вечному спасению, а гнозису. Если вспомнить только Филона и Климента Александрийских, то, конечно, вперед должно быть ясно, что сказание о грехопадении первого человека не могло быть принято ни отцами церкви, ни средневековыми философами таким, каким оно представлено в книге Бытия, и что испытующей мысли верующих перед лицом этого повествования пришлось стать пред роковой дилеммой: либо Библия, либо греческое «познание» и держащаяся на этом познании мудрость.

И точно: каково содержание повествования книги Бытия в той его части, которая относится к падению первого человека? Бог насадил среди рая дерево жизни и дерево познания добра и зла. И сказал человеку: от всякого дерева в саду ты можешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; потому что в день, в который ты вкусишь от него, умрешь. В противоположность тому, как обыкновенно Бог возвещал свои истины «*sans aucune trace de peine*», на этот раз наряду с заповедью есть не санкция, как мы склонны думать, чтоб облегчить себе задачу, а мотивировка: в тот день, когда ты отведаешь от плодов дерева познания — смертью умрешь. Устанавливается связь между плодами дерева познания и смертью. Смысл слов Божиих не в том, что человек будет наказан, если ослушается заповеди, а в том, что в познании скрыта смерть. Это станет еще несомненное, если мы восстановим в памяти, при каких условиях произошло грехопадение. Змей, хитрейшее из всех созданных Богом животных, спросил женщину: почему Бог запретил вам есть плоды со всех деревьев рая? И когда женщина ему ответила, что только с одного дерева плоды Бог запретил есть и не касаться их, чтобы не умереть, змей ответил: не умрете, но Бог знает, что в тот день, как вы вкусите от плодов, *aperientur oculi vestri et eritis sicut dei scientes bo-*

num et malum (откроются ваши глаза и будете, как боги, знающие добро и зло). Откроются ваши глаза: так сказал змей. Умрете: так сказал Бог. Метафизика познания книги Бытия теснейшим образом связана с метафизикой бытия. Если Бог сказал правду, то от знания идет смерть, если змей сказал правду — знание равняет человека с богами. Так стал вопрос перед первым человеком, так вопрос стоит и сейчас пред нами. Нечего и говорить, что благочестивые мыслители средневековья ни на минуту не допускали и мысли, что правда была на стороне искусителя-змея. Но гностики думали и открыто говорили иначе: не змей обманул человека, а Бог\*. В наше время Гегель несколько не стесняется утверждать, что змей сказал первому человеку правду и что плоды с дерева познания стали источником философии для всех будущих времен\*. И если мы спросим у нашего разума, на чьей стороне была правда, и если мы вперед согласимся, что наш разум есть последняя инстанция, в которой разрешается спор между змеем и Богом, то двух мнений быть не может: делу змея обеспечено полное торжество. И пока разум остается princeps et iudex omnium (начальник и судья над всеми), другого решения ждать нельзя. Разум есть сам источник знания; может ли он знание осудить? Причем — и этого забывать нельзя — у первого человека знание было. В той же книге Бытия передается, что, когда Бог создал всех животных и всех птиц, Он привел их к человеку, чтобы видеть, как он их назовет — «а как назовет человек всякую душу живую, так и имя ей». Но человек, соблазненный змеем, этим уже не довольствовался: ему недостаточно было оти, он хотел διότι (почему), оти его раздражало, как и Канта; его разум жадно стремился ко всеобщим и необходимым суждениям, он не мог успокоиться, пока ему не удалось истину «откровенную», стоящую и над всеобщностью, и необходимостью, превратить в истину самоочевидную, которая хотя и отнимает у него самого свободу, но зато обеспечивает его от произвола Бога. Некоторые богословы, тоже очевидно добросовестно озабоченные тем, чтобы защитить человека от Божьего произвола, производят греческое слово ἀλήθεια (истина) от ἀ-λανθάνω (приоткрывать)\*. Таким образом, откровение внутренне родилось с истиной. Оно становилось приоткрытием истины, и все опасения, что Бог может злоупотребить своей ничем не ограниченной свободой, отпада-

ли: всеобщая и необходимая истина стояла равной и над Богом, и над человеком. Выходило, конечно, как у Гегеля: змей человека не обманул; но выходило не *explicite*, а *implicite*: теологи избегали гегелевской откровенности.

Положение средневековых философов, поставивших себе задачей превратить полученные ими от Бога «*sans aucune ombre de preuve*» истины в истины доказанные, в истины самоочевидные, как того требовали от них заветы греков, в сущности, ничем не отличалось от положения первого человека, стоявшего перед деревом познания. Книга Жильсона с необыкновенной силой и яркостью изображает нам, с каким огромным, порой почти сверхчеловеческим напряжением средневековые философы пребороли в себе соблазн «познания» и о том, как этот соблазн все больше и больше овладевал их душами. Мысль Ансельма, пишет он, «*fut longtemps obsédée par le désir de trouver une preuve directe de l'existence de Dieu, qui fut fondée sur le seul principe de contradiction*»<sup>1</sup> \*. В другом месте он говорит о том, какое волнение испытывали тот же Ансельм, Августин или Аквинат, вспоминая моменты, когда «*l'opacité de la foi cédait soudainement en eux à la transparence de l'intelligence*» (I, 43). И даже *ingenium subtilissimum* \* Дунса Скота, который с такой несравненной смелостью отстаивал независимость Бога от каких бы то ни было высоких и неизменных принципов, не был в силах выкорчевать из его души непобедимого стремления (*concupiscentia irresistibilis*) заменить веру знанием. Жильсон приводит из его *De rerum prima principia* следующее замечательное признание, которое стоит того, чтобы быть здесь полностью воспроизведенным: «*Seigneur notre Dieu, lorsque Moïse vous demanda comme au Docteur très véridique quel nom il devrait vous donner devant les enfants d'Israël... vous avez répondu: Ego sum qui sum: (я тот, который есть) vous êtes donc l'Être véritable, vous êtes l'Être total. Cela, je le crois, mais c'est cela aussi s'il m'est possible que je voudrais savoir*» \*. Можно было бы привести еще много та-

<sup>1</sup> Чрезвычайно поучительны в этом отношении замечательные исследования покойного Мейерсона. У него человеческий разум тоже изображается «одержимым» желанием все подчинить закону противоречия. Разум знает, что эта задача невыполнимая, и также знает, что стремиться к невозможному — это безумие, но преодолеть себя ему не дано. Это уже даже не *raison déraisonnable* Монтэня, это уже как бы сошедший с ума разум \*.

ких же утверждений из цитированных Жильсоном и не цитированных им схоластических мыслителей: «знание», которым соблазнил змей первого человека, продолжает влечь их к себе с неотразимой силой. «Опыт» их не удовлетворяет, а, как Канта,— раздражает: они хотят знать, т. е. убедиться, что то, что есть, не только есть, но не может быть иным и по необходимости должно быть таким, как оно есть. И ищут гарантии тому не у пророка, который принес им с Синая слово Божие, и даже не в этом слове Божиим: их «пытливость» получит удовлетворение только тогда, когда возвещенное пророком слово Божие получит свое благословение от закона противоречия или от какого-нибудь другого «закона», столь же незыблемого и столь же безвольного, как и закон противоречия. Но ведь того же хотел, точнее, тем же соблазнился и первый человек, когда протянул руку свою к дереву познания. И он хотел не верить, а знать. В вере он увидел умаление, ущерб своему человеческому достоинству и совершенно убедился в этом, когда змей сказал ему, что, вкусивши от плодов запретного дерева, он станет, как боги,— знающим. Повторяю еще раз: средневековые философы, стремясь превратить веру в знание, менее всего подозревали, что они повторяют то, что сделал первый человек. И все-таки нельзя не согласиться с Жильсоном, когда он пишет об отношении схоластиков к вере: «En tant que telle, la foi se suffit, mais elle aspire à se transmuier en intelligence de son propre contenu, elle ne dépend pas de l'évidence de la raison, mais au contraire, c'est elle qui l'engendre». И что «Cet effort de la vérité crue pour se transformer en vérité sue, c'est vraiment la vie de la sagesse chrétienne, et le corps des vérités rationnelles que cet effort nous livre, c'est la philosophie chrétienne elle-même» (I, 35—36)\*.

Надо полагать, что и первый человек, слушая речь искусителя, так думал: и ему казалось, что в его желании знать не было ничего опасного и предосудительного, что в этом было только одно хорошее. Поразительно, что никто почти из значительных средневековых мыслителей (исключение были: Петр Дамиани, напр. \*, и те, которые шли за ним: об этом у нас речь впереди) никогда не хотел и не умел разглядеть первородный грех в том, что человек вкусил от плодов познания: в этом отношении мистики несколько не отличались от философов. Незвестный автор *Theologia deutsch* прямо говорит: Адам мог бы

хоть бы и семь яблок съесть, никакой беды бы не было. Беда была в том, что он ослушался Бога\*. Не так резко, но почти то же писал и бл. Августин: «*Neque enim quidem mali Deus in illo tantae felicitatis loco crearet atque plantaret. Sed oboedientia commendata est in praeecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custoque virtutum quandoquidem ita facta est, ut ei subditam esse sit utilis, perniciosum autem suam, non ejus a quo creata est, facere voluntatem*» (St. Augustin. De Civ. Dei XIV. 12)\*. (Ибо в этом месте такого блаженства Бог не мог бы создать и посадить что-нибудь злое. Но послушание было предписано, добродетель, до известной степени мать и страж всех добродетелей для всякого разумного существа, так как оно так создано, что ему полезно подчиниться и гибельно следовать своей воле, а не своего творца.) И проницательный глаз Дунса Скота не умел или, может, не смел расслышать в библейском повествовании то, что составляет его сущность. «*Primum peccatum hominis... secundum quem dicit Augustinus, fuit immoderatus amor amicitiae uxoris*». (Первородный грех человека был, по Августину, неумеренная любовь к дружбе жены.)\* Сам по себе его поступок, т. е. то, что он ел плоды с дерева познания, не заключал в себе ничего дурного. Жильсон очень тонко и верно характеризует отношение средневековья к библейскому сказанию о грехопадении: «*C'est pourquoi le premier mal moral reçoit dans la philosophie chrétienne un nom spécial, qui s'étend à toutes les fautes engendrées par la première le péché. En usant de ce mot, un chrétien entend toujours signifier que, tel qu'il l'entend, le mal moral introduit par la volonté libre, dans un univers créé, met directement en jeu la relation fondamentale de dépendance qui unit la créature à Dieu: L'interdiction si légère et pour ainsi dire gratuite dont Dieu frappe l'usage parfaitement inutile à l'homme d'un des biens mis à sa disposition<sup>1</sup>, n'était que le signe sensible de cette dépendance radicale de la créature. Accepter l'interdiction, c'était reconnaître cette dépendance; enfreindre l'interdiction, c'était nier cette dépendance et proclamer que ce qui est bon pour la créature, est meilleur que le bien divin lui-même*» (I, 22)\*. Средневековые философы много размышляли, и не только размышляли, но мучились и терзались грехом, но никогда не решались связывать падение человека с плодом от дерева

<sup>1</sup> Подчеркнуто мною.

познания добра и зла. Да и как могли они решиться, когда у всех у них — как, впрочем, и у нас теперь — и на душе, и на языке была всегда одна мысль, одна забота: «Je crois, Seigneur, mais c'est cela aussi s'il est possible que je voudrais savoir»\*. Они твердо знали, что *oboedientia mater custosque est omnium virtutum* (послушание мать и страж всех добродетелей), но не допускали ни на мгновение, что в познании, к которому они так жадно стремились, мог таиться грех, и только дивились, почему первый человек не покорился столь незначительному и легко исполнимому требованию — воздержаться от плодов с одного только из множества деревьев, произраставших в саду Эдема. А ведь о дереве познания им ясно и определенно говорил рассказ Св. Писания, а об *oboedientia* свидетельствовали только истины, дошедшие до них от греков. Греки выше всего ставили повиновение. Известно изречение Сенеки: *Ipse Creator et conditor mundi semel jussit semper patet* (сам создатель и водитель мира однажды приказал, всегда повинуется)\*. *Jubere* всегда был у греков под подозрением: в нем видели зародыш и прообраз ничем не ограниченной свободы, т. е. ненавистного произвола. В *patere* же они видели начало и залог добра, из *patere* выводили знание, полагающее конец необузданности свободы (подробно об этом в I части, «Скованный Парменид»). Достаточно вспомнить спор Калликла с Сократом в платоновском «Горгии», чтобы убедиться, из каких источников бл. Августин, Д. Скот, равно как и вся святоотеческая средневековая философия, почерпнули свою исключительно высокую оценку как *patere*, так и познания, которое этим *patere* держится, и вместе с познанием и противоположность между добром и злом, которое, как мы сейчас слышали от Жильсона, без идеи повиновения не может продержаться ни на одно мгновение. В центральной, в основоположной идее средневековой философии, так безудержно и страстно стремившейся стать иудео-христианской, образовалась трещина. Св. Писание грозно предостерегало против плодов с дерева познания, греческая философия видела в *γνῶσις* (познании) высшую духовную пищу и в умении отличать добро и зло лучшее качество человека. Средневековая философия не могла отречься от эллинского наследия и принуждена была в основоположной философской проблеме, в проблеме метафизики познания, игнорировать Св. Писание.



## III

Но не только библейское сказание о грехопадении предостерегало иудейско-христианскую философию от доверия к «знанию» античного мира. С огромной силой и подъемом восставали против греко-римской «мудрости» пророки и апостолы. Средневековые философы это знали, конечно, превосходно. Жильсон цитирует *in extenso* знаменитое место из первого послания ап. Павла к Коринфянам (<1, > 19—25), где говорится о непримиримости между истиной Откровения и человеческими истинами. Я думаю, что будет кстати напомнить здесь центральные строки: «*Car il est écrit (Is. XXIX, 14): je perdrai la sagesse des sages et je réprouverai la prudence des prudents. Où est le sage? où est le savant? où est la philosophie du siècle? Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse de ce monde? Car puisque le monde n'a pas su par la sagesse connaître Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient par la folie de la prédication... La folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes et la faiblesse de Dieu est plus forte que la force des hommes*»\*. Приводя эти слова и указывая в примечании, что они всегда давали пищу противникам «христианской философии», среди которых Тертуллиан со своим противуположением Афин и Иерусалима (*quid ergo Athenis et Hierosolymis?*) занимает первое место, Жильсон, однако, не считает, что они могли и должны были удерживать средневековую философию в ее стремлении превращать истины Откровения в истины разумного познания. По его мнению, ни пророк Исаия, ни ап. Павел не могут служить опорой для тех, кто оспаривает возможность рациональной иудейско-христианской философии. Их нужно прежде всего понимать в том смысле, что апостол в Евангелии видел только путь к спасению, а не к познанию. А затем «*Au même moment où Saint Paul proclame la banqueroute de la sagesse grecque, il propose de lui en substituer une autre qui est la personne même de Jésus-Christ. Ce qu'il entend faire, c'est éliminer l'apparente sagesse grecque qui n'est en réalité que la folie au nom de l'apparente folie chrétienne qui n'est que la sagesse*»\*. Все это так. Но это не только не является возражением против тертуллиановского противупоставления Афин и Иерусалима, но скорее его истолкованием, ибо апостолы все-таки *proclame la banqueroute de la sagesse grecque*. То, что

для Афин есть мудрость, то для Иерусалима есть безумие: Тертуллиан ничего другого и не говорил. Нельзя даже утверждать, что Тертуллиан отрицал возможность иудейско-христианской философии: он только хотел обеспечить ей свободу и независимость мысли, полагая, что у нее должны быть не эллинские принципы, и не эллинские задачи, и не эллинский источник истины, а свои собственные. И что откровенная истина, если она станет искать оправдания перед нашим разумом посредством тех приемов, которыми греки оправдывали свои истины,— искомого оправдания не добьется, либо, если добьется, то только отрекшись от себя самой: ибо что для Афин — безумие, то для Иерусалима — мудрость, и что для Иерусалима — истина, то ложь для Афин. В этом смысл его знаменитых слов из *De carne Christi*, которые долгое время, да и сейчас известны, хотя в сокращенном и потому ослабленном выражении, *credo quia absurdum*, (верю, потому что бессмысленно), у большой публики. У Тертуллиана мы читаем: «*Crucifixus est Dei filius: non pudet quia pudendum est; et mortuus est Dei filius — prorsus credibile quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile*». (Сын Божий был распят: не стыдно, потому что стыдно; умер сын Божий: еще более вероятно, потому что бессмысленно; и погребенный воскрес: достоверно, потому что невозможно.) \* Здесь то же, что у пророка Исаии и ап. Павла, только более приспособленное к школьной философской терминологии. Но настолько возмущающее «мудрость века», что Лейбниц, приводя эти слова, не находит даже нужным подвергнуть их обсуждению: это только, говорит он, остроумная фраза \*. Причем первое положение, заканчивающееся словами: *non pudet, quia pudendum est*, Лейбниц совсем опускает: рука, видно, не поднялась такие безнравственные слова переписывать. А между тем, если Исаия и Павел правы, то изречение Тертуллиана является как бы вступлением или пролегоменами к органону иудейско-христианской философии, призванной возвестить миру новое и дотоле не известное никому понятие о «сотворенной истине». Прежде всего, нужно навсегда отбросить основные категории эллинского мышления, вырвать из себя с корнем все предпосылки нашего «естественного познания» и нашей «естественной морали». Там, где просвещенный грек приходит со своим

властным *pu*det, стыдно, — мы скажем: именно потому не стыдно. Там, где разум провозглашает «нелепо», мы скажем, что это и заслуживает доверия по преимуществу; и, наконец, там, где он воздвигает свое «невозможно», мы ему противопоставим свое «несомненно». И, когда разум и мораль потребуют к своему суду пророков и апостолов, а вместе с ними и Того, именем Которого они дерзнули бросить вызов греческой философии, — вы думаете, что Тертуллиана вы этим испугаете, как Лейбница?

Мне уже не раз приходилось говорить о Тертуллиане и его безоглядном натиске на древнюю философию<sup>1</sup>. Но здесь, прежде чем перейти к рассмотрению того, к чему привела попытка средневековых мыслителей устроить симбиоз между греческим знанием и откровенной истиной, я хотел бы отметить два момента в истории развития европейской мысли, в надежде, что это поможет нам ориентироваться в занимающем нас вопросе о сущности иудейско-христианской философии.

Историю философии обычно делят на три периода: древний, заканчивающийся Плотинем, средний — заканчивающийся Д. Скотом и Вильгельмом Оккамом, после которых начинается «разложение схоластики», и новый, начинающийся с Декарта и продолжающийся до наших дней, об исходе которого мы можем только гадать. И вот факт поразительный: Плотин знаменует собой не только конец почти тысячелетнего развития эллинского мышления, но и вызов ему. Целлер был прав: Плотин потерял доверие к философскому мышлению: основные принципы и вечные истины его предшественников перестали его удовлетворять, стали ему казаться не освобождающими, а поработавшими дух человеческий\*. И это после того, как он всю жизнь держался их и всех, кого мог, учил им следовать. Его «Эннеады» представляют загадочную смесь двух противоположных течений мысли. Если Целлер был прав, утверждая, что Плотин потерял доверие к мышлению, то не менее прав и тот современный историк, который именно потому так ценил философские заслуги Плотина, что он, как того требовала эллинская традиция, основывал все свои разыскания истины на *δεῖ* (должно) и *ἐξ ἀνάγκης* (по необходимости), т. е. добивался строго доказанных и проверенных, принуждающих су-

<sup>1</sup> См. мою книгу «Власть Ключей»\*

ждений. Но, очевидно, добивался только затем, чтобы потом собственной властью отбросить их. «Знание», завещанное ему его предшественниками, выросшее на почве принуждающей необходимости, стало его тяготить, стало ему невыносимым именно своей принудительностью. В знании он почувствовал оковы, цепи, из которых нужно какой угодно ценой вырваться. Знание не освобождает, а порабощает. Он стал искать выхода, спасения вне знания. И он, который учил, что ἀρχή οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος (начало было слово и все есть слово)\*, вдруг почувствовал, что смысл философии — τὸ τιμώτατον (самое ценное), как он выражался — в свободе от знания: в этом и состоял его ἔκστασις (выхождение). Прежде всего δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην (взлететь над знанием)\*, взлететь над знанием и пробудиться от наваждения всех δεῖ (должно) и ἐξ ἀνάγκης (по необходимости). Откуда взялось это «должное», откуда пришли необходимости, насквозь пропитавшие человеческое мышление? Чем держится их сила и власть? Высшее начало, то, что Плотин назвал «единым», не знает ни должного, ни необходимого, нисколько в их поддержке не нуждается. Оно вообще не нуждается ни в какой поддержке, ни в какой опоре: οὐ γὰρ δεῖται ἰδρύσεως, ὡς περ αὐτὸ φέρειν οὐ δύναμενον (оно не нуждается в опоре, как если бы оно не могло само поддержать себя)\*. Оно находится ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως (по ту сторону разума и познания), оно свободно от всех ограничений, которые изобрел «пришедший после» νοῦς<sup>1</sup>. И как «единое» не нуждается ни в почве, ни в опоре, так и человек, «пробудившийся к самому себе», не нуждается ни в какой почве и ни в какой опоре; он чувствует себя κρείττονος μοίρας (предназначенным более высокому жребию)\*, сбрасывает с себя все тяжеловесные «должен» и «по необходимости», как мифические боги греков, не тяготеет к земле и не прикасается к ней. Едва ли нужно прибавлять, что Плотин, поскольку он пытался δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην (взлететь над знанием), не оставил следов в истории. Это «взлетание над знанием» и эта «ненужность всякого основания» обозначали

<sup>1</sup> См. Enn. V,3,12: τὸ δὲ ὡς περ ἐπέκεινα νοῦ, οὗτος καὶ ἐπέκεινα γγώσεως, οὐδὲν δεόμενον ὡς περ οὐδενός, οὕτως οὐδὲ τοῦ γινώσκειν· ἀλλ' ἔστιν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γινώσκειν, т. е. точно так же, как оно выше разума, оно выше познания, но само познание принадлежит вторичной природе\*.

разрыв с традицией античной мысли, которая всегда искала знания и прочных оснований\*. Редко кто решался, вслед за Целлером, открыто говорить о том, что Плотин потерял доверие к мышлению. Плотином интересовались лишь постольку, поскольку находили в нем привычную и всех убеждающую аргументацию, коренящуюся в непреодолимости вечного закона необходимости. Даже бл. Августин, всегда вдохновлявшийся Плотином (иные страницы из его сочинений представляются почти переводом «Эннеад»), не хотел или не смел следовать за Плотином беспочвенности и брал у него лишь то, что можно было усвоить, не отрекаясь от основоположений эллинского мышления\*. Но, вместе с тем, с Плотином остановилось дальнейшее развитие греческой философии; или даже лучше сказать, что после Плотина начинается ее «разложение», как после Д. Скота и Оккама началось разложение средневековой схоластики. Человеческая мысль застыла в неподвижности и предпочла вязнуть в тине бесконечных комментариев того, что было сделано раньше, чем за свой страх идти к тому загадочному неизвестному, к которому ее звал Плотин. Недаром сам Плотин говорил, что, когда душа приближается к окраинам бытия, она останавливается: φοβεῖται μὴ οὐδὲν εἶχει (она боится, что ничего нет)\*. Ей страшно стряхнуть с себя принуждающие «должно» и «по необходимости». Она так долго несла на себе их ярмо, что свобода от принуждения ей представляется уже всеуничтожающим и всеразрушающим началом. За Плотином не пошли. История нашла способ отвлечь внимание потомства от того, что в нем было наиболее оригинального и дерзновенного — его непостижимый культ беспочвенности (обычно говорят об азиатских влияниях, может быть, точнее было бы вспомнить об «азиатском» ex auditu\*), — но тот факт, что последний греческий философ решился поколебать устои, на которых покоилось античное мышление, оспаривать уже нельзя, и даже объективный Целлер вынужден, как я указал, свидетельствовать о нем.

Таков же был конец и второго периода развития европейской философии. Последние великие схоластики, почти непосредственно за гениальным Аквином и словно в ответ ему, восстали с неслыханной энергией против всех «должно» и «по необходимости», которыми держа-

лась и двигалась мысль их предшественников и с которыми связывались обещанные разумом человеку блага. В этом смысл того, что принято называть их «волюнтаризмом». Большинство историков теологии (особенно протестантских), как и историков философии, пытается тем или иным способом смягчить резкость вызова, брошенного последними великими схоластиками своим предшественникам, поскольку последние пытались связать откровенные истины Писания с истинами, добываемыми разумом. И, с своей точки зрения, историки правы, как правы они, когда стараются «защитить» Плотина от упреков в разрушительном влиянии его учения. История обязана считаться только с тем, чему было дано предопределять собой дальнейшее развитие. Но суд истории не есть единственный суд и не есть суд окончательный.

Если захотеть свести к коротким формулам то, что античная мысль завещала человечеству, вряд ли можно придумать что-либо лучшее, как мне представляется, чем то, что сказал в «Федоне» и в «Эвтифроне» Платон о разуме и морали. Нет большей беды для человека, читаем мы в «Федоне», чем стать *μισθλοῦχος* (ненавистником разума)\*. Не потому святое свято, что его любят боги, а потому боги любят святое, что оно свято, говорит в «Эвтифроне» Сократ\*. Не будет преувеличением сказать, что в этих словах отчеканены две величайшие заповеди эллинской философии, что в них ее альфа и омега. Если мы и сейчас так «жадно стремимся» ко всеобщим и обязательным истинам,— мы только выполняем требования, предъявленные человечеству «мудрейшим из людей». Я говорю «мудрейшим из людей», так как преклонение перед разумом и моралью, равно обязательное и для смертных, и для бессмертных, несомненно было внушено Платону его несравненным учителем, «праведником» Сократом. И тут же прибавлю: если бы Сократу пришлось выбирать, от чего отказаться: от разума или морали, и если бы он согласился допустить, хотя бы гипотетически, что разум можно отделить от морали — хотя бы для Бога,— он отказался бы от разума, но от морали не отступился бы ни за что на свете. И в особенности он не пошел бы на то, чтоб освободить от морали богов. Пусть, на худой конец, боги возлетают с Плотиним над знанием, но Бог, возлетевший над моралью, есть уже не Бог, а чудовище. Это убеждение

можно было вырвать из Сократа только разве с его душой. И я думаю, то же можно о каждом из нас сказать: великое несчастье — возненавидеть разум, но лишиться покровительства морали, отдать мораль в чью-либо власть — это значит опустошить мир, обречь его на вечную гибель. Когда Климент Александрийский учил, что гнозис и вечное спасение неотделимы одно от другого, но что, если они были бы отделимы и ему пришлось выбирать, он предпочел бы гнозис, он только повторил заветнейшую мысль Сократа и греческой мудрости. Когда Ансельм мечтал о том, чтобы вывести бытие Божие из закона противоречия, он добивался того же, что и Сократ: слить в одно познание и добродетель, и в том усматривал высшую задачу жизни. Мы теперь легко критикуем Сократа: по-нашему — знание есть одно, а добродетель другое. Но древние, *πάλαιοι καὶ μακαριοὶ ἄνδρες* — старые, отошедшие мужи\*, которые были лучше нас и стояли ближе к Богу, — выносили в своих душах «истину», которая нашей критики не боялась и с ней не считалась. И если уже говорить все, то нужно признаться: хоть мы и критикуем Сократа, но от его чар и донныне не освободились. «Постулатом» современного, как и античного, мышления продолжает оставаться убеждение: знание равняется добродетели, равняется вечному спасению. О средневековье же и говорить нечего. Hugues de Saint-Victor открыто утверждал, что сократовское (*γνώθι σεαυτόν*) «познай самого себя» упало с неба, как упала с неба и Библия\*. Нам еще не раз придется касаться этого загадочного тяготения и современной, и средневековой мысли к греческой мудрости. Пока я только скажу, что схоластическая философия не только не могла, но и не хотела бороться с чарами греческой мудрости, как не хотим бороться и мы. И для нас Сократ — лучший из людей, мудрейший из людей, праведник. И для нас приговор дельфийского оракула остается окончательным и навеки нерушимым. Раз только — и то в стороне от большой дороги, которой шла философия, — было высказано подозрение в законности суда оракула и истории над Сократом: Нитше почувствовал в Сократе *décadent'a*, т. е. падшего человека *κατ'ἔξοχὴν* (по существу)\*. И как раз в том, в чем и сам Сократ, и оракул, и история видели огромную заслугу Сократа: в его готовности отдать не только жизнь, но и душу познанию,

Нитше увидел его падение, словно вспоминая рассказ из книги Бытия. До Нитше все думали, что «познай самого себя» упало к нам с неба, но никому и на ум не приходило, что запрет прикасаться к плодам с дерева познания упал с неба. В «познай самого себя» видели истину, в дереве познания — метафору или аллегория, от которой, как и от многих других библейских аллегорий, необходимо отделаться, профильтровав ее через греческий «разум». Основоположенными истинами, упавшими людям с неба еще до того, как греко-римский мир встретился с Библией, были положения, высказанные Платоном в приведенных мною выше отрывках из «Федона» и «Эвтифрона». Все, что читало средневековье в Св. Писании, преломлялось через эти истины, и ими же оно очищалось от неприемлемых для просвещенных людей элементов. И вдруг Дунс Скот и Оккам обрушились — и с какой при этом безудержностью! — именно против этих незыблемых истин. Точно вперед защищаясь от миролюбивого Лессинга, они все свое изумительное диалектическое искусство направили к тому, чтобы изъять из ведения разума и перевести в область *credibilia* почти все, что в Библии рассказано о Боге, — что *Deum esse vivum, sapientem, volentem* (Бог есть живой, мудрый, хотящий), что Бог есть *causa efficiens* (движущая причина), что Бог неподвижен, неизменен и что, создавши мир, он сам не перестал существовать. «*In theorematibus, — заявляет Скот, — ponentur credibilia, quibus vel ad quorum assensum ratio captivatur, quae tamen eo sunt catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutiente et in plurimis vacillante, sed tuae solidissimae veritati firmiter inni tuntur.*» (Достоверности покоятся на теориях, к приятию которых принужден разум, но которые для католиков тем достовернее, чем меньше они опираются на шаткий и во многих вещах колеблющийся разум и крепче стоят на твоей прочнейшей истине.) \* Таким языком мог говорить Д. Скот, тот Д. Скот, который, как мы помним, подменил «верую Господи, помоги моему неверию», пришедшее из Иерусалима, «верую Господи, но, если можно, я бы хотел знать», усвоенным людьми в Афинах. *Intellectus* (разум) у него уже не *princeps et iudex omnium* (глава и судья всего), а слепой и колеблющийся вожатый слепых. И Оккам выражается не менее решительно: «*et sic articuli fidei non sunt principia demonstrationis, nec conclusionis, nec sunt probabiles, qua omnibus, vel plurimis, vel sapientibus apparent falsi, nec hac accipiendo*



sapientes pro sapientibus mundi et praecipui innitentibus rationi naturali»\*. Дунс Скот и Оккам не ждут от разума оправдания того, что им принесла откровенная истина. Но этого им показалось недостаточно. Они посягают на то, что представлялось грехам и до сих пор представляется нам незыблемейшим из принципов: на провозглашенную Сократом автономию, самозаконность морали. «Dico quod omne aliud a Deo est bonum quia a Deo volitum et non ex converso». (Я говорю, что все другое, что от Бога хорошо, потому, что Богу угодно, а не наоборот.)\* Или: «Ideo sicut potest (Deus) aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, qui si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur». (И так как Он может действовать иначе, Он может объявить справедливым другой закон, который и стал бы справедливым, так как Богом установленный, ибо никакой закон не может быть справедливым, если он не исходит от Божественной воли.)\* Ибо: «non potest Deus aliquid velle, quod non possit recte velle, quia voluntas sua est prima regula» (Бог не может желать того, чего бы он не мог желать справедливо, ибо воля Его есть высшая мера)\*. Если припомнить еще по учению Скота «hujus quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas voluntas est» (почему Его воля пожелала этого, для этого нет оснований, ибо именно Его воля есть Его воля)\*, то едва ли можно сомневаться, что попытки тех богословов или историков, которые, чтобы спасти философское доброе имя Скота, стараются всячески доказать, что в Боге Д. Скота все же нельзя видеть воплощение произвола, своих целей не достигают. У нас, может быть, кровь стынет и волосы на голове поднимаются дыбом от этой мысли, но тот, кто, как Д. Скот, заявляет, что «omne est bonum quia a Deo volitum est et non ex converso»\*, или как Оккам: «Deus ad nullum potest obligari, et ideo quod Deus vult, hoc est justum fieri» (Бог ничем не может быть обязан, и поэтому что Бог хочет, то справедливо)\*, тот утверждает в Боге schlechthinnige und regellose Willkur, (несдержанный и беспорядочный произвол), сколько бы теологи ни протестовали против этого<sup>1</sup>. Над Богом нет никаких правил,

<sup>1</sup> См., напр., R. Seeberg. Die Theologie des D. Scotus, которому и принадлежит выражение «schlechthinnige und regellose Willkur». По его мнению, «хотя Д. Скот сам дает повод к этому, когда он отрицает, что что-либо может быть для твари само по себе хорошим и тому подобными школьными остротами», у него все же произвол Бога ограничен его bonitas\*.

воля Его не ограничена никаким законом: наоборот — Он единственный источник, Он же и господин над всякими правилами и законами. Как у Плотина: «Оно не нуждается в опоре, как если бы оно не могло само поддержать себя». Та же «беспочвенность» — но еще более страшная и еще менее приемлемая для разумного человека. Можно ли ввериться такому Богу, сколько бы Св. Писание ни повторяло нам свое *audi, Israël*? И, если таков Бог Св. Писания, Бог, который все, не исключая вечных истин, Сам творит и Сам уничтожает, — то что общего у Него с разумными и этическими началами античной мудрости? И возможен ли тогда дальнейший симбиоз греческой и иудео-христианской философии? Ясно, что неизбежен полный разрыв, а вместе с разрывом и конец средневековой философии, если она не найдет в себе достаточно сил и дерзновения, чтобы пуститься в дальнейший путь не на поводу у древних, а за свой страх и на свою ответственность. На последнее она не отважилась: она хотела во что бы то ни стало сохранить свою связь с «родиной человеческой мысли», с Грецией. И наступил конец. «*Elle est morte*, — так описывает ее конец Жильсон, — *de ses propres dissensions et ses dissensions se multiplièrent dès qu'elle se prit pour une fin au lieu de s'ordonner vers cette sagesse qui était en même temps sa fin et son principe. Albertistes, thomistes, scotistes, occamistes ont contribué à la ruine de la philosophie médiévale dans la mesure exacte où ils ont négligé la recherche de la vérité pour s'épuiser en luttes stériles... La pensée médiévale n'est plus devenue qu'un cadavre inanimé, un poids mort, sous lequel s'est effondré le sol qu'elle avait préparé et sur lequel seul elle pouvait construire*»\*. Средневековая философия после Оккама и Д. Скота, выдержавших из-под нее веками подготовленную почву, умерла, как умерла и греческая философия после Плотина от ужаса пред открытым им *οὐ δεῖται ἰδρύσεως* (оно не нуждается в опоре). Она не могла вынести того «ничем не ограниченного и беспорядочного произвола», который просвечивал через скотовское «*omne est bonum quia a Deo volitum et non ex converso*», т. е. того, в чем заключалась «метафизика исхода» и что возвестить людям было ее назначением: «*la notion inconnue aux anciens, d'une vérité créée, spontanément ordonnée vers l'Être qui en est à la fois la fin et l'origine*»\*, как великолепно выразился Жильсон (II, 64). Недаром схоластики столько столетий жили под се-

нюю греческой мудрости и ее вечных несотворенных истин. Сам Д. Скот хотел во что бы то ни стало «знать», и, когда его преемникам пришлось выбирать между откровенной истиной и истиной самоочевидной, они ствернулись от первой и протянули руку к дереву познания, зачарованные вечно соблазнительным *eritis scientis*. И — да свершится написанное: «*la philosophie médiévale est devenue un cadavre inanimé, un poids mort*»\*. Каков будет конец новой философии — угадать трудно. Но если и она, как учил Гегель, в плодах с дерева познания будет продолжать видеть единственный источник приобщения к истине и если написанному и дальше суждено сбываться, надо думать, что и ей не избежать участи древней и средневековой философии. Или Жильсон заблуждается и «*vérité créée*» есть *conradictio in adjecto*, как и откровенная истина, о которой так много и так вдохновенно говорили нам отцы церкви и схоластики?

#### IV

Мы подошли к самому большому искушению, подстерегавшему средневековую мысль, которая поставила себе задачу разумными доводами поддержать и обосновать истину откровения. Жильсон, со свойственной ему пронизательностью, превосходно разглядел и мастерски описал все перипетии той напряженнейшей борьбы, которая в средние века шла между греческой идеей о несотворенной и вечной истине и иудео-христианской идеей о Боге, единственном Творце и источнике всего существующего.

Как и можно было ожидать, борьба сосредоточилась главным образом на вопросе об отношении веры к разуму. Уже у бл. Августина совершенно отчетливо устанавливается, что вера подлежит, почти что сама ищет, контроля разума. Прежде чем верить, нужно установить, кому ты веришь: *cui est credendum*\*. В этом смысле *ratio antecedit fidem* (разум предшествует вере). Отсюда вывод: *intellige ut credas, crede ut intelligas* (знай, дабы уверовать, веруй, чтобы знать)\*. Про себя бл. Августин говорил не раз: «*ego vero evangelio non crederem, nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*»<sup>1</sup> (я по крайней мере не

<sup>1</sup> И Д. Скот, ссылаясь на Августина, писал: *Libris canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est Ecclesiae approbanti et auctorizanti libros istos et contenta in eis.* (Священным книгам нельзя не верить, если не верить предварительно, что эти книги и их содержание подтверждаются авторитетом Церкви.)\*

уверовал бы в Евангелие, если бы авторитет Католической Церкви меня к этому не принуждал)\*. Жильсон, всегда верный исторической действительности, в таких словах характеризует взаимоотношения веры и разума в схоластической философии: «Il ne s'agit aucunement de soutenir que la foi soit un type de connaissance supérieur à celui de la connaissance rationnelle. Nul ne l'a jamais prétendu. Il est au contraire évident que le croire est un simple succédané de savoir (подчеркнуто мною) et que partout où la chose est possible, substituer la science à la croyance est toujours pour l'entendement un gain positif. La hiérarchie traditionnelle des modes de connaissance, chez les penseurs chrétiens, est toujours la foi, l'intelligence, la vue de Dieu face à face. Inter fidem et speciem, écrit Saint Anselme, intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo» (между верой и видением, я понимаю, что знание, которое мы в этой жизни ищем, есть среднее) (I, 37)\*. И действительно, подавляющее большинство средневековых мыслителей разделяло суждение Ансельма Кентерберийского. Фома Аквинский пишет: «Fides enim (inter scientiam et opinionem) medio modo se habet, excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam adhaesionem, deficit vero a scientia in hoc quod non habet visionem» (Ведь вера находится посередине между знанием и мнением, она означает больше, чем мнение, поскольку требует прочного приятия, но остается позади знания, поскольку не имеет очевидности.)\* Исходным пунктом, как на это указывает Жильсон, для обсуждения отношения веры к знанию, уже начиная с бл. Августина, служило Ис. VII, 9, как это место было переведено в Septuaginta (греческий текст семидесяти толковников): Si non credideritis, non intelligetis (если не верите, не будете знать). Августин их «répète sans cesse», они представляют из себя «l'exacte formule de son expérience personnelle»\*. Аквинат их тоже часто повторяет, хотя не только знает, что они неверно передают Исаию, но и приводит наряду с ними (Sum. th. II, II, 4, art. 8, 3) точный, не переложенный на греческий лад перевод: Si non credideritis, non permanebitis (если не верите, не устоите)\*. Но так жадно разум ищет очевидностей, так страстно рвется он ко всеобщим и необходимым суждениям, что эллинизированный, т. е. превращенный в свою противоположность стих пророка говорит душе схоластического философа больше,

чем оригинал. Ансельм Кентерберийский радостно подхватил размышления бл. Августина. «On sait, — напоминает Жильсон, — par Saint Anselme lui-même, que le titre primitif de son Monologium était — Méditations sur la rationalité de la foi, et que le titre de son Proslogion n'était autre que la fameuse formule: une foi qui cherche intelligence»\*. «Fides quaerens intellectum» (вера, которая ищет знания), равно как и «credo ut intelligam» (верю, дабы знать) лежали в основе всех размышлений св. Ансельма. «Dès qu'un chrétien réfléchit au sujet porteur de la grâce, il devient philosophe»\*, — говорит Жильсон в другом месте (II, 220). Но к чему, по мнению схоластиков, сводилось это réfléchir? Жильсон дает такой ответ: «S'il est vrai que posséder la religion c'est avoir tout le reste, il faut le *montrer*. Un apôtre tel que Saint Paul peu se *contenter* de la prêcher, un philosophe voudrait s'en assurer» (I, 24)\*. Так понимали средневековые философы свою задачу, таким представлялось им отношение веры к знанию. Апостол «довольствовался» верой, философу нужно больше — он не может удовлетвориться тем, что ему приносит «проповедь» («безумие проповеди», как выражался сам апостол Павел). Философ ищет и находит «доказательства», заранее убежденный, что доказанная истина много ценнее, чем недоказанная, что только доказанная истина имеет цену. Вера поэтому есть только суррогат знания, несовершенное знание, знание, так сказать, взятое в кредит (т. е. еще пока не доказанное), и обязана, если она хочет оправдать оказанный ей кредит, рано или поздно представить обещанные доказательства. Что Жильсон верно изображает нам, как понимала средневековая философия отношение веры к знанию, спора быть не может. Завещанные ей ее учителями, греками, принципы разыскания истины повелительно требовали от нее не принимать ни одного суждения, не проверив его теми способами, какими истины проверяются: истины откровенные никакими преимуществами не пользуются в этом отношении. Известный знаток средневековья Денифль, в своей книге «Лютер и лютеранство», защищаясь от Лютера, призывавшего все небесные громы против разума, приводит следующие замечательные слова Бонавентуры: «Non est pejoris conditionis veritas fidei nostrae quam aliae veritates; sed in allis veritatibus ita est, ut omnis veritas quae potest per rationem impugnari, potest et debet

per rationem defendi, ergo pari ratione et veritas fidei nostrae». (Истина нашей веры находится не в худшем положении, чем все другие истины, но всякая другая истина, могущая быть оспариваемой разумом, может и должна быть им же защищаема, следовательно, таким же образом и истина нашей веры.) \* И тут же приводит не менее характерное изречение М. Aquasparta: «Credere contra rationem vituperabile est» (предосудительно верить против разума<sup>1</sup>) \*. И Денифль не ошибся, так истолковывая задачу, поставленную себе средневековой философией: истины веры должны и могут защищаться теми же способами, как и все другие истины, иначе они оказались бы *reioris conditionis*. И Аквинат предостерегает: «Nulli expositioni (Scripturae) aliquis ita praecise inhaereat, ut certa ratione consisteret hoc esse falsum, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur» (ни одного изречения (Св. Писания) не должно придерживаться буквально, чтобы достоверно не могло быть доказано, что оно ложно, дабы не дать повода неверующим надсмеяться над Писанием) \*. Так что ошибался Гарнак, утверждавший, что «одно из самых тяжелых последствий учения Афанасия Великого состояло в том, что после него на все времена уже отказались от ясных и выдержанных понятий и привыкли к противоразумному. Противоразумное стало, не сейчас, правда, но вскоре, отличительным признаком святого» \*. Конечно, и в учениях отцов церкви и у средневековых философов не обошлось без противоречий, как не обошлось без противоречий и в великих системах Платона или Аристотеля, но никогда эти противоречия не выставлялись напоказ и никто ими не похвалялся. Наоборот, их всегда тщательно затушевывали, сглаживали и более или менее искусно прикрывали видимостью последовательности; «противоречия» допускались в самом ограниченном количестве — причем вовсе не предоставлялось произволу и фантазии всякого их выдумывать. Ограниченное количество хотя и противоречивых, но неизменных и постоянно повторявшихся положений принималось всеми вовсе не как противоречивые, а как строго последовательные и *потому именно* признаваемые за истины. Сам Афанасий Великий в своей полемике против ариан заботливо избегал всего,

<sup>1</sup> Быть может, уже здесь будет уместно напомнить слова Киркегарда: «верить против разума есть мученичество».

что могло бы дать повод к нареканиям в отсутствии последовательности, и прежде всего, конечно, βούλησις (хотение); ὡσπερ ἀντίκειται τῇ βουλήσει τὸ κατὰ γνώμην, οὕτως ὑπέρκειται καὶ προηγείται τοῦ βουλευέσθαι τὸ κατὰ φύσιν, т. е. как хотению противуполагается то, что избирается разумно, так выше и первоначальнее свободного избрания то, что есть по природе\*. Совершенно очевидно, что человек, для которого — как для св. Афанасия — даже природа Бога предшествует Его воле и независима от Его воли, не может не только искать, но и терпеть всего, что нарушает предвечный и неизменный порядок бытия, и если все же Гарнак усматривает в учении Афанасия Великого противоречия, то это нисколько не свидетельствует о его равнодушии к эллинским принципам и эллинской технике мышления. И еще в меньшей степени мы вправе думать о средневековых философах, что они стремились освободиться от закона противоречия. Наоборот, почти все (исключения были, но очень редко) были глубоко убеждены, что vituperabile est credere contra rationem (предосудительно верить против разума). Помимо того, что мы уже слышали от Жильсона и Денифля, можно привести сколько угодно свидетельств тому, что они свято оберегали закон противоречия и ограничивали им даже всемогущество Божие. Аквинат пишет: «Solum id a Dei omnipotentia excluditur, quod repugnat rationi mentis, et hoc est simul esse et non esse et ejusdem rationi est: quod fuit non fuisse». И еще: «Sub omnipotentia Dei non cadit quod contradictionem implicat». (S. Th, I, 25, qu. 2.— Только то исключено из всемогущества Бога, что противоречит сущности разума, а именно, что нечто одновременно существует и не существует или что бывшее стало небывшим.— Все, что содержит противоречие, не подпадает под всемогущество Бога.)\* Причем, в 4-м арт. того же 25-го вопроса он еще раз повторяет: «quod praeterita non fuerit, cum contradictionem implicet, non subjacet divina potentia» (чтобы бывшее стало небывшим, не подлежит всемогуществу Бога, как содержащее противоречие)\*, и ссылается при этом и на бл. Августина, и на первоисточник свой, Аристотеля: «Et philosophus dicit: hoc solo privatus Deus ingenita facere quae sunt facta». (И философ говорит: в одном Бог не властен, сделать бывшее небывшим. Ср. N < ic > . Eth. 1139b 9\*.) У Д. Скота, который так

страстно отстаивал всемогущество Божие от всяких ограничений, мы читаем: «*Quodlibet tenendum est Deo possibile, quod nec et terminis manifestum impossibile, nec ex eo impossibilitas vel contradictio evidenter concluditur*» (надо держаться того, что для Бога все возможно, кроме того, что очевидно невозможно, или того, из чего ясно вытекает его невозможность или противоречие)\*. Даже необузданный Оккам смиряется пред законом противоречия: для самых вызывающих суждений своих он ищет его благословения и покровительства. «*Est articulus fidei, — пишет он, — quod Deus assumpsit naturam humanam; non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam, pari ratione potest assumere lapidem vel lignum*» (в состав веры входит, что Бог принял человеческую природу, и не было бы противоречия в том, если бы Бог принял ослиную природу или природу камня или дерева)\*. Откуда пришло в иудейско-христианскую философию такое непоколебимое убеждение в непреоборимости закона противоречия? Не из Св. Писания, конечно: Св. Писание с «законом» противоречия не считается, как оно вообще ни с какими законами не считается, ибо оно само является источником (притом единственным) и господином над всеми законами. Но если закон противоречия non subjacet omnipotentia divina (всемогуществу Бога не подлежит), то, стало быть, он держится сам собой и от Бога независим. И надо быть готовым к тому, что истина откровения окажется совсем не похожей на истину естественного разумения. Так, например, у Д. Скота мы читаем: «*Potentia absoluta potest (Deus) Judam salvare, potentia vero ordinata potest istum vel illum peccatorem salvare, licet nunquam salvabitur, sed lapidem vel lignum nec potest beatificare potentia absoluta nec ordinata*». (Своей абсолютной мощью Он (Бог) может спасти Иуду, а Своей закономерной мощью Он может спасти того или другого грешника, хотя тот никогда не спасался, но камень или дерево ни абсолютной, ни закономерной мощью Он спасти не может.)\* А в Евангелии (Math. III, 9) написано: «*Dico enim vobis quoniam potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae*». (Говорю вам, что из этих самых камней Бог может породить сыновей Аврааму.) Таких утверждений, которые прошли через китайскую стену воздвигнутых законом противоречия возможностей, в Св. Писании сколько угодно, и каждый раз,



когда средневековые философы с ними сталкиваются, они принуждены бывают отступить пред неотразимой логикой естественного мышления. «Dans sa pensée (de Saint Augustin), — рассказывает Жильсон (I, 140), — l'œuvre de création fut un fait instantané, ce qui ne signifie pas seulement que les six jours dont parle le récit de la Genèse sont une allégorie et se réduisent en fait à un instant, mais aussi qu'à partir de cet instant l'œuvre de création est réellement achevée»\*. «Les six jours de la Genèse — sont une allégorie»\*, — мысль такая соблазнительная: мост, построенный Филоном Александрийским, через который так легко пройти через пропасть, отделяющую Афины от Иерусалима. Но невинная, на первый взгляд, мысль оказалась яйцом, из которого вылупилась змея, яд которой если не умертвил навсегда, то парализовал на многие столетия откровенную истину. Это значило: все, что не ладит с греческой мыслью, все, что не выдерживает проверки по установленным ею критериям, должно быть отведено и отвергнуто как ложное. Нельзя не вспомнить, пишет в другом месте Жильсон (II, 133), те «innombrables expressions bibliques qui peignent Dieu comme offensé, irrité, vengeur ou apaisé. Nul n'ignore que de telles images ne nous autorisent pas à lui prêter les passions humaines. Assurément le Dieu judeo-chrétien n'est pas semblable aux dieux de la mythologie grecque, il n'éprouve ni colères, ni regrets; sa vie intime n'est pas plus troublée par nos offenses que rejouie par nos louanges. En ce sens ce n'est pas Homère, c'est Aristote qui a raison»\*. И тут опять приходится согласиться с Жильсоном. Наверное, у средневековых мыслителей, когда они читали в Писании рассказы о Боге огорчающемся, гневающемся, радующемся, вмешивающемся в самые будничные житейские дела людей (Кана Галилейская, впоследствии высмеянная Гегелем), шевелилась в глубине души та же мысль, что и у Аристотеля, когда он читал Гомера, πολλὰ ψεύδοντα ἄοιδοί («много лгут певцы»). Они, конечно, никогда не дерзали и про себя произнести эти богохульственные слова, как не дерзал и благочестивый Филон. Они говорили не «много лгут певцы» — а «аллегория». Но, повторяю, слово «аллегория» было только яйцом, из которого европейская мысль высидела свое пренебрежение к откровенной истине. Современная мысль при помощи метода аллегорического толкования

совсем «очистила» философию от «грубых предрассудков», занесенных в высокую область мудрости старой книгой. Гегель уже не боится, по поводу рассказов о выходе евреев из Египта и Кане Галилейской, вспоминать цинические сарказмы Вольтера о Боге, озабоченном устройством отхожих мест. Аристотельское «много лгут певцы», вернее, эллинские основные принципы и эллинская техника мышления сделали свое дело. Эти принципы хотели сами быть судьями, хотели сами судить, учить, быть действительно *πρῶται ἀρχαί* (первичными принципами) и не признавали над собой никакой власти. *Καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων ἕνεσθαι θεωρεῖν* (Meth. 1004a 34) — философ обо всем может судить, твердо заявляет Аристотель. Или еще: (Eth. Nic. 1041a 17) *δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχάς* (мудрец не только знает то, что определяется первыми началами, но постигает и первые начала). Верить можно только тому, что для этих принципов приемлемо. Вера должна получить благословение от первых принципов, и вера, такого благословения не получившая, теряет право на существование. Первый просвещенный эллин, выступивший против иудео-христианского учения (в эпоху Цельса еще плохо отличали иудейство от христианства и почти отождествляли их), больше всего негодовал против того, что новое учение постоянно и исключительно говорило о вере, ничем пред разумом не оправдавшейся и, главное, дерзновенно оправдываться не желающей\*. Для Цельса это было преступлением против Духа Святого: все простится, только не это. Ибо разумный человек, прежде чем верить, должен дать себе отчет, кому он верит. Мы видели, что этот вопрос, для первых христиан, как и для евреев, совершенно не существовавший, постоянно тревожил отцов церкви. Они хотели, как впоследствии выразился Бонавентура, чтобы истина их учения была не в худшем положении, чем все другие истины, и чтоб ее можно было опереть на недопускающие спора, незыблемые первые начала\*. Мы помним, что Ансельм Кентерберийский был «одержим», как выразился Жильсон, идеей найти такое доказательство бытия Божия, которое держалось бы только одним законом противоречия. Если мы спросим себя, откуда явилась эта «одержимость», почему средневековые философы так безудержно стремились к «доказанной» истине, у нас может быть только один от-

вет, данный уже Жильсоном: принципы эллинской философии и техника эллинского мышления прочно держали их в своей власти, заморозили все их помыслы. Для Аристотеля, который подвел итоги всего, что было сделано его предшественниками, закон противоречия был не только ἀρχή — принцип, начало, но и βεβαιότατε τῶν ἀρχῶν πᾶσων (самый незыблемый из всех принципов), как он не раз это повторял\*. Постоянно в Метафизике своей он возвращается к тому, что, по утверждению некоторых, Гераклит не признавал закона противоречия, и всячески старается доказать, что такое суждение нелепо, как нелепо и утверждение Протагора: πάντα λόγῳ ἀντικεισθαι (каждому утверждению можно противопоставить утверждение противоположное)\*. Правда, все его возражения сводятся к тому, что отрицающий закон противоречия своим отрицанием признает его. Правда и то, что эти возражения можно обернуть и сказать, что Аристотель, споря с Гераклитом и Протагором, отрицающими закон противоречия, исходит из предположения, что они этот закон приемлют. Но у него есть в запасе еще один, совершенно, по его убеждению, неотразимый «аргумент» — если это может быть названо аргументом — οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν (Meth. 1005b 25)\*, т. е. что Гераклит и Протагор и сами не принимали всерьез того, что они говорили. С такой же уверенностью он утверждал — и, мы помним, Фома Аквинский в этом на него ссылается, — что однажды бывшее не может стать не бывшим и что этот принцип кладет предел всемогуществу богов. Никто не станет спорить, что эти «первичные принципы» являются условием возможности «знания», равно как никто не станет спорить, что они не «упали с неба» Аристотелю, что он добыл их собственными силами здесь, на земле, и что не только для них не требовалось откровения, но всякое «откровение» должно пред ним оправдаться. Ибо и боги не могут не покориться этим началам. Для Аристотеля было величайшим торжеством разыскать истины, не зависящие от воли Божией: veritates emancipatae a Deo\*. Этим осуществлялся идеал его — идеал философа, который может «свободно» мыслить обо всем; этим добывается автономия знания, подобно тому как у пелагианцев Ното emancipatus a Deo (независимый от Бога человек) осуществлял идеал автономной морали. Лейбниц, как мы увидим, также востор-

женно и радостно приветствует «les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté»\*.

Казалось бы, здесь именно, в вопросе о вечных истинах, об истинах, не зависящих от воли Бога, религиозно настроенное средневековье должно было почувствовать наиболее грозную опасность и наперечь все свои силы, чтобы отстоять Иерусалим против Афин. И вспомнить при этом предостережение книги Бытия против плодов с дерева познания. Кое-кто вспомнил. Жильсон цитирует в одном из примечаний Петра Дамиани, утверждавшего, что *cupiditas scientiae* (жажда знания) была для людей *dux exercitus omnium vitiorum* (предводительницей всех пороков)\*; но он принужден признаться, что Дамиани никто не услышал; даже Бонавентура находил его суждения странными\*. Очарование плодов дерева познания и сейчас не стало слабее: мы с не меньшей страстностью рвемся к вечным истинам, чем первый человек. Что нас прельщает в истинах, не зависящих ни от нас, ни от воли Бога, и почему мы связываем свои лучшие надежды с законом противоречия или с положением, что однажды бывшее не может стать не бывшим? Такого вопроса мы даже не ставим — словно независимость вечных истин от разума и морали являлась бы залогом нашей собственной независимости. Но ведь как раз наоборот: эти истины обрекают нас на самый отвратительный вид рабства. Не завися от воли Божией, они и сами не имеют никакой воли и никаких желаний. Им ни до чего нет дела, им все равно. Они не учитывают и не загадывают, что принесут они с собой миру и людям, и автоматически осуществляют свою безмерную, неизвестно как и откуда к ним пришедшую и им самим ни на что не нужную власть. Может быть, из «закона», что однажды бывшее не может стать не бывшим, выйдет что-либо хорошее, может, выйдет дурное, даже очень дурное, невыносимое, он свое дело сделает и от своего существа не откажется. Вечные истины нельзя ни убедить, ни упросить: они той же породы, что и «необходимость» у Аристотеля, о которой он сказал, что она «не поддается убеждению». И тем не менее, или даже именно потому — люди возлюбили вечные истины и поклонились им. С ними нельзя разговаривать, их нельзя ни просить, ни убеждать — стало быть, нужно им повиноваться.

Мы не умеем отогнать их от себя, усматриваем в нашем бессилии «невозможность» — стало быть, нужно поклониться. В этом смысл и значение *cupiditas scientiae* — жажды знания: загадочная *concupiscentia irresistibilis* (непреодолимое желание) влечет нас к безличной и ко всему безразличной истине, и мы ставим ее над волей всего живого. Может ли быть сомнение, что мы находимся во власти страшной и враждебной нам силы, о которой рассказывается в книге Бытия! Мы помним, что все, истолковавшие сказание о грехопадении, понимали грех нашего праотца как послушание: Адам захотел себе «свободы», отказался повиноваться. На самом деле произошло обратное: вкусив от плодов познания, человек утратил свободу, с которой он вышел из рук Творца, и стал данником и рабом «вечных истин». И даже не подозревает, что *eritis scientes* (будете знающие), которым зачаровал его душу первый искуситель, привело его к «падению»: он продолжает до сих пор связывать или даже отождествлять вечное спасение с знанием, и, когда он слышит даже от апостола, что «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее» и что есть надежда, что она будет освобождена «от рабства тлени <ю> в свободу славы»\*, он защищается от беспокойных напоминаний аристотелевским «такое можно сказать, но такого нельзя думать» или даже его «много лгут певцы». Принципы греческой философии сделали свое дело: мы все предпочитаем покой покорности неизбежной тревоге напряженной борьбы. В этом смысле особенно показательна книга Боэция *De consolatione philosophiae* (Об утешении философии), которая так ценилась в средние века\*. *De consolatione philosophiae* есть книга Иова, написанная хотя и христианином, но человеком греко-римской культуры. Философия, явившаяся к ложу Боэция, первым делом распорядилась прогнать «*musas nostro adsistentes toro, fletibusque meis verba dictantes. Quis inquit philosophia haec scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores ejus non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alere ut venenis*» (музы, стоящие у моего ложа и облакающие в слова мои мольбы. Кто, говорит философия, позволил этим сводням подмостков подойти к больному, страдания которого они не только не облегчают, но еще кормят его сладкими ядами)\*. Прежде чем предлагать

свою помощь, философия, как и друзья Иова, требует, чтобы страждущий замолчал и перестал жаловаться и взывать *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, как впоследствии выразился Спиноза. Только при этом условии, т. е. если человек откажется от всего, что есть в мире, философия может помочь ему: облагодетельствовать своим *intelligere*. *De profundis ad te, Domine, clamavi* (из пропасти взываю к Тебе, Господи) — должно быть сметено, забыто навсегда и окончательно: оно заграждает путь к мудрости, основанной на твердом знании. Философия действовала, конечно, добросовестно: *la plus belle fille du monde ne peut donner <que> ce qu'elle a\**. Она может только «объяснить» Боэцию, что то, что с ним произошло, произошло потому, что иначе произойти не могло, избавить же его от тюрьмы и предстоящей казни она бессильна, и как ей доподлинно известно (сам Зевс это сказал Хризиппу)\*, никто в мире больше не может сделать, чем она. Друзья Иова говорили ему то же, что и философия Боэцию: и они, сознавая свое бессилие помочь ему, предлагали ему утешиться «мудростью», т. е. покориться неизбежному. Боэция философия убедила — он принял ее «утешения». Иов же оставил муз при себе, отогнал друзей — «скучные вы утешители»\* — и решился противопоставить свои *lugere et detestari* предлагавшемуся ему философией *intelligere*. Не может быть спора, что принципы древней философии и эллинское мышление целиком стали бы на сторону Боэция, а не Иова: строгая логика не разрешает человеческой скорби возвышать свой голос, когда речь идет об истине. Иов требовал, чтобы то, что было, стало небывшим, чтоб убитые дети оказались бы не убитыми, чтобы сожженное добро оказалось несожженным, чтоб утерянное здоровье — неутерянным и т. д., т. е. требовал того, что *non cadit sub omnipotentia Dei* (не подпадает под всемогущество Бога), того, что и Бог не может сделать, потому что этого не допустит «закон» противоречия, «самый незыблемый из всех принципов». Правда, в Библии рассказано другое: по Библии выходит, что философия оказалась посрамленной, и музы с их *lugere et detestari*, с их *de profundis ad te, Domine, clamavi* преодолели *intelligere* и все вечные несотворенные истины, этим *intelligere* добытые. Бог вернул Иову и его стада, и его здоровье, и убитых детей, сделал так, чтоб *quod fuit*

non fuisse (бывшее стало небывшим), не спрашивая согласия ни у каких законов. Но от просвещенного человека так же нельзя требовать, чтоб он верил этим рассказам, как нельзя требовать, чтоб он принимал библейского Бога, радующегося, гневающегося, огорчающегося, превращающего в вино воду, умножающего хлебы, помогающего евреям проходить через море и т. д. Все это нужно понимать аллегорически или метафизически\*. Точнее: пока самый незыблемый из всех принципов, закон противоречия, не свален, пока он повелевает, а не покорствуется Богу и пока человек не откажется от соблазна превращать откровенную истину в истину самоочевидную, от всех этих рассказов придется ограждаться словами (или заклинанием?) *del maestro di coloro chi sanno* (учителя тех, которые знают): «много лгут певцы». Человеческие стоны, проклятия и мольбы должны умолкнуть пред лицом непреложных и навеки неизменных принципов бытия<sup>1</sup>.

## V

Вместе с вечными истинами, под их защитой и покровительством пришло в средневековую философию глубокое, непреодолимое недоверие именно к той «*notion inconnue aux anciens d'une vérité créée*»\*, которую, как великолепно выразился Жильсон, она была предназначена самым содержанием Писания возвестить людям. На пути к сотворенной истине стал несотворенный закон противоречия и властно противопоставил ей свое не допускающее возражений veto. Правда, Жильсон утверждает, что идея о сотворенной истине не только удержалась в схоластике, но и оплодотворила собой философию новейшую. «*Tout le système cartésien est suspendu à l'idée d'un Dieu tout-puissant qui se crée en quelque sorte soi-même, crée à plus forte raison les vérités éternelles, y compris celles des mathématiques*» (I, 14)\*. Вправе ли мы или не вправе утверждать, что вся картезианская система держится на идее всемогущего

<sup>1</sup> Укажу здесь на замечательную книгу Киркегарда «Повторение». Когда Киркегард натолкнулся на вопрос о пределах всемогущества Божия, он ушел от знаменитого философа Гегеля, тоже *maestro di coloro chi sanno*, к «частному мыслителю» Иову. Для нас представляется недопустимым дерзновением уже готовность причислить Иова к мыслителям. Но Киркегард, через Иова, пришел к своему «Абсурду» и к основному положению экзистенциальной философии: Бог значит, что все возможно.

Бога, творящего вечные истины,— об этом у нас будет речь впереди. Но несомненно, что Декарт не отступал пред такого рода «парадоксами». Он пишет Arnauld (29 juillet 1648): «Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum ipsam a Deo fieri non posse; cum omnis ratio veri et boni ab ejus omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse, ut mons sit sine valle vel ut unum et duo non sint tria, sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria etc». (Но я не думаю, что о какой бы то ни было вещи можно утверждать, что Бог не мог ее сделать; так как основание истины и блага зависит от его всемогущества, то я не посмел бы даже сказать, что существует гора без долины или что один и два не составляют трех; я скорее скажу, что Он дал мне такой разум, который не мыслит горы без долины и не видит другой суммы единицы и двух, как три.) \* Так говорил Декарт в своих письмах<sup>1</sup>. Но, говоря так, Декарт отходил равно далеко и от средневековой философии, и от тех основных начал философии греческой, при помощи которых средневековые пытались понять и оправдать истину библейского откровения. Мы помним, что Аристотель говорил о тех, кто отрицает закон противоречия: такое можно сказать, но такое нельзя думать. Мы помним, что Аквинат, Дунс Скот и даже Оккам говорили, что то, что содержит в себе противоречие, не подпадает под всемогущество Бога. Но допустить, что Бог может создать гору без долины или сделать так, чтоб один и два не равнялось трем и т. п.,— это значит признать, что закон противоречия не властен над Богом. И, если Декарт действительно думал то, что он писал Arnauld и Mersenne, то приходится согласиться, что величайший рационалист нового времени порвал как с древней, так и со средневековой философией, о которой идет речь в книге Жильсона, и пошел по пути Тертуллиана и Петра Дамиани. В одном из примечаний в своей книге Жильсон приводит следующие слова Дамиани, которые, ввиду намеченной нами себе задачи, необходимо здесь привести то-

<sup>1</sup> Ср. его же письма к Mersenne от 15 апр. и 27 мая 1630 г. В последнем мы читаем: «Il (Dieu) a été aussi libre de faire qu' il ne fust pas vray que toutes les lignes tirées du centre a la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde» \*.



же *in extenso*<sup>1</sup>: «*Numquid hoc potest Deus agere, ut quod factum est non fuerit? Tanquam ut semel constet, ut si fuerit virgo corrupta, jam nequeat fieri ut rursus sit integra? Quod certe quantum ad naturam verum esse. statque sententia... Quae enim contraria sunt in uno eodemque subjecto congruere nequeunt. Haec impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopia, absit autem, ut ad majestatem sit applicanda divina. Qui enim naturae dedit originem porro facile, cum vult naturae tollit necessitatem. Nam qui rebus praesidet conditis, legibus non subjacet conditoris: et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae deditiois arbitrium vertit*» (может ли Бог сделать бывшее небывшим? Если, напр., раз навсегда установлено, что девушка обещана, не возможно ли, чтобы она вновь стала невинной? Это, поскольку дело идет о природе, конечно, верно и неопровержимо, что противоречия в одном и том же субъекте не могут сосуществовать. И это справедливо считается невозможным, поскольку это относится к бессилию природы, но от этого далеко до применения того же к Богу. Тот именно, кто есть творец источников природы, тот легко может, если хочет, уничтожить эти законы природы. Ибо кто властвует над сотворенными вещами, тот не подчинен законам творца, и кто создал природу, управляет естественным порядком по собственному творческому усмотрению)\*.

В чем разница между Дамиани и Декартом? Пред лицом аристотелевских первых начал оба они утверждают явные нелепости: такое можно сказать, такого думать нельзя. Закон противоречия есть неопровержимейший из всех принципов. Если его свалить, идея знания потеряет всякий смысл. Правда, Дамиани приводит другие примеры, чем Декарт: более конкретные и более тесно связанные с реальной жизнью<sup>2</sup>. Может ли Бог создать гору без

<sup>1</sup> Соответствующие суждения Тертуллиана мною были уже приведены выше.

<sup>2</sup> В другом месте Дамиани пишет: «*Quapropter sicut rite possumus dicere: potuit Deus, ut Roma, antequam facta fuisset, facta non fuerit, ita, nihilo minus possumus et congrue dicere: potest Deus, ut Roma, etiam postquam facta est, facta non fuerit*» (как мы поэтому справедливо можем сказать, что прежде чем Рим был сотворен, он не был сотворен, так же, не противореча, мы можем сказать: Бог может и после сотворения Рима сделать его несотворенным)\*. Любопытно тоже, что он решается спорить со св. Иеронимом, у которого он заимствовал пример *virgo corrupta*: честь Бога стоит выше, чем св. Иероним\*.

долины или сделать так, чтобы один и два не равнялись трем, — это нам представляется чисто теоретической, отвлеченной проблемой, которая не касается ни судьбы мира, ни судьбы человека. Когда же Дамиани спрашивает: если раз навсегда установлено, что девушка обесчещена, не возможно ли, чтобы она вновь стала невинной? — тут интерес сосредоточивается уже не на отвлеченных построениях, а на том, что для людей играет огромное, решающее значение. *Virgo соггурта* — это либо соггешившая, падшая, либо обесчещенная женщина. Пока безраздельно властвует закон противоречия, пока он остается *veritas aeterna, veritas emancipata a Deo* (вечная истина — истина, не зависящая от Бога), грех или бесчестие, раз ворвавшись в мир, закрепляются в нем навеки и окончательно: вернуть честь женщине, снять с нее позор или грех вольного или невольного падения не может уже никто во вселенной, ибо никому не дано *naturae necessitatem tolerare* (уничтожить необходимость природы). То же нужно сказать и о бедствиях Иова: даже всемогущий Бог не может вернуть ему убитых детей. И если в Писании рассказано другое, то не только неверующий грек, но и верующий философ обязан в этих рассказах видеть метафору или аллегорию.

Затем второе: Декарт утверждает, что мы усматриваем контрадикторность в суждении «один и два не равняется трем» или в понятии «гора без долин» только потому, что Бог нам дал такой ум, который не способен иначе мыслить. Но ведь он и сам допускал, хотя и гипотетически, такой случай, что могущественный, но злой и враждебный дух может ввести через очевидности человека в заблуждение. Казалось бы, что такое допущение должно было бы приковать к себе внимание человека, знающего Библию и в Библии почитающего боговдохновенную книгу, раз он уже каким-то чудом заподозрил, что самоочевидность сама по себе не свидетельствует об истине. Но эта мысль только скользнула по его сознанию и бесследно пропала. Он хотел во что бы то ни стало сохранить очевидности и разум, источник самоочевидностей, и поставил «вечные истины» в связь не со злым и лукавым духом, обманувшим человека, а с Богом, который, как он нас убеждал, никогда не обманывает. Так же поступил и Фома Аквинский, который, чтоб оберечь аристотелевские

первичные принципы от всяких посягательств, устанавливает: «*principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita cum ipse Deus est auctor nostrae naturae*» (познание же известных естественных принципов даровано нам Богом, ибо Он Сам Творец нашей природы — S. c. Gent. I, VIII). Мысль Дамиани идет иным путем. В немногих словах Жильсон ее так передает: «*La vie du chrétien n'a qu'une fin: faire son salut. On fait son salut par la foi. Appliquer la raison à la foi, c'est la dissoudre... En somme c'est le diable qui a inspiré aux hommes le désir de la science et c'est ce désir qui a causé le péché originel, source de tous nos maux*»<sup>1</sup> \*. И тут же приводит выписку из сочинения самого Дамиани *De Sancta Simplicitate*: «*Porro qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sique per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turbas invexit*» (далее, тот, кто захотел ввести массу разных пороков, сделал предводительницей жажду знания и тем напустил на несчастный мир бесконечные несправедливости)\*. Разница между тем, что говорит Декарт, и Дамиани ясна: Декарт даже в письмах своих боится оскорбить разум — *quam agam parabit sibi qui rationis majestatem laedit* (какой алтарь воздвигнет себе тот, кто оскорбит величие разума), как впоследствии говорил Спиноза. Для Дамиани же наряду с *divina majestate* (божественным величием) никаких величий нет и быть не может, и он готов ополчиться на кого угодно, кто покусится ограничить всемогущество Божие. Он помнит «и будете, как боги, знающие», так основательно забытое средневековьем, и не боится, рискуя стать посмешищем *infidelium* (неверующих) и услышать от Аристотеля его злое «много лгут певцы», ссылаться на слова книги Бытия. Но философски и Декарт, и Дамиани говорят одно и то же: унаследованные нами «первичные принципы» греков — вовсе не начала, т. к. вообще в мире, сотворенном Богом, первых, т. е. ни от кого не зависящих, самодовле-

<sup>1</sup> I, 218. В конце второго тома (стр. 214—218) Жильсон снова возвращается к идее библейского змея и к тем, кто хотел бы создать иудео-христианскую философию, не связанную греческими принципами, и заявляет, что «*l'objet de leur vœux n'appartient pas à l'ordre des possibles*» \*. Это бесспорно, конечно, если вперед допустить, что греческому умозрению дано было бы раз навсегда определить границы возможного и что библейское «откровение» не выходит за пределы того, что представлялось эллинам возможным.

ющих начал нет и быть не может. В нашей же уверенности, что не может быть горы без долины или что один и два не могут не равняться трем, нужно видеть только преходящее внушение, которое, если оно исходит от Творца, может быть не опасно и даже благотельно, если же оно исходит от врага человеческого рода, должно быть гибельным, но которое в обоих случаях, как условное и относительное, не вправе претендовать на предикат вечности и рано или поздно должно рассеяться. И тогда метафизика познания, согласованная с иудейско-христианским «откровением», обнаружит, что разум, который жадно стремится ко всеобщим и необходимым суждениям, вовсе и не достоин того, чтоб ему воздвигать алтари. Таков смысл размышлений Дамиани, то же говорит нам в приведенном письме и Декарт. Оба они взрывают твердыни, на которых покоилось сократовское мышление: нельзя пренебрегать разумом, нельзя ставить даже Бога над добром. Оба, если угодно, осуществляют синтез плотинского *ἄνωθεν ὑπερ ἐπιστήμην* (вознесения над познанием) со скотовским *schlechthinnige und regellose Willkür* (несдержанным и беспорядочным произволом). Защищать это положение теми способами, какими защищаются прочие истины, явно нельзя. Это истина «откровения» — и она стоит, малая и незаметная, не видимая даже и *oculis mentis* (духовным зрением), безоружная и беззащитная пред неисчислимым воинством аргументов всей исторической философии, как библейский Давид стоял пред огромным, вооруженным с головы до ног Голиафом. И нет у нее даже пращи, которую имел в своем распоряжении молодой пастух, будущий великий царь и псалмопевец. И все же, ничем не защищенная и безоружная, она вступила в борьбу с «мудростью века». Недаром уже бл. Августин восклицал в изумлении: «*Surgunt indocti et rapiunt coelum*» (поднялись неучи и овладели небесами)\*. И вслед за ним Фома Аквинский ему вторил: «*Esset autem omnibus signis mirabilibus, si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus*» (но было бы более удивительно, чем все знамения, если бы мир простыми, необразованными людьми, без чудес, был приведен к вере столь трудной, к деятельности столь сложной, к надеж-

де столь возвышенной)\*. И ведь точно, Библия была представлена миру простыми, неучеными людьми, которые совсем и не способны были защищать ее теми методами, которыми ее люди ученые оспаривали. Но философов такая Библия не удовлетворяла. Даже Бонаventura, о котором *frater Alexander (de Hales) diceret de ipso quod in eo videtur Adam non pecasse* (брат Александр из Галеса говорил, что в нем, казалось, Адам не согрешил)\*, добивался «доказанной» истины. Грех первого человека не минует и святого: *doctor seraphicus*, духовный наследник Франциска Ассизского, преодолевший все земные страсти, одержим, как и мы все, и не может преодолеть в себе *cupiditas scientiae*: он хочет «защитить», сделать самоочевидной истину откровения. Испытание подстерегает нас там, где его менее всего мы ждем. Греческие учителя усыпили нашу бдительность, внушив нам уверенность, что плоды с дерева познания были, должны быть началом философии для всех времен. И *doctor subtilis*,\* как мы помним, соблазнился. Он верит, но веры ему не достаточно: он просит у Бога разрешения вкусить от плодов с дерева познания. Все наиболее влиятельные представители средневековой мысли неустанно повторяют: *credo ut intelligam* (верю, чтобы познать).

В этом с наибольшей наглядностью сказалось, к каким последствиям должен был привести симбиоз греческой философии с истинами Писания. Основные начала и техника античного мышления, точно гигантский плющ, обвили вокруг иудейско-христианского «откровения» и душили его в своих могучих объятиях. Вера, как нам указал Жильсон, стала суррогатом знания. Об этом все открыто говорили, благо такие речи не могли вызвать насмешек у неверующих и негодования у инакомыслящих. Все очевидности свидетельствовали в пользу такой иерархической установки. Против нее говорило только Писание. Но Писание всегда можно «истолковать». И т. к. всякие «истолкования» предполагают готовую технику мышления, и так как технику мышления, равно как и его принципы, искали и находили у греков, то можно было вперед знать, что истолкованное Писание поставит веру на ее надлежащее место. Даже решительные попытки Д. Скота и Оккама отстоять область *credibilia* от посягательств разума не остановили средневековую философию от безу-

держного стремления превратить откровенную истину в истину самоочевидную. В этом видели и продолжают видеть величайшее торжество иудео-христианского мышления. Мы помним, что Лессинг уверенно обещал нам, что рано или поздно все истины откровения станут истинами разумными, и что Жильсону пришлось приудержать благочестивую ревность Лессинга: не все, сказал он нам от средневековой философии, а только некоторые. Это, конечно, в высокой степени показательно. Почему только некоторые? И как быть с теми, которым не суждено никогда оправдаться пред разумом? Не придется ли их скрывать, чтоб избежать насмешек и, быть может, обидных упреков? Больше того, не придется ли их совсем отбросить, если выяснится, что они не только не могут рассчитывать на защиту разума, но своим существованием являются для разума вызовом? И пророк Исаия и ап. Павел предостерегали нас: мудрость человеческая есть безумие пред Богом, мудрость Божия есть безумие для человека. И это прежде всего потому, что откровенная истина имеет своим источником веру, которая не укладывается в плоскость разумного понимания. Вера не только не может, она не хочет превратиться в знание. Смысл и таинственное содержание веры, о которой рассказывается в Св. Писании, в том, что она непостижимым образом освобождает человека из тисков знания и что знание, связанное с падением человека, может быть преодолено только верой. Так что, когда приходящая от веры истина превращается нами или постигается как истина самоочевидная, в этом нужно видеть указание на то, что она нами утрачена. Я знаю, что Бог един, значит совсем не то, что верую в Единого Бога и то библейское *Audi, Istraël* (Слушай, Израиль), которое воплотилось в *credo in unum Deum* (верую в Единого Бога). Жильсон утверждает, что греческим философам был чужд монотеизм. Я не могу задерживаться на этом вопросе. Скажу только, что с самого начала своего существования греческая мысль искала и находила единый принцип во вселенной. Первый греческий философ провозгласил: все есть вода. И все за ним всегда говорили о едином принципе. Аристотель, в XII книге «Метафизики» которого Жильсон черпает свои доказательства о том, что монотеизм ему был чужд, заканчивает ее стихом Гомера: οὐκ ἄγαθὸν πολυκοίρανιῆ ἕϊς κοίρανος

ἕστω (не добро многовластие: да будет единый правитель)\*, и Аквинат, ссылаясь на это место, пишет: (Sum. Th. I. XLVII, III ad pr.) «...Aristoteles ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis» (Аристотель выводит из единства существующего миропорядка единство управляющего Бога). Я не хочу этим сказать, что Бог Аристотеля — есть Бог Св. Писания. Наоборот, здесь, может быть, особенно уместно напомнить слова Паскаля: Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова — а не Бог философов\*. Если бы можно было доказать как дважды два четыре, что греческие философы были монотеистами, это отнюдь бы не значило, что они предвосхитили библейское откровение. Единый Бог, которого мы с очевидностью открываем в мироздании, имеет столько же общего с Богом Св. Писания, сколько пес, лающее животное, с созвездием Пса. Разум усматривает единое начало, ему нужно найти того, кто, как говорил Паскаль по поводу Декарта, даст первый толчок всему происходящему: разуму нужно понять. Недаром потому Гегель так страстно отстаивал против Канта онтологическое доказательство бытия Божия. Бог, ищущий и находящий защиту у закона противоречия, конечно, уже не есть Бог Авраама, Исаака и Иакова. Такого Бога, Бога «доказанного», Гегель мог спокойно принять: он устоит и против логики Аристотеля, и против насмешек Вольтера.

Но «вера» — опять, конечно, вера Св. Писания — ни пониманием, ни доказательствами не озабочена. Ей нужно что-то другое, совсем другое и, как мы сейчас увидим, раз навсегда всякое «понимание» и всякие «доказательства» исключающее.

## VI

Когда заходит речь о вере Св. Писания, прежде всего, конечно, приходится вспомнить слова пророка Аббакума (II, 4): *justus ex fide vivit* (праведник живет верой), которые апостол Павел повторяет и в послании к Римлянам (I, 17), и в послании к Евреям (X, 38). Как мало похожи они на «верую, чтобы познать» и на «если не верите, не познаете», в которые *Septuaginta* превратила стих пророка Исаии! Вера — источник жизни у пророков и апостола, вера — источник понимающего знания у просвещенных греками философов средневековья: как не вспомнить

о двух деревьях, насажденных Богом при сотворении мира в Эдемском саду? И чтобы погасить все сомнения о том, какие места на иерархической лестнице ценностей занимают вера и знание, апостол, почти непосредственно вслед за приведенными словами Исаии, пишет: «верою Авраам повиновался зову Бога идти в страну, которую имел получить в наследство, и пошел, не зная, куда идет» (Евр. II, 8). Полная противоположность тому, чему учили греки. Платон самым решительным образом отмежевался от людей, которые οὐκ εἰδότες ὅτι ἐρχονται (не знают, куда идут), противопоставляя им философов, которые, будучи убежденными, что ничего нельзя делать, что возбраняется философией, идут за ней туда, куда она ведет (Phaed. 82d)\*. Можно было бы без конца цитировать греческих философов в подтверждение того, что высказанная ап. Павлом мысль об Аврааме, который идет, не зная сам куда, им представлялась пределом безумия. Даже если бы Авраам и пришел в обетованную землю, поступок его, на оценку греков, оказался бы так же мало похвальным, как если бы он и никуда не пришел. Порок Авраама в том, в чем апостол и Писание видят величайшее качество: он не признает законности притязаний знания, он не спрашивает у разума. С каким презрением Сократ в платоновской «Апологии» говорит о поэтах, гадалках, пророках: ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῦσιν & ποιῶντες, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες (которые делают то, что делают, не по разуму, а следуя природе или в самозабвении). «Я от них ушел,— заканчивает он,— полагая, что имею пред ними то же преимущество, что и пред государственными людьми» (Ap. 22c). И в «Тимее» (известное место 71e),\* и в других диалогах Платон неизменно сторонится от θεῖα μοῖρα ἄνευ νοῦ, т. е. божественного наития без разума (как, напр., в «Меноне» 99e) или в том же «Федоне»: ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ — без философии и без разума. То, что в Аврааме поражает и восхищает апостола, в чем он видит воплощение праведности, представляется Платону преступным легкомыслием. Как бы возмутился он и его учитель Сократ, если бы им довелось прочесть слова апостола в послании к Римлянам: «ибо что говорит Писание? Поверил Авраам Богу, и это ему вменилось в праведность» (Рим. IV, 3). Может ли быть сомнение, что Цельс правильно отразил в своей книге отноше-



ние греко-римского мира к тому, чем держалось прорывавшееся в мир новое учение? Греческая мудрость не могла принять ни отца веры Авраама, ни апостола Павла, ни библейских пророков, на которых апостол постоянно ссылается. Равнодушие, безразличие и «высокомерное» презрение к знанию — никому не простится ни в этом, ни в ином мире. Апостол Павел и его Авраам — жалкие «ненавистники разума», от которых нужно бежать, как от чумы. Нельзя даже утешить себя и тем соображением, что ап. Павел не «мыслитель» и что его задача только спасти свою душу. Ибо греческая философия (а за ней и Климент Александрийский, как мы помним) в познании видела единственный путь к спасению: εἰς δὲ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ, т. е. соединиться же с родом богов не дано тому, кто не философствовал, не очистился (через философию) и не возлюбил познания (Phaed. 82c). Если Авраам или ап. Павел не «мыслители», если они не любят и не ищут знания — им никогда не обрести спасения. Греки это твердо знали и не согласились бы ни за что на свете уступить кому-либо право ставить и разрешать вопрос о знании и спасении души: мы слышали от Аристотеля, что философ сам все вопросы решает. Но с другой стороны, ап. Павел в свой черед не отступил бы пред греками. Мы знаем, что он считал греческую философию безумием или, как говорит Жильсон, что он провозгласил *la banqueroute de la sagesse grecque*\*. В послании к Римлянам (XIV, 23) он выразился еще сильнее: «все, что не от веры — есть грех», а во втором послании к Коринфянам он пишет (V, 7): «мы ходим верой, а не видением». Это уже не только провозглашение банкротства греческой мудрости — это уже обличение и грозное предупреждение. Греки ждут от своей мудрости, основанной на знании, спасения, а обретут гибель, ибо спасение от веры, только от веры<sup>1</sup>. Трудно не увидеть в этих речах апостола, равно как в словах пророков, в делах патриархов, на которые он ссылается, непосредственной связи с тем, что рассказано в книге Бытия о древе

<sup>1</sup> Временами бл. Августин заражался «безумием» веры ап. Павла. Он, правда, не говорил, как ему приписывали еще недавно: *virtutes gentium splendida vitia sunt* (добродетели язычников — блестящие пороки), он сказал *potius <vitia sunt>* (скорее пороки): но ведь мысль та же\*.

познания. И еще труднее допустить, что установленное средневековой философией отношение между верой и знанием было заимствовано ею из Писания. Наоборот, совершенно ясно, что греческие «первичные принципы» удушили основную истину библейского «откровения». Вера не только не есть низший вид знания: вера отменяет знание. Отец веры пошел, не зная куда идет. Он не имел нужды в знании: куда он придет и потому что он пришел, там и будет обетованная земля. Конечно, большего безумия для грека и нарочно не придумаешь. Это — тертуллиановское *certum est quia impossibile* (достоверно, ибо невозможно): все определения истины, данные Аристотелем (и потом нашедшие себе выражение в принятой средневековым формуле Исаака Израиля — *adaequatio rei et intellectus* (истина есть адекватность вещи и разума)\*, опрокидываются. Не человек приспосабливается к вещи и покоряется ей, а вещь приспосабливается к человеку и покоряется ему — как назовет ее человек, так и имя ей: *veritates aeternae, veritates emancipatae a Deo* (не исключая и «закона» противоречия), которыми держалась и обеспечивалась прочность и устойчивость обожествленного античным миром «знания», выпускают человека из своих тисков. Надо полагать, что такое же изумление (а то и негодование) испытал бы древний грек, если бы ему довелось прочесть в Писании, что Сын Человеческий заявляет себя господином субботы. Никто не может быть господином над законом. И еще меньше вправе кто-либо сказать: суббота для человека, а не человек для субботы. Это ведь хуже, чем *πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου* (человек мерило всех вещей) Протагора. Это низвергает вечный, неизменный порядок мироздания, столь дорогой сердцу эллина. Суббота не потому свята, что так установил Бог, а потому что суббота свята — Бог установил заповедь: помни день субботний! Святое так же не сотворено и так же существует от века, как и истинное: вечные истины суть несотворенные субботы и несотворенные субботы — вечные истины. В особенности же возмутило бы греков, что Иисус решился нарушить великую заповедь по столь ничтожному поводу: Его спутники проголодались. Для греческого мудреца — и в этом была его мудрость и та благая весть, которую разум принес миру, — человеческие скорби и радости целиком относились к той области

от нас не зависящего и потому для нас безразличного ἀβύσσου, о которой нам столько рассказали стоики, или к тем привязанностям и страстям, о которых человека освобождал платоновский катарзис. Эпиктет был уверен, что, если бы Сократ очутился в положении Приама или Эдипа, его обычное спокойствие ему не изменило бы. Он бы повторил то же, что сказал в тюрьме Критону: если так угодно богам, пусть так и будет. Так, конечно, Сократ разговаривал бы и с Иовом, если бы ему пришлось быть среди его друзей (правда, друзья Иова и сами догадались, какие речи им нужно держать). Но в Писании дело обстоит иначе. «У вас же и волосы на голове все сочтены» (Мат. X, 30). И это не в том смысле, что Бог любитель счетоводства и у Него, как у образцового бухгалтера, ничего не пропадает, а в том, что Бог помогает людям, и помогает именно в том, о чем, по учению греков, ни Бог, ни люди и помышлять не должны. Подходит к Нему больная женщина, Он ее исцеляет и притом говорит: «дерзай, дочь! вера твоя спасла тебя» (ib. IX, 22). И еще раз мы там же читаем: «о, женщина, велика твоя вера: да будет тебе по желанию твоему! И исцелилась дочь ее в тот же час»\*. К пришедшим к Нему слепым Он обращается с загадочными словами: «По вере вашей да будет вам»\*. Таких примеров из Писания можно привести сколько угодно. Все они свидетельствуют о том, что через веру люди обретают что-то равно далекое и от греческого катарзиса, и от греческого гнозиса. С особенной силой и выразительностью это сказывается в словах Иисуса (Матв. XVII, 20 и соотв. Матв. XI, 23 и Лук. XVII, 6): «ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: перейди отсюда туда, и она перейдет, и ничего не будет для вас невозможного» (οὐδὲν ἄδυνατόν ἐστι ὑμῖν). Легко себе представить, какой взрыв негодования вызвали в душах эллински просвещенных людей такие слова: наиболее спокойные не довольствовались аристотелевским «много лгут певцы». Даже в наше время «христианский» философ Гегель не стеснялся по менее серьезному поводу повторять цинические насмешки Вольтера. Но сейчас нас занимает не то. Пусть одни смеются над Писанием, пусть другие с затаенным или открытым восторгом спрашивают: кто он такой, что говорит как власть имеющий, — здесь для нас существенно, что вера

Св. Писания не имеет ничего общего с верой, как это слово понимали греки и как мы его понимаем теперь. Вера не есть доверие к наставнику, родителям, начальнику, сведущему врачу и т. д., которое и в самом деле есть только суррогат знания, знание в кредит, знание, еще не обеспеченное доказательствами. Когда человеку говорят: «будет тебе по вере твоей», или: «если у тебя будет с горчичное зерно веры, то для тебя не будет ничего невозможного», явно, что вера есть непостижимая творческая сила, великий, величайший, ни с чем не сравнимый дар. И если при том еще, как в приведенных примерах, этот дар относится не к той области, которую греки называли τὰ ἔφ' ἡμῖν, т. е. к тому, что в нашей власти, а к тому, что находится вне нашей власти — τὰ οὐκ ἔφ' ἡμῖν, что больной, по слову верующего, исцеляется, слепой прозревает и даже гора передвигается, то не остается никакого сомнения, что вера Св. Писания определяет и формирует бытие и, таким образом, полагает конец знанию с его «возможным» и «невозможным». Сократ был прав, когда требовал от людей знания, ибо он, как Аристотель<sup>1</sup>, как стоики, как вся греческая философия, был весь во власти убеждения, что есть огромная область бытия, нам, и не только нам, но и богам, не подчиненного, «то, что не в нашей власти». И если сократовская уверенность пришла к нему в самом деле с неба, как и его «познай самого себя», а не была «внушением» враждебной силы (eritis sicut dei scientes), то не только credere contra rationem vituperabile est (верить против разума предосудительно), но не менее позорно верить ἄνευ φιλοσοφίας καὶ νοῦ (без философии и разума), и все, что Писание рассказывает нам о вере, должно быть отвергнуто. А учение ап. Павла о том, что человек оправдывается верой независимо от дел (Рим. III, 28), должно быть признано возмутительным и безнравственным. И вообще, почти все его размышления в посланиях, равно как и многочисленные извлечения из пророков и книг Ветхого Завета, которыми эти размышления пересыпаны, не могут не вызвать крайней степени раздражения и негодования у просвещенных людей. Кажется, что он умышлен-

<sup>1</sup> Cf. Eth. Nic. (III, 2, <1111b> 20) προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἰ τις φαίη προαίρεσθαι, δοκοῖεν ἡλίθιος εἶναι, т. е. человек не стремится к невозможному, и если кто станет стремиться, то все его признают слабоумным. Оттого ὅλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις, περὶ τὰ ἔφ' ἡμῖν εἶναι, т. е. мы стремимся лишь к тому, что в нашей власти\*.

но дразнит и раздражает и древнюю мудрость, и традиционное благочестие. Он приводит (Рим. IX, 15) слово Господа к Моисею: «кого миловать, помилую; кого жалеть — пожалею», — и тут же поясняет: «Итак, помилование зависит не от желающего и подвигающего, но от Бога милующего». И еще \*: «Итак, кого хочет милует, кого хочет — ожесточает»<sup>1</sup>. На все возможные «возражения» у него один ответ — слова пророка Иеремии: «а ты кто, человек, что споришь с Богом?»\* Ссылаясь опять-таки на патриархов и пророков, ап. Павел так позволяет себе говорить о законе: «закон пришел после, дабы умножилось преступление»\* (Рим. V, 20), или: «закон производит гнев, ибо где нет закона, там нет и преступления» (ib. IV, 15). И, наконец, «Исаия же смело говорит (ἀπτοτολμῶ καὶ λέγει): меня нашли не искавшие меня, я открылся не вопрошавшим обо мне» (ib. V, 20). Для греков и для следовавших за греками средневековых философов слова Исаии звучали, как страшный приговор: все человеческие искания, все наши вопрошания напрасны. Бог открывается, Бог откроется тем, кто не ищет, отвечает тем, кто не спрашивает. Что может быть ужаснее этого? Зачем тогда катарзис Платона, борения стоиков, зачем exercitia spiritualia монахов и строгие itineragia подвижников, мистиков и святых? Все эти огромные, нечеловеческие и такие великолепные труды пропали даром? Можно ли разумными доводами «защитить» Бога Св. Писания от тех уничтожающих обвинений, которые предъявляет к нему разумное мышление? Явно, что нельзя. Можно только попытаться отогнать от себя и разум, и его доводы, как сделал Паскаль: «Humiliez-vous, raison impuissante»\*. Для Паскаля наше убеждение, что самоочевидности обеспечивают истину, представляется как enchantement et assoupissement surnaturel, как сверхъестественное наваждение, навеянное на нас жаждой знания\*. Si vis tibi omnia subicere, te subijce rationi (если хочешь все подчинить себе, то подчинись сам разуму), провозглашает от имени греческой философии Сенека\*, и нам кажется это пределом мудрости, мы радостно покоряемся предъявляемому нам требованию. Но в Писании рассказывается иное: на пред-

<sup>1</sup> Тут кстати будет напомнить, сколько хлопот доставило библейское «Бог ожесточил сердце фараона» — не только теологам, но и философам, особенно Лейбницу (Исход X, 20)\*.

ложение «все это дам тебе, если падши, поклонисься», последовал ответ: «отойди от меня, сатана, ибо написано (Втор. 6, 13): «Господу Богу одному поклоняйся и Ему одному служи»» (Матв. 4, <9,> 10). В этом основная противоположность между «истиной» эллинов и «откровением» Писания: для эллинов плоды с дерева познания были источником философии для всех будущих времен и вместе с тем освобождающим началом, для Писания — они были началом рабства и знаменовали собой падение человека.

Быть может, ввиду трудностей, связанных с библейским представлением о смысле и значении живущей в нас *cupiditas scientiae* (жажды знания), здесь будет уместно напомнить то, что об этом писал Достоевский. Достоевский не обладал эрудицией Паскаля и не был слишком начитан в теологии и философии, но в течение четырех лет, проведенных им в каторге, он имел в своем распоряжении только одну книгу — Библию и ничего другого, кроме Библии, он не читал. И из этого чтения родилась в нем такая же ненависть и такое же презрение к «разумным доводам», какое мы встречаем у Паскаля. В самоочевидностях нашего мышления и он видит наваждение и сон духа. «Невозможность, — пишет он, — значит каменная стена! Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж и нечего морщиться, принимай как есть... «Помилуйте, закричат вам, восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается; ей нет дела до ваших желаний и до того, нравятся ли вам ее законы или не нравятся. Стена, значит, и есть стена и т. д., и т. д. Господи Боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней, потому только, что это каменная стена и у меня не хватило сил. Как будто бы такая каменная стена и вправду заключает в себе хоть какое-нибудь слово на мир, единственно только потому, что она дважды два четыре»\*. Если мы переведем на философский язык эти ошеломляющие слова Достоевского, мы принуждены будем признать решительный и единственный в своем роде по смелости отпор тем всеобщим и не-

обходимым суждениям, к которым так жадно, по Канту, стремится наш разум, или тем *διότι* (почему), в которых для Стагирита состоит сущность познания (у Спинозы *tertium genus cognitionis* или *intelligere*) и ради которых бл. Августин и схоластики соглашались верить. С пронзительностью и дерзновением, которых мы тщетно станем искать у автора «Критики чистого разума» и у *maestro di coloro chi sanno*\*, Достоевский набросился на «вечные истины» именно с той стороны, которая казалась «естественно» защищенной и потому неприступной. Философски, т. е. на греческий лад, вышколенные люди, говорит он, пред стеной искренно пасуют... «стена имеет для них что-то успокоительное, нравственно-разрешающее и окончательное, пожалуй, даже что-то мистическое»\*. Достоевский не знал «Метафизики» Аристотеля, не знал его *ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι* (необходимость не слушает убеждений) и его *ἀνάγκη στήναι* (надо остановиться), но если бы он знал, он не мог бы лучше обнаружить и оценить смысл и содержание философских устремлений Стагирита. Как могло случиться, что величайший из философов в каменной стене и в столь же каменных дважды два четыре мог увидеть предельную и окончательную власть, и не только увидеть, но, падши, поклониться ей? Достоевский поднимает вопрос, который должен быть основным вопросом критики чистого разума и от которого Кант, по примеру своих предшественников, уклонился: о доказательной силе доказательств, об источнике принудительности самоочевидных истин. Откуда пришло принуждение? Из Св. Писания Достоевский вынес то же, что, по словам Жильсона, вынесли и средневековые философы: «*La loi divine n'exerce aucune contrainte sur la volonté de l'homme. Il est établi que la liberté est une absence de contrainte absolue même à l'égard de la loi divine*» (II, 99)\*. Бог не принуждает, но дважды два четыре и каменная стена принуждают, принуждают не только человека, но и Творца: мы уже достаточно наслышались о том, что *non cadit sub omnipotentia Dei*\*. В принуждающей необходимости, и именно потому, что она принуждает и глуха ко всяким убеждениям, люди увидели что-то «успокоительное, разрешающее, окончательное, даже мистическое». Трудно поверить, что *indoctus* (неуч) мог с такой остротой увидеть и поставить основную проблему метафизики позна-

ния. Когда Кант говорит о разуме, жадно стремящемся ко всеобщим и необходимым истинам, когда Аристотель открывает свою «Метафизику» знаменитыми словами: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (все люди по природе своей стремятся к познанию) — они вперед принимают и благословляют исходящее от знания принуждение. Даже doctor subtilis, учение которого о свободе граничит с признанием беспорядочного, ничем не сдержанного произвола в самом существе бытия, даже и он не мог выкорчевать из своей души того преклонения перед принуждающей истиной, которое является «условием возможности существования знания». Свою «свободу» он защищает теми же способами, какими защищаются и другие истины: не может же она оказаться в «худшем положении». «Istis, — пишет он, — qui negant aliquod ens contingens exponendi sunt tormentis, quousque concedant, quod possibile est non torqueri» (те, которые отрицают случайное бытие, подлежат пыткам до тех пор, пока они признают, что возможно не подвергаться пыткам)\*. Эпиктет, чтоб отбиться от тех, кто возражал против закона противоречия, не находил достаточным ссылку на очевидности, а взывал к более действительному средству — к угрозам насилием; это еще куда ни шло, с Эпиктета много не спросишь: в философии он причислен к *dii minores*\*. Но Д. Скот не Эпиктет: он, как и Фома Аквинский, человек тончайшего философского ума и гениальный диалектик; но и ему пришлось прибегнуть к грубому, чувственному принуждению: если бы истины защищались только доказательствами идеального характера и если бы им не дано было осуществлять свои права насильственно, от нашего прочного знания не много бы осталось. Бог Св. Писания никого не принуждает, но истины разумного знания на библейского Бога не походят и походить не желают: они принуждают, и как принуждают! Самоочевидности — только лицемерное *sine effusione sanguinis* (без кровопролития)\*, которое прикрывает собой костры и пытки. В этом, к слову сказать, должно видеть объяснение того парадоксального явления, что средневековое христианство могло родить из себя инквизицию. Если точно откровенную истину можно и должно защищать теми способами, какими защищаются истины, добываемые естественным разумом, то без пыток не обойдешься: ибо и самоочевидные истины в последнем счете опираются на принуждение.



Греческая философия здесь останавливается. Тут остановилась и «Критика чистого разума». Но Достоевский чувствует, что тут остановиться нельзя, что здесь именно должна начаться «критика». «Дважды два четыре (т. е. самоочевидная истина), — пишет он, — есть уже не жизнь, господа, а начало смерти: по крайней мере человек всегда боялся этого дважды два четыре, а я и теперь боюсь»\*. И затем вдруг вырывается из него такое: «дважды два четыре — это нахальство; дважды два четыре смотрит фертом, стоит поперек вашей дороги и плюется»\*. Самоочевидности и разум, так жадно к самоочевидности стремящийся, не удовлетворяют, а «раздражают» Достоевского. При встрече с самоочевидными истинами он бранится, смеется над ними, высовывает им язык. Он хочет жить не по разумной, а по своей «глупой свободе». Нам представляется это пределом парадоксальности (чтоб не выразиться сильнее): мы не допускаем таких выражений. Наши великие учителя стояли точно в оцепенении пред разумом и открываемыми им истинами и нас приучили к тому же. Не только поэтически настроенный Платон, но и трезвый, μέτριος εἰς ὑπερβολήν (чрезмерно умеренный) Аристотель, зачарованные плодами с дерева познания, которые и по Писанию приятны для глаз и возделенны для созерцания, слагали несравненные гимны в честь и во славу разума. Я не могу задерживаться слишком долго на этом, но, чтоб напомнить читателю, какую власть имела над умами лучших представителей античного гения открытая ими метафизика бытия, я приведу небольшой отрывок из «Никомаховской этики», который наряду с другими местами той же «Этики», равно как и «Метафизики», являет собой наиболее сдержанное выражение того, чем определялись искания греческой философии: ὡς τε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσι, θεωρητικῆ ἂν εἴη καὶ τῶν ἀνθρώπινων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη, т. е. деятельность Бога, превосходящего всех блаженством — есть чисто созерцательная, и из человеческих деятельностей наиболее всего блаженна та, которая ближе всего к божественной<sup>1</sup>. Если, как указыва-

<sup>1</sup> Nic. Eth. 1178 b 21. Когда Karl Werner писал об Аквинате, которому он посвятил свой огромный и с таким благоговением и любовью написанный труд: «его представление о блаженном бытии есть только на христианский лад переложенное аристотелевское представление о блаженстве созерцающего неделания»\*, он имел в виду, конечно, приведенное мною место из «Этики» и соответствующие места из «Метафизики» Аристотеля.

ет Жильсон, слова *haec hominis est perfectio, similitudo Dei* (совершенство человека есть богоподобие — II; 85)\* выражали собой устремления Аквината, то и платоновский «катарзис» сводился к *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ δύνατον* (возможному уподоблению Богу — *Theat.* 176 e)\*. 'Αλήθεια (истина), приоткрывшаяся грекам (*ἀ-λανθάνειν*), — неизменная сущность бытия под изменчивой видимостью обычного и всем доступного мира, и созерцание этой сущности владело всеми помышлениями и желаниями их. И когда Достоевскому, несмотря на то, что он принадлежал к тем *simplices et indocti*, (простым и неучам), о которых нам говорили бл. Августин и Аквинат, или, точнее, потому что он столько лет провел в уединенной беседе с теми *simplices et indocti*, которые принесли миру Библию, в свой черед «открылось», что прославленное греками созерцание есть преклонение пред каменной стеной и мертвящим дважды два четыре и что хваленая свобода философского исследования прикрывает собой *enchantment et assoupissement surnaturel*, что оставалось ему делать? Спорить нельзя. Аристотель ограждает себя, как крестом своим: «такое можно сказать, такого нельзя думать», и даже вольнолюбивый Д. Скот не стесняется сказать «*non est cum eo disputandum, sed dicendum quod est brutus*» (с ним не должно спорить, а надо сказать, что он не разумен)\*. Конечно, в последнем счете Достоевский не над другими издевался и не с другими спорил — ни с Сократом, ни с Платоном, ни с Аристотелем: он с мучительным напряжением преодолевал в себе падшего человека, ту *cupiditas scientiae*, которую наш праотец, вкусивший от плодов запретного дерева, передал нам всем. Оттого он мог, он должен был сказать, и даже не сказать, а возопить: «Я стою за свой каприз, и чтоб он мне был гарантирован», или: «хочу жить по своей глупой, а не по разумной воле». Он спасался от соблазна «будете, как боги, знающие» и «все это дам тебе, если, падши, поклонись» и того безотчетного, но непреодолимого страха пред «беспорядочным» и «ничем не сдержанным произволом» Бога, который был, по-видимому, внушен искусителем уже первому человеку и стал, после падения, нашей второй природой. Смысл *Audi, Israël* (Слушай, Израиль!) в том и заключается, что все зависит от воли Божией — *omnis ratio veri et boni a Deo dependit*\*, оттого и написано: Господу Бо-

гу твоему поклоняйся и Ему одному служи\*. И только тому, кто освободится ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς (от рабства тлению — Рим. VIII, 21), кто преодолеет внушаемый нам нашим разумом страх пред ничем не ограниченной волей Божией и рассеет наваждение вечных, не-сотворенных истин, только тому дано будет вместе с пророком воскликнуть: «смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?»\*

## VII

Неистовость и безудержность речей Достоевского, когда ему приходится говорить о самоочевидных или вечных истинах, достаточно свидетельствует о том, как глубоко почувствовал он внутреннюю, неразрывную связь между познанием и господствующим в мире злом, о которой рассказано в книге Бытия: пока и поскольку истина связана с познанием, зло неистребимо, зло представляется присущим бытию как таковому. Средневековая философия, прошедшая равнодушно мимо Тертуллиана и Петра Дамиани, но свято оберегавшая первичные принципы греков, устранила со своего поля зрения самую возможность проблематики книги Бытия, проблематики познания. Оттого она была принуждена — как и античные мудрецы — не только мириться, но и оправдывать зло. Апокалипсис с его громами, книга Иова с ее воплями так же мало говорили средневековым философам, хотевшим знать и понимать, как и повествование Библии о падении первого человека: разве грома и вопли можно противопоставлять разуму? И грома, и вопли — до разума: разум утишит грома и подавит вопли. Философ, даже если он и христианин, в *De consolatione* Боэция найдет больше, чем в Писании, или, по крайней мере, при помощи мудрости Боэция он в силах будет усмирить в своей душе тревогу, вызываемую неистовыми словами Иова и бурями и грозами откровения св. Иоанна. На второй план у средневековой философии уходило и *de profundis ad te, Domine, clamavi*: оно тоже совсем не ладилось с общим духом античной философии, которая родилась διὰ τὸ θαυμάσιον (из удивления), как учили Платон, Аристотель, и всегда предостерегала людей от безмерной скорби и отчаяния. Киркегард утверждал, что основное противополжение между греческой и христианской философией

именно в том, что греческая философия направляется и имеет своим источником удивление, а христианская — отчаяние\*. Оттого первая приводит к разуму и познанию<sup>1</sup>, вторая же начинается там, где для первой все возможности кончаются, и все свои чаяния связывает с «абсурдом». Человек не ищет уже «знания» и «понимания» — он убедился, что знание не только бессильно помочь ему, но еще потребует от него, чтоб он в бессилии знания видел нечто последнее, окончательное, а потому — успокаивающее, даже мистическое, чтоб он, падши, знанию поклонился. Оттого у Киркегарда вере возвращается то положение, которое ей создало Св. Писание. Только на крыльях веры можно взлететь над всеми «каменными стенами» и «дважды два четыре», воздвигнутыми и обоготворенными разумом и разумным познанием. Вера не осматривается, не оглядывается назад. Средневековье, для которого греческая философия была вторым ветхим заветом, которое считало, что «познай самого себя» так же упало с неба, как и «Слушай, Израиль!», понимало мышление как оглядку: мышление Авраама, мышление пророков и апостолов, казалось ему недостаточным, требующим дополнений и исправлений, вернее — не мышлением, а отсутствием мышления. Конечно, открыто *так* не говорили, но все делалось для того, чтобы библейские истины по своей конструкции и содержанию приблизились к тому идеалу истины, который вырабатывали греки и в котором уже в ранний период развития эллинской философии просвечивала аристотелевская уверенность, что «*intellectus substantiam esse omnino ab anima separatam esseque unum in omnibus hominibus*» (разум есть совершенно от души отличная субстанция и тот же у всех людей)\*. И как отчаянно ни боролись схоластики с аристотелевским *intellectus separatus* (обособленный интеллект) (достаточно вспомнить полемику Аквината с Зигером Брабантским<sup>2</sup>), или даже чем больше боролись они, тем больше они им и соблазнялись (De An. 430a 12)\*.

<sup>1</sup> Киркегарда можно назвать без преувеличения духовным двойником Достоевского. Если в своих предыдущих работах, говоря о Достоевском, я не называл Киркегарда, то только потому, что не знал его: я познакомился с его сочинениями только в самые последние годы\*.

<sup>2</sup> Cf. de Wulf. Histoire de la philosophie médiévale. P. 474: «Le ton de ses réfutations dans le De Unitate intellectus est d'une véhémence que l'on ne rencontre pas ailleurs dans ses oeuvres»\*.

Ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμυγής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια — идеал разума, отделенного от всего, бесстрастного, ни с чем не смешивающегося, являющегося по существу своему деятельностью\* (в новой немецкой философии *Bewusstsein überhaupt*\*), отвечал самым заветным требованиям ищущей познания и в познании находящей успокоение души<sup>1</sup>. Даже для Бога нельзя было придумать большей хвалы, чем представляя его себе таким, каким у Аристотеля представлен *intellectus separatus*. Средневековая философия отмежевалась аристотелевским «много лгут певцы» от рассказов Библии о Боге радующемся, гневающемся и т. п. исключительно затем, чтобы «возвысить» его до *intellectus separatus*. Лучшая часть в нас — τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον, то, что в нас есть бессмертного и вечного<sup>2</sup>, — наше причастие разуму. На всех размышлениях схоластиков лежит печать глубочайшего убеждения, что божественное в мироздании и в человеке целиком сводится к «отделенному от всего, бесстрастному, ни с чем не смешивающемуся разуму». Об этом нигде *explicit* не говорится, но *implicit* незримо оно присутствует во всех философских построениях. То, что мы слышали от схоластиков о законе противоречия и о других «законах» мышления (точнее, бытия), достаточно подготовило или должно было подготовить нас к оценке роли, которую аристотелевскому *intellectus separatus* суждено было сыграть в развитии средневековой (а также и новой) философии. «*Non cadet sub omnipotentiam Dei*» является ходячим и решающим аргументом при обсуждении основных вопросов: об этом свидетельствует вся книга Жильсона. Мы уже говорили о том, как истолковало средневековое сказание о падении первого человека. Приводя слова ап. Павла — «*Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*» (через одного человека грех вошел

<sup>1</sup> Когда Фома Аквинский пишет (S. Th. I, 16, 7): «*nulla creata veritas est aeterna, sed sola veritas divini intellectus, qui solus est aeternus et a quo ipsa eius veritas indistincta est*» (никакая сотворенная истина не вечна, но лишь истина божественного разума, который один только вечен и от которого самая его истина не отлична). Или «*dicendum, quod ratio circuli et duo et tria esse quinque habent aeternitatem in mente divina*» (нужно сказать, что основание круга и «два и три составляют пять» обладают вечностью в божественном разуме) и т. п. Трудно в этом не разглядеть *intellectus separatus* (или *emancipatus*)... a Deo.

<sup>2</sup> Отсюда и Спинозовское: *sentimus experimurque nos aeternos esse* (мы чувствуем и познаем, что мы вечны)\*.

в этот мир) \*, — который «se fait l'écho du récit de la Genèse», Жильсон пишет: «Une foie de plus, en révélant à l'homme un fait qui, naturellement, lui échappe, la révélation ouvre la voie aux démarches de la raison» (I, 123) \*. Но чего добивается разум, когда, пред лицом открывшейся ему истины о падении первого человека, он ставит себе задачей «понять» то, что он узнал из Писания? Прежде всего он озабочен тем, чтобы отвести от себя всякие подозрения: он сам никакого отношения к падению человека не имел и не имеет. Средневековая философия, пишет Жильсон, предложила «l'interprétation la plus optimiste qui soit conceivable d'un univers où le mal est un fait dont... la réalité ne saurait pas être niée» (I, 124) \*. И вот в чем это объяснение состояло: «Créés *ex nihilo* les choses sont et sont bonnes parce qu'elles sont créées, mais leur *mutabilité est inscrite* dans leur essence précisément parce qu'elles sont *ex nihilo*. Si donc on s'obstine à appeler «mal» le changement auquel la nature est soumise comme à une *loi inéluctable*, il faut voir que la possibilité du changement est une nécessité que Dieu lui-même ne saurait éliminer de ce qu'il crée, parce que le fait d'être créé est la marque la plus profonde de cette possibilité même» (ib., 117) \*. И еще раз: «Il ne s'agit pas de savoir si Dieu eût pu faire des créatures immuables, car ce serait beaucoup plus impossible que de créer des cercles carrés. On l'a vu, la mutabilité est aussi coessentielle à la nature d'une créature contingente que l'immutabilité est coessentielle à la nature de l'Être nécessaire» (ib., 124) \*. Откуда взяла все это средневековая философия? Явно, что не из Писания. В той же главе, из которой взяты мною сейчас приведенные отрывки, Жильсон указывает, что «оптимизм» средневековой философии имел своим исходным пунктом слова Творца, повторявшиеся им в конце каждого дня творения: «и Бог увидел, что это было хорошо», и Его же слова, в которых он на шестой день, оглядываясь на все Им сделанное, свидетельствует свое полное удовлетворение: «и увидел Бог все, что Он создал, все Им сотворенное, и вот все было добро зело». В рассказе книги Бытия нет даже и отдаленного намека на то, что в самом акте творения уже заключался какой-то недостаток или порок, который делает возможным появление зла в мире. Наоборот, Писание в акте творения видит залог того, что в сотворенном может и должно быть хорошее, только хорошее. Соображения о том,

что сотворенное, по своей природе, несет в себе возможность зла, средневековая философия нашла не в Писании, а у греков. В платоновском «Тимее» демиург, создавший мир, убеждается, что он далеко не совершенен, и пытается, насколько это в его силах, исправить хоть отчасти свое создание\*. И у Эпиктета, который как всегда несколько наивно, но зато откровенно и добросовестно рассказывает то, чему он выучился у своих учителей, мы читаем, что Зевс, не таясь, признается Хризиппу в ограниченности своих сил: не в его власти было дать людям мир и их тело в собственность, он мог им дать все это только на подержание, т. к. все сотворенное, как имеющее начало, должно иметь и конец (таков непреодолимый и для богов закон бытия: γένεσις — рождение несет с собой φθορά — исчезновение) и что поэтому он их сделал причастными божественному разуму (*intellectus separatus*), благодаря чему они как-нибудь приспособятся и будут существовать в сотворенном мире\*. Так думали греки: необходимость, даже по Платону, делить власть с божеством. Акт творения поэтому неизбежно вносил в мир несовершенство и зло. Но Библия, наоборот, исходила из того положения, что все возможные совершенства имеют своим единственным источником творческий акт Божий: Библия не знает власти необходимости и непреодолимых законов. Она принесла с собой в мир новое, дотоле не известное древним понятие о сотворенной истине, об истине, над которой Творец является господином и которая служит, должна служить ему, находится у него на посылах. Как же случилось, что она превратилась в непреодолимый закон и стала повелевать, — она, которая была создана, чтобы повиноваться? Или греческий демиург оказался просто более прозорливым и проницательным, чем иудейско-христианский творец мира? Он сразу увидел, что в мироздании не все благополучно, а библейский Бог все твердил свое «добро зело», нисколько, очевидно, не подозревая, что в силу непреодолимых законов, вписываемых таинственной рукой в природу и сущность бытия, все, что сотворено, не может быть «добро зело». В итоге средневековая философия опорочила и акт Божьего творения и вместе с тем признала, что Бог не способен был оценить по достоинству созданный Им мир.

Нельзя, конечно, допустить, что средневековые философы сознательно шли против того, о чем свидетельствовало Писание, как нельзя тоже допустить, что они говорили о Библии «много лгут певцы», как сказал Аристотель о Гомере. Но принятые ими от греков основные принципы мышления сделали свое дело. Схоластики готовы были опорочить акт творения, усомниться во всезнании Божиим — только бы не быть принужденными признать недостаток в самом разуме. Они как ни в чем не бывало говорили о «непреодолимом законе», вписанном в бытие сотворенного, о том, что и Богу не дано стряхнуть с себя этот неизвестно откуда и кем навязанный закон, как Ему не дано создать круглый квадрат. Мало того — спокойно говорили: похоже, что каждый раз, когда им представлялся случай убедиться, что они стоят перед невозможностью, которую не дано преодолеть и Богу, они, как писал Достоевский, испытывали почти мистическое чувство удовлетворения и глубокого внутреннего мира: невозможность, каменная стена, дважды два четыре, — стало быть, должно и можно остановить<sup>1</sup>. Круглый квадрат — истина, равно непререкаемая и для человека, и для Бога, оказывалась благодатным, упавшим с неба даром, как и «познай самого себя» и другие бесспорные истины, которые, как тоже упавшие с неба, еще в древние времена подобрала греческая философия: они обеспечивают «знание» (*eritis scientis*). Но ведь круглый квадрат не имеет никаких преимуществ перед горой без долины, о которой мы слышали от Декарта. Если гора без долины ставит предел только человеческому мышлению и не ограничивает всемогущества Божия, то почему же круглому квадрату дана такая неожиданная власть? Или то, что говорит Декарт, нужно понимать как метафору? Он и сам не считал, что Бог может создать гору без долины, и не допускал, что средневековая философия, от которой он принял Библию, возвещающую возможность гор без долин и круглых квадратов, когда-либо это допускала: такое можно сказать, такого нельзя думать, как учил *maestro di cologo chi sanno*. Вечные истины не сотворены Богом, а черпаются и людьми и Богом из *intellectus separatus*. Аристотель судит Св. Писание, а не Писание Аристо-

<sup>1</sup> Как у Спинозы: «*Acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest et ea sola acquiescentia quae ex Ratione oritur, summa est quae dari potest*»\*.



теля: закон противоречия есть (βεβαιότητι τῶν ἀρχῶν πασῶν) самый непоколебимый из всех принципов, ему покоряется все, он, не испрашивая ни у кого соизволения, вписывает все, что ему вздумается, в книгу Бытия, и сам Творец не может ему противиться. Хотя нам еще придется говорить об этом, но, пожалуй, небесполезно и сейчас привести свидетельство Лейбница о том, что зло, которое имело у греков свое начало в материи, по «христианскому учению» коренится в несотворенных идеальных принципах, в тех вечных истинах, которые, как мы знаем уже, вошли в разумение Бога, не считаясь и не справляясь с Его волей\*.

Мы снова убеждаемся, что средневековая философия в центральном для нее вопросе должна была отречься от своей главной задачи — принести миру неизвестную древним идею о сотворенной истине. Допустимо еще, что Бог сотворил мир, — этому и Платон учил. Но истины не сотворены Богом, они существуют до Него, без Него и от Него не зависят. Правда, у средневековых философов мы встречаемся и с понятием сотворенной вечной истины. Таким образом, они как бы приобретают право говорить о «непреборимых» и «непреодолимых» даже для Бога условиях бытия и существования. Но покупают это право дорогой ценой внутреннего противоречия: ибо если истина сотворена, то, как мы сейчас слышали, она уже никак не может быть вечной и неизменной, даже если бы Бог того захотел. Но по отношению к сотворенной истине проявляется снисходительность, которой тщетно добивается живой человек. Сотворенный человек неизбежно несовершенен и не вправе рассчитывать на вечное существование. Ради истины же даже сам закон противоречия готов поступиться своими державными правами: он разрешает ей, сотворенной, неизменность, в которой отказано живым существам, пренебрегая великим заветом: «*credere contra rationem vituperabile est*» (верить противно разуму недопустимо).

С такой же беспечностью приняла средневековая философия от греков их учение о том, что зло есть только отсутствие добра, *privatio boni*\*. Для того, кто хочет понять (*intelligere*) зло, такое объяснение представляется совершенно удовлетворительным, ибо своей цели оно более или менее достигает. Зло естественно возникло в ми-

ре, какого еще объяснения можно требовать? И чем очевиднее неизбежность зла, тем больше чести и славы философии, эту неизбежность усмотревшей. Ведь смысл всякого «понимания» и «объяснения» состоит именно в том, чтобы показать, что то, что есть, не могло и не может быть иным, чем оно есть. В сознании неизбежности существующего (новейшая формулировка у Гегеля «все действительное — разумно») греческая философия умела находить и находила что-то «разрешающее, успокаивающее и даже мистическое». Но ведь иудео-христианская философия, поскольку она приобщилась к «откровенной» истине, имела своим назначением не укрепить, а навсегда преодолеть идею неизбежности, — об этом у Жильсона немало рассказано. Зло объясненное не перестает быть злом. *Malum* как *privatio boni* не менее отвратительно и невыносимо, чем зло ничем не объясненное. И в Писании отношение ко злу совсем иное: оно хочет не объяснить, а истребить зло, выкорчевать его с корнями из бытия: пред лицом библейского Бога — зло превращается в ничто. Можно сказать, что в том и есть сущность библейского Бога, что пред Его лицом непостижимым для нас образом в «*un univers où le mal est un fait donné, dont la réalité ne saurait être niée*»\*, открывается возможность того, что Жильсон называет «радикальным оптимизмом»: метафизика познания книги Бытия отказывается, в противность грекам, в «данном факте» видеть действительность, которую нельзя отрицать\*. Она по-своему ставит вопрос о том, что такое «факт», что такое «данное», что такое «действительность», и, памятуя «И увидел Бог все, что Он создал и вот все, все это было добро зело», она дерзновенно начинает говорить (ἀπτοῦλμά καὶ λέγει) о том, точно ли «факту», «данному» и «действительности» присуща та «окончателность», которую мы им приписываем, не смея спорить с разумом и «законом» противоречия, разумом принесенным? Для Аристотеля это — безумие. Ему доподлинно известно, что τὸ δῶτι πρῶτον καὶ ἀρχή (что данное первично и есть начало — *Eth. Nic. 1098 b 2*)\*, или, как мы выражаемся, с фактами не спорят. И точно, «знающий» человек не спорит; он «падает и кланяется»: знание парализовало его волю, он принимает все, что ему преподносят, вперед уверенный, что знание его сравнивает с богами (*eritis sicut dei scientes*). Но Писание учит иному.

Не потому Бог что-либо делает, что знает, что это хорошо, но потому что-либо бывает хорошим, что оно сотворено Богом\*. Мы знаем, что эта мысль Д. Скота была отвергнута и средневековой, и новой философией. Для нашего разума она еще менее приемлема, чем плотинское ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοῦσεως (по ту сторону разума и познания), или, точнее, плотинское «по ту сторону» оттого так пугало и пугает нас, что за ним мы инстинктивно чуем то, что Seeberg с таким неподдельным ужасом называл ничем не сдержанным и беспорядочным производом\*. Но как бы нам ни казалось это страшным, Бог Св. Писания не связан никакими правилами, никакими законами: Он источник всех правил и всех законов, Он господин над всеми правилами и законами, как Он господин над субботой. Дерево познания добра и зла было посажено Богом наряду с деревом жизни, но не для того, чтобы человек питался его плодами. Самое противопоставление добра злу, т. е., точнее, появление зла, приурочивается не к акту сотворения мира — тогда только было «добро зело», — а к моменту падения нашего праотца. До того же свобода не только божественная, но и человеческая не была ничем ограничена: все было хорошо, потому что Бог это делал, все было хорошо, потому что человек, созданный по образу и подобию Бога, это делал: в этом сущность загадочного для нас библейского «добро зело». Свобода же как возможность выбора между добром и злом, которую знали греки и которую от греков переняла средневековая, а за ней и новая философия, — есть свобода павшего человека, есть порабощенная грехом свобода, пропустившая в мир зло и бессильная изгнать его из жизни. Поэтому чем больше укрепляется человек в уверенности, что его спасение связано с «знанием» и с умением различать добро от зла, тем глубже прорастает и прочнее вкореняется в него грех. Он отрывается от библейского «добро зело», как он отвернулся от дерева жизни, и свои упования связывает только с теми плодами, которые он сорвал с дерева познания. «Bonum et malum quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus», как выражались пелагианцы\*, т. е. похвалы и порицания за хорошие и дурные дела становятся для человека даже не ценностью по преимуществу, а единственной духовной ценностью. Фома Аквинский — и тут он ничем не отличается от других

средневековых философов — спокойно, явно не подозревая даже, что он делает, ставит вопросы «*utrum credere sit meritorium*» (есть ли заслуга в вере?) \* Но ведь вера есть дар, и притом величайший, какой только может человек получить от Творца, — еще раз напомним *οὐδὲν ἄδυνατῆσαι ὑμῖν* (ничто для вас не будет невозможно). Причем же тут и для какой надобности наши заслуги и похвалы того, кто стоял на страже дерева познания? И не он ли подсказывает людям такого рода вопросы? Конечно, если свобода есть только возможность выбирать между добром и злом и если вера есть результат такого выбора, когда он определяется добром, то приходится говорить о человеческих заслугах и даже признать, что наши заслуги не могут быть не оценены на суде Божиим. Но тот суд, на котором наши заслуги решают нашу судьбу или даже хотя бы имеют влияние на то, как решится наша судьба, суд, на котором награждается добродетель и порок казнится, не есть «страшный суд» Писания, а человеческий понятный суд греческой морали. В Писании одному раскаявшемуся грешнику отдается предпочтение перед десятком праведников, блудному сыну радуются больше, чем сыну верному, мытарь проходит впереди благочестивого фарисея, в Писании солнце равно восходит и над грешниками, и над праведниками. Но даже так беспощадно обличавший Пелагия бл. Августин с трудом выносил «иммориализм» Писания, и из его груди вырывается вздох облегчения, когда он, думая об ином мире, может позволить сказать себе: «*ibi non oritur sol super bonos et malos, sed sol justitiae solos protegit bonos*» (там солнце не восходит равно над добрым и злым, а солнце справедливости охраняет только добрых) \*.

## VIII

Пелагианское «*bonum et malum quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus*» (добро и зло, на основании которого мы подлежим похвале или порицанию), т. е. плоды с дерева познания добра и зла, стало у средневековых философов, как и у греков, духовной пищей *par excellence*, можно сказать, «единым на потребу». *Μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοῦς λόγους ποιεῖσθαι* (Ap. 38a): высшее добро для человека — целыми днями беседовать о добродетели, говорит в «Аполо-

гии» Платона Сократ, и мы вряд ли ошибемся, если усмотрим в этом *articulus stantis et cadentis* (тот пункт, от которого зависит устойчивость или падение) греческой мудрости. Жильсон бесспорно прав, когда он (I, 112) предостерегает против излишнего доверия к тому, что принято называть «*la parfaite sérénité du monde grec*»\*. Нитше первый открыл многое, чего до него никто не подозревал: он, как мы помним, увидел и показал нам в Сократе *déca-dent'a*, павшего человека, и его падение находил в том, что дельфийский оракул вменил ему в величайшую заслугу и чем сам Сократ отличал себя от прочих людей: Сократ не ценил в жизни сам и учил других не ценить ничего, кроме похвал добра, и не бояться ничего, кроме порицаний того же добра. Вся греческая мудрость построена на этом принципе. Открытая греками диалектика имела своей основной задачей опорочить плоды с дерева жизни и вся была направлена к тому, чтоб убедить человека в их ненужности и ничтожестве. Основным возражением разума против дерева жизни всегда являлось у греков, как потом и у бл. Августина и всего средневековья, что плоды с дерева жизни не в нашей власти: не от нас зависит возможность добыть их и еще в меньшей степени возможность их удержать. Отсюда знаменитое деление стоиков на τὰ ἐφ' ἡμῖν и τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν (то, что в нашей власти, и то, что не в нашей власти) и их не менее прославленное учение, что человек должен искать только то, что в его власти, и что все остальное должно быть им отнесено к области безразличного, ἀδιάφορα. У Эпиктета мы встречаем откровенное признание, что начало философии есть сознание человеком своего бессилия и беспомощности пред необходимостью. Единственное спасение от царствующей в мире необходимости греки видели в умопостигаемом мире, куда и укрылся мудрец от невыносимых ужасов и неправды реального мира. И т <ак> к <ак> умопостигаемый мир доступен только разуму, духовному зрению, *oculis mentis*, то естественно, что греки с разумом связывали все свои упования и считали его лучшей частью человека. У них были и неотразимые доказательства этому: человек есть разумное животное. Разум есть его *differentia specifica* (существенное отличие), которое его выделяет из *genus'a*, т. е. животных вообще, и, стало быть, является его сущностью как человека. Жить

сообразно природе, учили стойки, значит для человека жить сообразно разуму. Средневековая философия, наряду с другими истинами, радостно переняла у греков и эту истину, не давши себе даже труда справиться, что об этом в Писании говорится, вернее: вперед готовая все, что окажется в Писании не согласующегося с мудростью греков — не отвергнуть, конечно, — а либо замолчать, либо истолковать. У ап. Павла они читали, что не в разуме и не в знании главное и существенное для человека. Знание делает надменным, и все дары знания без любви — ничто. Средневековые философы непрестанно говорили о любви — в книге Жильсона этому посвящена превосходная глава\*, — но, как мы увидим сейчас, они должны были и любовь Св. Писания подвергнуть очищению, катарзису, дабы она не оскорбляла греческого идеала. Любовь у средневековых философов превратилась в то, что Спиноза назвал *amor Dei intellectualis* (интеллектуальная любовь к Богу), так что названная глава книги Жильсона с таким же правом может быть отнесена к средневековой философии, как и к философии Спинозы. «*Qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostra accomoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicandum est*» (если так называемые философы провозгласили нечто истинное, соответствующее нашей вере, то мы можем отобрать это у захватчиков для нашего употребления)\*, — так определял Августин свое отношение к греческой философии. Но, как мы уже не раз имели случай убедиться, фактически получалось обратное: не греческую истину проверяли библейской, а библейскую греческой. Когда Фома Аквинский, стараясь примирить платонизм бл. Августина и Дионисия Ареопагита с собственным учением, пишет: «*ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae*» (Sum. Th. LXXXIV, 5, conc. — именно самый духовный свет внутри нас есть не что иное, как некое подобие, через причастие к нему, того несотворенного света, в котором заключаются все вечные истины), — трудно не распознать тут аристотелевскую идею об обособленном от всего, бессмертном, вечном разуме, *intellectus separatus*. Он, правда, ссылается на псалом (IV, 7): «*Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui*»

(многие говорят: кто покажет нам благо? Направь на нас свет лица Твоего, Господи), ссылается и на известное место из апостола Павла (Рим. 1, 20)\*, но именно эти ссылки лучше всего выясняют, чего добивались средневековые философы, когда они разыскивали в Писании «метафизические принципы». Посредством метода аналогии, самого рискованного, какой только можно было придумать, средневековая философия от эмпирических истин, обнаруживающихся в опыте обыкновенному разумению, переходила к истинам вечным и незыблемым, которые она называла метафизическими. При более пристальном рассмотрении, однако, выясняется, что метод аналогии мало чем отличается от сократовского метода разыскания истины и заключает в себе скрытый порок, который, как уже было указано, неизбежно должен был в последнем великом греческом философе Плотине вызвать недоверие к самому существу греческого мышления. Сократ исходил из того, что обычно принимается людьми за истинное и доброе, и, приняв это, заключал к тому, что есть истина и неизменное добро. Он беседовал всегда с людьми дела и практики: с кузнецами, плотниками, врачами, политиками и т. д. Из этих бесед он вынес убеждение, что сущность истины и добра в том, чтоб, узнавши условия, в которых рождается и живет человек, подчиниться им и приспособить к ним свою деятельность. До сих пор — он безусловно шел по верному пути. Но когда он отсюда заключал, что наблюдаемые им законы и условия человеческого существования являются отблеском истины *an sich* (в себе) и что покорность этим условиям есть добро *an sich*, он допустил вопиющий *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (прыжок в другую область). Ведь как раз наоборот: истина *an sich* и добро *an sich* совсем и не видны тем, кто поставлен условиями своего существования в необходимость «узнавать» и «приспособляться». Истина и добро рождаются и живут совсем в иных плоскостях. И как мало похожи библейские слова «*signatum est super nos vultus tui*» (над нами сияние лица Твоего) — на те *rationes aeternae* (вечные истины), на которые средневековая философия, загипнотизированная греческой мудростью, променяла их. Опять поневоле приходится вспомнить о дереве познания и дереве жизни. На дереве познания росли *rationes aeternae* и те *bonum et malum quo nos laudabiles vel*

vituperabiles sumus, вечные истины и приносимые ими «добро и зло», т. е. похвалы и порицания того, кто через eritis scientes поработили себе человеческую душу. Вечные истины, не способные измениться, что бы они ни несли с собой человеку, — застывшие, окаменевшие, омертвевшие и мертвящие истины, можно ли придумать что-либо более непохожее на то, в чем библейское мышление видело сущность живого Бога? Правда, средневековые философы могли ссылаться и ссылались всегда на «Ego sum Dominus et non mutor» (я есмь Бог и неизменен)\*. Но тут-то и сказывается то, что так тонко подметил Жильсон, указывая, что наши понятия трещат по всем швам каждый раз, когда мы пытаемся втиснуть в них содержимое Писания. Неизменность Бога не имеет ничего общего с неизменностью вечных истин. Вечные истины неизменны потому, что не в их власти изменяться; Бог неизменен потому и постольку, поскольку Он изменяться не хочет и не находит нужным. Когда Авраам, отец веры, приводит соображения в защиту Содома и Гоморры, Бог спокойно их выслушивает и, вняв им, меняет свое решение. Таких примеров в Библии сколько угодно, и если не бояться Аристотеля и его «много лгут певцы», то придется сказать, что неизменность библейского Бога не имеет и отдаленного сходства с той неизменностью, которую обоготворила греческая мудрость, и даже ее исключает. Неизменность Св. Писания, как и суббота, для человека, а не человек для неизменности. Неизменность служит, а не повелевает Богу, как служат и все прочие истины, которые, как сотворенные, имеют лишь власть исполнительную, и то лишь постольку, поскольку в них является нужда.

Это проливает свет на связь между деревом познания и падением человека. Завороженный словами искушителя «будете знающие», наш праотец променял свободу, которая определяла его отношение к Творцу, слушающему и слышащему, на зависимость от безразличных и безличных истин, ничего не слушающих и не слышащих и автоматически осуществляющих захваченную ими власть. Вот почему неправильно говорить об отношении человека к Богу как об отношении зависимости: отношение человека к Богу есть свобода. Это имел в виду Достоевский, когда он требовал, пред лицом дважды два четыре, ка-



менных стен и прочих «невозможностей», чтоб ему был гарантирован его «каприз». Он задыхался «dans un univers où le mal est un fait donné, dont la réalité ne saurait pas être piécée»\* и необходимость подчиниться «данному» испытывал как страшное последствие первородного греха. Таков же смысл учения Нитше о морали господ и морали рабов: под внешним атеизмом Нитше скрывалось безудержное стремление к свободе невинного человека, дававшего имена всем вещам и над всеми вещами господствовавшего. Он с еще большим правом мог бы говорить об истинах господ и истинах рабов — но на это у него не хватало дерзновения.\* Мы все так связаны впитанными нами с молоком матери основными принципами древней философии, что попытка противопоставить им истину Писания кажется нам уже не только безумной, но и кощунственной. Наиболее замечательные представители средневековой философии ждали спасения от плодов с дерева познания, и даже бл. Августин, при всех так поражающих нас взлетах его творческого гения, постоянно оглядывался на греков. Он, так прославлявший Писание, добивался «очевидностей», он, так страстно ополчившийся на Пелагия и его друзей, видел свободу в свободе выбора между добром и злом и ставил спасение человека в зависимость от его заслуг и трудов. Оттого, если сравнить его собственные писания с теми отрывками из псалмов и других мест Библии, которыми он их так охотно и радостно пересыпал, нельзя не заметить в них что-то хотя и необычайно искусное, но все-таки искусственное. Это не свободный, как у псалмопевца, взлет, а преодоление, человеческое, слишком человеческое, закона тяготения: обильные доказательства, которыми сопровождаются всегда его размышления, и некоторая запальчивость тона, как навязчивый шум машины, непрерывно напоминают нам, что «механизм» понимания еще не изжит, даже когда речь идет о благодати<sup>1</sup>.

L'habitude de raisonner sa foi, равно как и непреодолимое стремление die moralische Betrachtung der religiösen

<sup>1</sup> Такие совсем не похожие друг на друга и сходящиеся только в своем преклонении пред бл. Августином историки, как J. Tixeront (Hist. <oire> des dogmes, II, 362)\* и Harnack (III, 216), не могут не отметить в нем: первый — l'habitude de raisonner sa foi\*, а второй, что у него die moralische Betrachtung der religiösen übergeordnetst т. е. моральная точка зрения доминирует над религиозной.

zu überordnen пропитали собой всю средневековую философию и в особенности учение о благодати. Когда нам говорят *gratia non tollit naturam* (Sum. Th. I, qu. 18 ad 2) — благодать не принуждает природы), — в этих словах не заключается, как может показаться, любовная дань Творцу. Наоборот, есть все основания видеть в этом хитрость разума, который во что бы то ни стало хочет оберечь свой суверенитет. Для разума *potentia ordinata* (упрегулированная мощь) Бога и много понятнее, и много милее, чем Его *potentia absoluta* (абсолютная мощь)\*, которой в последнем счете он боится больше всего на свете. Разум ищет и находит повсюду порядок, определенный, раз навсегда установленный строй. Он даже *potentia absoluta* противопоставляет *potentia ordinata*, как *строй* сверхъестественный строю естественному, впредь этим отражая всякое покушение на неприкосновенность своих державных прав. На малом, но ярком примере легко в этом убедиться. У Аквината мы читаем: «*quod quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia in statu illo (ante peccatum) fuissent mansueta non solum circa hominem, sed circa animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non est enim per peccatum hominis natura animalium mutata ut quibus nunc naturale est comedere aliorum carnes, tunc vivissent de herbis, sicut leones et falcones*» (Sum. Th. I, XCVI, ad. sec. — некоторые утверждают, что животные, которые в настоящее время дики и пожирают других животных, в прежнем (до грехопадения) состоянии были мирны не только по отношению к человеку, но и по отношению к другим животным. Но это совершенно противно разуму. Грехопадением человека не изменилась, конечно, природа зверей, которые, как например львы и соколы, вполне естественно питающиеся теперь мясом других зверей, тогда якобы были травоядными). Опять-таки спорить с Аквинатом не приходится: «противно разуму» допустить, что до грехопадения хищники питались травой. Но у пророка Исаии мы читаем, что Бог не справляется с тем, что должно быть по природе вещей. Всякий знает знаменитые слова: «волк и ягненок будут пастись вместе и лев станет есть солому» (Ис. 65; 25). Даже Франциску Ассизскому удалось одними только словами кротости и убеждения — *fratre lupo* (брат волк) — изменить природу свирепого волка\*, и, конечно, только потому, что ни

пророк Исаия, ни Франциск Ассизский не хотели быть «знающими» и не стремились превращать истину откровения в метафизические — самоочевидные и незыблемые принципы. Для них незыблемость и неизменность — то, что составляет сущность знания и к чему человеческий разум так жадно стремится, — не заключали ничего привлекательного: наоборот, они их отталкивали и пугали. «Дважды два четыре есть уже начало смерти» — об этом твердит каждая строчка Писания. И, если бы апостолу сказали, что «dans un univers où le mal est un fait donné, sa réalité ne saurait pas être niée» — он бы ответил на это словами: «и сказал безумец в сердце своем — нет Бога». Ибо факт, данное — вовсе не включает в себе права ограничивать всемогущество Божие: божественное «добро зело» отрицает и факт и все «данное», и только человеческий разум, видит в ὄτι (что) το πρῶτον καὶ ἀρχή (первичное и начало), которых в нем никогда не было. И, если бы апостолу со всей очевидностью, «как дважды два четыре», доказали, что человек произошел от обезьяны, ни доказательства, ни очевидности его бы не убедили. Он, может быть, повторил бы слова Достоевского: «да какое мне дело и т. д.»; вернее же всего, вспомнил бы Писание: «будет тебе по твоей вере». Т. е. если ты веришь, что ты от Бога, то ты от Бога, если веришь, что ты от обезьяны, то от обезьяны: *justus ex fide vivit* (праведник живет верой). Это «совершенно противно разуму», и несомненно, что весь арсенал своих *vituperabilia* (осуждений) разум направил бы против того смельчака, кто решился бы утверждать, что одни люди происходят от сотворенного Богом Адама, а другие от естественно появившейся на свет, никем не сотворенной обезьяны — и притом в зависимости от их веры. Вера тут ни при чем: это область, где царствует знание и вечные истины (разума). А «*lumen naturale nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati*» (естественный свет есть не что иное, как некоторое подобие, через причастие к свету несотворенному)\*. Никакой вере не дано преодолеть самоочевидность разумных истин. Разумные истины потому и суть разумные истины, что никакая сила их не может преодолеть. И если мы приписываем неизменность самому Творцу, то только потому, что мы хотим и можем видеть в нем *lumen increatum*: метод аналогии нас на это уполномочивает и к тому обязывает.

## IX

Место не позволяет мне проследить здесь за Жильсоном все то, что сделали схоластики в области философии, или, точнее, что получалось у схоластиков, когда они пытались и поскольку они пытались, пользуясь унаследованными ими от греков принципами и методами исследования, извлекать из Писания вечные и незыблемые истины: пред лицом дерева жизни и дерева познания они, как и первый человек, не в силах были преодолеть искушения «будете знающие». Для схоластиков, как и для греков, последним источником истины являлся разум с его неизменными законами. Оттого, как мы убедились, они так бережно охраняли закон противоречия и жертвовали ради него даже всемогуществом Творца. Оттого бл. Августин допускал в падшем человеке свободную волю, и несмотря на то, что она безропотно покорилась закону, по которому «dans un monde où le mal est un fait donné dont la réalité ne saurait pas être niée», — зло нужно «объяснить» и принять. Спорить с греками — значило вперед осудить себя на поражение, или, точнее, спорить с греками можно было, только решившись раз навсегда отказаться и от их принципов, и от их техники мышления. «Если хочешь все подчинить себе, то подчинись сам разуму» — таков итог эллинской мудрости, как его формулировал Сенека. Что могло на это ответить средневековье? Могло оно в этом усмотреть искушение? Весь наш жизненный опыт и все наше разумение на стороне греков: философия в этом отношении является только более систематизированным и совершенным выражением того, в чем каждый человек на каждом шагу непосредственно убеждается: с фактом не спорят, факт есть последняя, окончательная действительность. Закон противоречия и проходящий под его защитой и столь же, как он, незыблемый закон, что однажды бывшее не может стать не бывшим, как бы вписаны в самый строй бытия, и даже Всемогущему Творцу не дано высвободить бытие из их власти. Только принявши их и поклонившись им, человек может, как уверял нас выученик греков Сенека, овладеть миром. Но в Писании мы читаем иное. Когда могучий и умный дух, точно повторяя Сенеку, сказал: все это дам тебе, если, павши, поклонись, — он услышал в ответ: «отойди от меня, сатана, ибо написано — Господу Богу твоему поклоняйся

и Ему одному служи». Иначе говоря: разуму с его законом противоречия, с его дважды два четыре, с его каменными стенами (однажды бывшее не может стать не бывшим; в мире, где зло есть факт, его реальность отрицать нельзя; человек естественно произошел от обезьяны и т. д.), покорность которым является условием возможности всяческих благ, даже не возражают: его гонят как захватчика, как узурпатора. Так учит Писание. Когда Достоевский грубо высмеивал притязания разума на всеобщие и необходимые истины, он только следовал за Св. Писанием, и это было — человеческим, слишком человеческим, но все же *imitatio Christi* (подражание Христу). У разума нет и быть не может ни одной всеобщей и необходимой истины, и ни ему, и никому другому, кроме Творца, не дано вписывать законы в строй бытия. Но недаром Кант говорил, что опыт только раздражает философа: того, чего рациональная философия добивается, в опыте *нет*. Опыт нисколько не свидетельствует о том, что закон противоречия «не подпадает под всемогущество Бога» или что однажды бывшее не может стать не бывшим. Все «каменные стены», все «дважды два четыре» есть уже некая прибавка к опыту, из нее же первый искusstель соткал свое «будете знающие».

В вечных, не зависящих от Творца истинах, соответственно этому, Писание видит только роковой обман, внушение, наваждение, и если первый человек, а за ним и все мы не в силах и даже уже не хотим от этих истин освободиться, то это меньше всего дает нам право видеть в них нечто последнее, окончательное и, стало быть, успокаивающее и даже мистическое. Наоборот, это должно стать источником непрерывной, мучительной, неизбывной тревоги. И несомненно, что такая тревога живет и всегда жила в человеческих душах и средневековью была даже слишком знакома. Но несомненно и то, что человек больше всего на свете боится тревоги и все усилия направляет к тому, чтоб погасить ее в себе. Принять что угодно — даже материю, косность, безразличные ко всему законы — за нечто навеки непреодолимое и не подлежащее преодолению, чтобы только больше не тревожиться и не бороться, *non lugere neque detestari*, — греческая философия никогда не решалась выйти за пределы этого идеала. Отсюда пришло к бл. Августину, к Ансельму Кен-

терберийскому и всем, кто шел за ними, их «верю, чтобы познать». Отсюда и Спинозовское «не смеяться, не радоваться, не ненавидеть, а понимать». Поразительно, что в наши дни Нитше, который возвестил так всех ошеломившее «по ту сторону добра и зла» (в этом никто — ни он сам — не узнали отречения от плодов с запретного дерева), о морали господ, о воле к власти (*Deus omnipotens ex nihilo creans omnia*), закончил торжественными гимнами *amor fati* (любовь судьбы): величайшая мудрость — возлюбить неизбежное. Он забыл, что Сократ, в котором он умел узнать падшего человека *par excellence*, именно этому учил. Стоики ведь целиком вышли из Сократа, и, когда Сенека писал «*non pareo Deo, sed assentior ex animo illum, nec quia necesse est sequor*» (я не повинуюсь Богу, но душою согласен с Ним и следую за Ним, не потому, что это необходимо)\*, он только повторял Сократа.

Средневековье в этом отношении не могло и не хотело разрывать с традициями эллинской философии. Не могло, так как заимствовало у нее основные принципы и технику мышления, не хотело — ибо это дело *non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (Rom. IX. 16 — не желающего и не подвизающегося, но того, кого Бог милует). В этом отношении особенно поучительны главы второго тома труда Жильсона, названные: *L'amour et son objet, Libre arbitre et liberté chrétienne, Loi et moralité chrétienne*\*. Средневековая философия делает невероятные, порой отчаянные усилия, чтоб, приняв в себя греческую мудрость, оберечь истину библейского откровения. Но все усилия остаются бесплодными: откровенная истина становится до неузнаваемости похожей на истину естественную. И прежде всего это выражается в том, что она не хочет признать своей зависимости от Творца, а хочет, чтоб Творец ей покорился. Оттого и получается столь неожиданный и парадоксальный результат: когда читаешь названные главы жильсоновского труда, в которых автор, со свойственным ему мастерством, на сравнительно немногих страницах сконцентрировал основные идеи схоластики — иной раз кажется, что речь идет не о средневековых философах, а о философии Спинозы и что многочисленные ссылки на Писание нужно понимать в переносном смысле или просто видеть в них досадную оплошность, от которой не избавлены даже и на-

стоящие, большие мастера. О чем бы ни говорил средневековый философ — о душевном мире, о любви к Богу, о добродетели, о природе, о свободе, каждый раз вспоминается голландский отшельник. То же тяготение к твердому, неизменному порядку мира наряду с равнодушием и даже презрением ко всем жизненным благам — Спиноза, как известно, сводил их к *divitiae, honores et libidines* (богатство, слава и чувственные удовольствия), — то же прославление созерцания и связанных с ним высших духовных радостей, та же свобода человека *qui sola ratione ducitur*, — приладившаяся к незыблемой закономерности строя бытия (*homo emancipatus a Deo*) и, наконец, доминирующая над всем *amor Dei intellectualis*. Для средневековой философии, пишет Жильсон (II, 70), «*L'amour humaine... n'est qu'une participation finie de l'amour que Dieu a pour lui-même*»\*. И еще: «*La charité de Dieu n'est que la générosité de l'être dont la plénitude surabondante s'aime en soi-même et dans ses participations possibles*» (*ibid.*, 71)\*. А у Спинозы (*Eth. V, XXXVI*) мы читаем: «*Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat*» (интеллектуальная любовь к Богу нашей души есть часть бесконечной любви Бога к самому себе) и в короллариИ еще: «*hinc sequitur quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat et consequenter quod Amor Dei erga homines et Mentis erga Deum Amor intellectualis unum et idem est*» (отсюда следует, что Бог, поскольку Он любит самого себя, любит людей, и, следовательно, любовь Бога к людям и интеллектуальная любовь души к Богу — одно и то же). Все равно, в данном случае, удастся ли нам установить, что основоположные идеи Спинозы получены им непосредственно от греков или посредственно через средневековых философов, — существенно, что в них нет и быть не может, при всей нашей готовности к расширительному толкованию, и следа того, чем жила и питалась иудейско-христианская мысль. Философия Спинозы, как бы высоко мы ее ни расценивали, предполагает как *conditio sine qua non* (непременное условие) полное отречение от истины Откровения. Для него Св. Писание не имеет ничего общего с истиной, как и истина ничего общего с Писанием не имеет. Никто из его современников так открыто и последовательно и с таким для XVII-го столетия мужеством не противопоставлял повествованиям

Писания аристотелевское «много лгут певцы», как Спиноза. Если же в итоге оказывается, что схоластики так близко подошли к Спинозе (можно было бы показать, что учение схоластиков о бытии, покоящееся на библейском «Я есмь тот, кто есмь», ничем от спинозовского учения о бытии не отличается), то уже из того одного мы вправе заключить, что они, как философы, вдохновлялись не Св. Писанием и что в школе *maestro di colori chi sanno* они научились искать и находить то, что им нужно, не в «безумии проповеди», а в самоочевидностях разума.

Жильсон противопоставляет схоластической философии Лютера и, подчеркивая их противоположность, настаивает, что многие упреки, обращаемые к схоластикам, направлены не по адресу: их нужно обратить к Лютеру. Бесспорно, что учение Лютера есть полная противоположность тому, что искали и добивались схоластики. Лютер и не скрывал этого. «Thomas, — писал он, — multa haeretica scripsit et auctor est nunc regnantis Aristotelis vastatoris piae doctrinae» (писал много ереси и является отцом теперь господствующего религиозного учения всеопустошающего Аристотеля)\*, и это еще из наименее резко выраженных его суждений об Аквинате. Нельзя тоже не согласиться с Жильсоном, что последовательный лютеранин есть гага (редкая) (я бы сказал *rarissima*) *avis* (чрезвычайно редкая птица). Но Лютер все же неразрывно связан со средневековой философией — в том смысле, что самая возможность появления его предполагала существование такой иудейско-христианской философии, которая, ставя себе задачей возвестить миру дотоле совсем неизвестную идею о сотворенной истине, продолжала культивировать основные принципы и технику античного мышления. Лютера обычно не считают даже философом — по крайней мере те, которые, как M. de Wulf, отождествляют философию с рациональной философией. Вернее, однако, было бы поставить дело иначе и спросить себя: не есть ли Лютер один из тех немногих, которые пытались дерзновенно осуществить идею не рациональной, а иудейско-христианской философии, философии, позволяющей себе подвергнуть пересмотру как раз те основные начала и те методы разыскания истины, которые как *res per se potae* (вещи сами по себе понятные) средневековые покорно и без проверки приняло от своих учителей, греков. Не



есть ли *ergo sola fide, ergo tenebrae fidei, ubi nec lex, nec ratio lucet* (мрак веры, где ни закон, ни разум не светят)\* — явная реакция против систематического стремления схоластиков поставить истину откровения под контроль и опеку истин, добытых естественным путем? Для нашего разума вера есть потемки, вера есть только низшая ступень к светлому, ясному, отчетливому познанию. Апостолы, пророки довольствуются верой — философ хочет большего, он хочет знания. Апостолы и пророки ждут спасения свыше: философ спасается основывающейся на твердом знании мудростью, надеется своей мудрой жизнью привлечь к себе расположение богов и даже хочет, чтоб мудрая жизнь ему гарантировала спасение: *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* (тому, кто делает, что в его силах, Бог не отказывает в благодати)\*. Все это было заимствовано схоластиками у греков — в предыдущих главах мною были приведены соответствующие выдержки из творений Платона и Аристотеля, и таких выдержек можно было бы привести сколько угодно еще. Но Лютер сторонится Афин. Он их боится, как инстинктивно боялся Достоевский вечных истин: все его существо рвется к Иерусалиму. Разум, который мы считаем своим естественным светочем, ведет нас к гибели. Закон, на который мы опираемся, как на незыблемую твердыню, только умножает преступления. «*Quia homo superbit et somniat se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est ut lege humiliatur et sic bellua illa, opinio justitiae occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere*». (Так как человека обуяла гордыня и он воображает, что он свят, что он праведен, то необходимо, чтобы закон его смирил, чтобы таким образом убить того зверя, уверенность в свою праведность, не убивши которого человек не может жить.)\* Но *non potest vivere* у Лютера является *возражением* против тех самоочевидных истин, которые нам открываются при свете разума и закона. Такого рода *возражения* были для греков чем-то совершенно новым, или, точнее, они в плоскость греческого мышления просто не вмещались. Для того чтоб обрести истину, нужно «убить» самоочевидности: *justus ex fide vivit*. Это исходный пункт того, что Кьеркегард впоследствии назовет экзистенциальной философией, которую он противопоставляет философии умозрительной, завещанной нам греками\*. Отсюда не-

примиримая вражда и ненависть Лютера к Аристотелю<sup>1</sup> отсюда *ego sola fide* и *servum arbitrium*. Порабощенная воля у Лютера — это «*assoupissement et enchantement surnaturel*», о которых рассказано у Паскаля. «*Nihil fortius adversatur fidei quam lex et ratio, neque illa duo sine magno conatu et labore superari possunt, quae tamen superanda sunt si modo solvari velis*». (Ничто не противится так вере, как закон и разум, и эти двое не могут быть преодолены без большого напряжения и усилия, и, однако, они должны быть преодолены, если ты хочешь спастись.)\* Наше знание и наши добродетели, когда и поскольку человек через них надеется спастись, только «*instrumenta et arma ipsius tyrannidis infernalis (h. e. peccati) hisque omnibus cogere servire diabolo, regnumque ejus promovere et augere*» (орудия и оружие адского тирана (т. е. греха), и через них всех ты будешь принужден служить дьяволу и расширить и умножить его царство)\*. Вкусивши от плодов запретного дерева, человек утратил веру, а вместе с верой свободу. Наша воля порабощена грехом — она парализована, она в «глубоком обмороке» (Киркегард), она почти мертва. Знание отдало человека во власть несотворенных или эмансипировавшихся от Бога истин, и добродетели его только свидетельствуют, что «добро зело» Бога он променял на *bonum et malum quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus*, т. е. плоды с запретного дерева. В этом страшное и роковое последствие падения первого человека. Пробудиться от сна духа, который уж стал подобен смерти, он не может. «Будете знающие» покорило и его ум, и его совесть; пропитало и заморозило все его бытие. Человек ищет знания, он убежден, что знание есть то же, что и спасение; больше того, если бы оказалось, что знание не есть спасение и ему дано было выбирать, он предпочел бы, как говорил Климент Александрийский, знание спасению. В этом Лютер видел весь смысл исканий средневековых философов. Того больше, с ужасом в душе он должен был признаться себе, что каждый человек, и прежде

<sup>1</sup> Жильсон (II, 222 и 278) приводит образцы грубых нападок Лютера на Аристотеля. Но не нужно забывать, что Лютер был сыном исходящего средневековья и что средневековые писатели не очень были озабочены изяществом выражений. У Д. Скота, например, мы читаем: «*quid Saraceni villissimi porci, Mahometi discipuli, pro suis scripturis allegabant, expectantes, pro beatitudine quod porcis convenit scil., gulam et coitum*»\*.

всего он сам, Лютер, находится во власти «адского тирана», т. е. греха, и что не только у него нет сил отогнать от себя наваждение, но все его падшее существо продолжает в соблазнившем нашего праотца «будете знающие» и в тех дважды два четыре, каменных стенах и очевидно-стях, которые оно принесло с собой, видеть нечто разрешающее, успокаивающее и даже мистическое. Отсюда его бешеные выпады против разума с его знанием и человеческой мудрости с ее добродетелями. Жильсон пишет (II, 221)\*: «Pour rencontrer un *de Servo arbitrio*, c'est à Luther qu'il faut en venir. Avec la Réforme apparait pour la première fois cette conception radicale d'une grâce qui sauve l'homme sans le changer, d'une justice qui rachète la nature corrompue sans la restaurer». Что Лютер впервые заговорил о порабощенной воле — это так, конечно. Но потому именно заговорил, что увидел в нашем познании первородный грех и убедился в том, что средневековая философия, вместо того, чтобы стремиться раскрепостить связанную грехом познания волю, следуя грекам, делала все, что было в ее силах, чтобы отрезать человеку возможность вернуться к первоначальной свободе. Она убеждала его, что знание есть высшая ступень веры и что мудрость, основанная на знании, есть путь к спасению, т. е. она менее всего была озабочена тем, чтобы восстановить человека и исцелить его от страшного недуга. Она его учила, что при добром желании и при греческой мудрости все может быть исправлено. В этом Лютер видел свидетельство того, что наша воля не только порабощена, но что она даже утратила воспоминание о том, что такое свобода, и зависимость от вечных, эмансипировавшихся от Творца истин возлюбила той любовью, которой, по великой заповеди, нужно любить только одного Бога. От этого — опять повторю паскалевские слова: «*enchantment et assoupissement surnaturel*» — нет иного спасения, как только в сверхъестественной же помощи. Наше «знание» питает собой «того зверя, не умертвив которого человек не может жить». Только безумие веры, никого ни о чем не спрашивающей, может пробудить человека от оцепенения, в которое он впал, вкусивши от плодов запретного дерева. В соответствии с *sola fide* и *servo arbitrio* находится и учение Лютера о законе и искуплении. По нашим представлениям, закон существует, чтобы руководить человеком и направлять его:

греки и сами искали, и нас приучили всегда и во всем искать законов и покоряться им. Но до Лютера из Писания донеслось другое: когда Моисей стоял на горе лицом к лицу с Богом, не было закона, когда он сошел с горы — он стал управлять через закон. Там, где Бог, — там нет законов, там свобода. И где нет свободы, там нет Бога. Искупление, по Лютеру, состоит в том, что человек раскрепощается от власти греха, от власти связывающих его истин и законов, что ему возвращается свобода невинности, неведения. Греха не только нет в настоящем, его не было и в прошлом: «dans un univers où le mal est un fait donné, dont la réalité ne saurait pas être niée»\*, «Deus omnipotens ex nihilo creans omnia»\* рассеивает своим словом незыблемейшее начало античного мышления о том, что однажды бывшее не может стать небывшим. «Omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, — пишет Лютер, — quod Christus futures esset omnium maximum latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus etc., quo nullus major nunquam in mundo fuerit» (ad. Gal. II, 14, — все пророки видели в духе, что Христос будет величайшим разбойником, прелюбодеем, вором, нечестивцем, богохульником — больше которого никто никогда в мире не был). Эту потрясающую «истину» Лютер через несколько страниц (18) «поясняет» в еще более страшных, ибо еще более конкретных образах: «Deus miserit unigenitum filium suum in mundum at conferit in eum omnium omnia peccata, dicens: Tu sis Petrus ille negator, Paulus ille persecutor, blasphemus et violentus, David ille adulter, peccator ille qui comedit pomum in paradiso, latro ille in cruce, in summa, tu sis persona, quae fecerit omnium hominum peccata» (Бог послал Своего Единородного Сына в мир и возложил на Него все грехи, говоря: Ты — Петр, тот, который отрекся, Ты — Павел, насильник и богохульник, Ты — Давид, прелюбодей, Ты — грешник, съевший яблоко в раю. Ты — Разбойник на Кресте, вообще Ты тот, Кто совершил грехи всех людей). Для греческой, как и для средневековой философии слова Лютера — величайшая нелепость: Бог не может преодолеть закон противоречия — это «не подпадает под всемогущество Бога». Нет у Бога такого заклинательного слова, которое вытравило бы из прошлого грехи Петра, Павла и Давида, которое бы сделало первородный грех, грех нашего праотца, —

от него же пошли все остальные грехи — никогда не

существовавшим. *Veritates aeternae, veritates emancipatae a Deo* тут автоматически ставят предел всемогуществу Творца. Еще менее возможно и допустимо, чтобы грехи Давида, Петра, Павла и даже Адама оказались не их грехами, а грехами самого Бога, что Бог оказался преступником, *quo nullus maior nunquam in mundo fuerit*\*. Сказать такое значит бросить оскорбительнейший вызов и греческой философии, и всей греческой мудрости.

Но ведь задача схоластики, задача иудейско-христианской философии, как мы знаем, именно в том и состояла, чтоб все истины поставить в зависимость от Творца. Лютер не побоялся принудить и «незыблемейший принцип», закон противоречия, и вытекающую из него самоочевидную истину, что однажды бывшее не может стать не бывшим, отступить пред всемогуществом Божиим. Только таким образом можно радикально излечить природу павшего человека, только таким образом можно в корне истребить вошедшее с грехом в мир зло и вернуть людей к божественному «добро зело», вернуть им свободу, которая есть не свобода выбора между добром и злом с ее похвалами и порицаниями, а свобода творить добро, как творит добро Тот, Кто по своему образу и подобию создал человека. Можно ли утверждать, что Лютер говорил о благодати, которая спасает человека *sans le changer, sans le restaurer*?\* И не в том ли состоит полное и окончательное *restitutio in integrum* (восстановление первоначального состояния) павшего человека, что ему возвращается свобода от «вечных истин», что грех оказался уничтоженным не только в настоящем, но и в прошлом: ибо пока грех существует в прошлом, он продолжает господствовать и в настоящем.

Лютер, таким образом, сделал безумную, отчаянную попытку в своей *sola fide* осуществить то, в чем иудейско-христианская философия видела свою главную задачу. Правда, история озаботилась о том, чтобы люди не услышали Лютера, как не услышали они и других мыслителей, стремившихся создать иудейско-христианскую философию, не считаясь ни с проблемами, ни с основными принципами, ни с техникой мышления, выработанными греками, и которые решались «веру» Иерусалима противопоставить и ею преодолеть «знание» Афин. Но разве история может почитаться последней инстанцией?

## X

История отодвинула на второй план Лютера, как она отодвинула на второй план Плотина, Тертуллиана, Петра Дамиани и даже Дунса Скота. Афины восторжествовали над Иерусалимом. И если Декарту пришлось стать отцом новой философии, то лишь потому, что он обращал свою речь — как он и сам в том признавался — к людям, совершенно не считаясь с тем, к какой вере они принадлежали. В этом смысле и надо понимать слова Hamelin'a, что Декарт пришел после древних, как если бы между ним и ими никого, кроме физиков, не было.\* Его торжественные заявления в письмах, что *omnis ratio veri et boni ab ejus (Dei) omnipotentia dependeat* (всякое основание истины и добра зависит от его (Бога) всемогущества)\*, которое объединяло в себе платоновское *δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην* (вознестись над познанием) со схоластическим *omne aliud a Deo bonum quia Deo volium et non e converso* (все прочее от Бога хорошо, потому, что Богом желанно, а не наоборот) — если бы оно получило полное осуществление его философии, навсегда и окончательно оторвало бы новую философию от древней и заставило бы ее поставить себе свои собственные, совсем не существовавшие для греков задачи, отыскать новые «первичные принципы» и радикально изменить всю «технику мышления». Сотворенная истина, истина, над которой сын человеческий, как и над субботой, всегда остается господином, равно как и добро, имеющее своим источником ничем не ограниченную волю Божию, — для греков есть *contradictio in adjecto* (противоречие в терминах), есть, стало быть, нечто невозможное и притом еще мерзость запустения. Идея сотворенной истины возвращает нас к тому состоянию невинности и неведения, о котором говорится в книге Бытия, но это полагает конец рациональной философии. Декарт отважился в своих письмах провозгласить такую истину единственно лишь потому, что он вперед был убежден (*reservatio mentalis*), что она ни его, ни кого другого ни к чему не обязывает. То же можно и о схоластиках сказать, видевших свою миссию в том, чтобы возвестить миру неслыханную до того идею о сотворенной истине. Декарт, как и схоластики, не мог не понимать, что это была необходимая дань верующего Св. Писанию, но он тоже догадался, что, уплативши на словах

эту дань, он приобретал возможность и право «мыслить» так, как того от него требовала интеллектуальная совесть: *credo ut intelligam* (верю, чтобы познать). Нужно только один раз признать ничем не ограниченную волю Творца — потом ничто не помешает принять, что *potentia absoluta* «добровольно» превратилась навсегда и окончательно в *potentia ordinata*, с тем чтобы больше никогда не напоминать о себе. И тут власть греческой мысли над Декартом сказалась со всей силой. *Ipse creator et conditor mundi semel jussit semper paret* (сам творец и водитель мира — лишь раз приказал, всегда повинуется), провозгласил Сенека, повторяя то, чему он научился в Афинах. Свобода повелевать для греков непостижима и ненавистна, они признавали только свободу повиноваться: свобода повиноваться была и до сих пор продолжает оставаться условием рационального мышления и рационального познания. Даже Богу разрешается только один раз приказать — затем он повинуется, как и смертные. От чуткого Паскаля не скрылось это — отсюда его знаменитые слова: «*Je ne puis pardonner à Descartes*»... etc.\* Декарт, как и греческая философия, тщательно обходил *jubere* (приказание) и истинно берегся его, справедливо видя в нем величайшую угрозу рациональному мышлению. И если искать источника философии Декарта, то, конечно, не в божественном *jubere*, а в человеческом или «метафизическом» *pare-re*. «*Apud me omnia fiunt mathematice in Natura*» (для меня все в природе совершается по математическим принципам)\*: в этом Декарт. Оттого осуждение Галилея так потрясло и взволновало его: «*Je me suis quasi résolu du brûler tous mes papiers, — écrit-il à Mersenne... — Je confesse que s'il (le mouvement de la terre) est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi*»\*. Блаженный Августин мог еще, полемизируя с неверующими, ссылаться на Библию, в которой рассказано, что Иисус, сын Навина, остановил солнце. И церковь могла, ссылаясь на то же свидетельство, оспаривать учение Коперника. Но Декарту уже не дано преодолеть в себе аристотелевское «много лгут певцы»: Иисус Навин, останавливающий солнце, расшатывает вконец все основания его философии. Иначе говоря, *potentia absoluta* Бога у Декарта, как и у греков, относится к тому *semel jussit*\*, которое, если оно когда и было, трактуется нашим мышлением как никогда не бывшее и нас

ни к чему не обязывающее. Декарт мог спокойно отдать Богу Божье, ибо не сомневался ни на минуту, что Кесарь от этого не потерпит и сполна получит свое кесарево. В этом смысле не будет преувеличением сказать, что Декарт предвосхитил Канта: если поставить наряду с его «всякое основание истины и добра зависит от всемогущества Бога» его же «для меня все в природе совершается по математическим принципам», получится критика чистого разума: свобода уводится в умопостигаемый мир, в нашем же мире остаются синтетические суждения *à priori*, преодолевать которые никому не дано и неохота. И, если угодно, критика разума у Декарта проведена более радикально, чем у Канта. Пробужденный от догматического сна не то Юмом, не то открытыми им самим антиномиями чистого разума, Кант принужден был признать, что идея необходимости, к которой разум так жадно стремится, не имеет никаких корней в опыте, а стало быть, и в бытии, и есть призрак, неизвестно каким образом завладевший нашим сознанием. Из этого он сделал вывод, что метафизические идеи — Бога, бессмертия души и свободы не могут быть оправданы теми доказательствами, какими доказываются истины математики и математического естествознания. Но в «Критике практического разума» разум получает почти полную компенсацию: вместо отнятой у него идеи необходимости ему предложена идея должного, долга, императива, категоричность которого может возместить человеку тяжкую утрату. *Ratio veri* (основание истины) нельзя сохранить и защитить против свободы, но *ratio boni* (основание добра) остается, благодаря практическому разуму, незыблемым: Кант отвоевал его от всяких посягательств и «вывел» свой знаменитый этический «закон», являющийся источником и основоположением морали. Но преемники его не могли удовлетвориться «почти» полной компенсацией и не могли забыть понесенной потери. Самые жестокие упреки Гегеля относятся к «Критике практического разума»: «должное» не заменяет «необходимое» даже в области этического\*. Только «критика разума» в том виде, в каком мы ее встречаем у Декарта, может удовлетворить мыслящего человека и дать прочное основание для философии. Бог, бессмертие души и свобода, как у Канта, целиком переводится в умопостигаемый, точнее, непостижимый



и к нам никакого отношения не имеющий мир, но практический разум сливается с теоретическим в одно и на земле устанавливается незыблемый порядок, обеспечивающий *in secula saeculorum* «знание» с его вечными, непреложными истинами. Но ни Кант, ни Декарт не останавливались над вопросом: откуда пришла власть разума и его вечных истин? И еще меньше задумывались они над тем, что принесет с собой людям эта власть. Они даже для формальной полноты исследования не нашли нужным спросить себя о том, должна ли точно метафизика быть знанием или наукой, и не есть ли истинная задача метафизики и всяких к ней пролегомен именно в том, чтоб подвергнуть проверке притязания вечных истин на власть над человеком и всем бытием. А между тем, как раз этим должна была быть наиболее всего озабочена иудейско-христианская мысль, которой открылась истина о едином, всемогущем Боге, Творце всего сущего.

Ни один из влиятельных «христианских философов» нового времени — ни догматически настроенный Декарт, ни критически настроенный Кант — не делали даже и попытки построить философию, исходящую из откровенной истины: наоборот, они были, повторяю, исключительно поглощены тем, чтобы изгнать из нашего мира откровенную истину и выпроводить ее в иной мир, к нашему никакого отношения не имеющий. Особенно яркое выражение эта тенденция получила в философии Лейбница. Лейбниц не захотел просыпаться от своей догматической дремоты даже для того, чтобы потом, как Кант, еще крепче уснуть, не хотел он тоже уплатить хотя бы на словах дань Богу, чтобы потом забыть о Нем и помнить только Кесаря. С Кантом спорить и возражать Лейбницу не довелось, но каждый раз, когда он вспоминал или ему напомнили декартовское *omnis ratio veri et boni*, он, всегда столь спокойный и уравновешенный, терял самообладание и буквально из себя выходил. Надо полагать, что в его прославленном «*Je ne méprise presque rien*»\* — *presque* целиком относилось к декартовскому истолкованию идеи всемогущества Божия\*. Все можно спокойно и уважительно обсуждать, ничем не ограниченный и не сдержанный произвол — хотя бы и Бога, не заслуживает иного отношения, кроме презрения. Человек, ангел, Бог — все равно: все должны признать над собой власть

разума, «car quel moyen y aurait-il de discerner le véritable Dieu d'avec le faux dieu de Zoroastre, si toutes les choses dépendaient du caprice d'un pouvoir abstrait sans qu'il n'y eût règle ni égard pour quoi que ce fut», пишет он в предваряющем Теодицею Discours (§ 37)\*. То же повторяет он и в Nouveaux essais: «C'est par la raison que nous devons croire... sans cela pourquoi préférierions-nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des bramins» (Livre IV, chap. XVII)\*. Этот аргумент представляется ему совершенно неотразимым. Через несколько страниц он заявляет: «La révélation ne peut aller contre une claire évidence», и тут же поясняет: «Parce que lors même que la révélation est immédiate et originelle, il faut savoir avec évidence que nous ne nous trompons pas en l'attribuant à Dieu»\*. И точно: чем руководиться нам в выборе? Об одном только Лейбниц забыл: а что если разум изберет не Библию, а Коран или древние книги браминов? А об этом нужно было бы помнить. Может быть, разум отвергнет Коран, но ведь, наверно, если ему будет предоставлено выбирать между Библией и священными книгами браминов, он не колеблясь отдаст предпочтение последним, ибо Библия не боится идти вразрез с самоочевидностями, в то время когда мудрость браминов из самоочевидностей исходит. Но с этим Лейбниц не считается, и его аргументация представляется ему, повторяю, как, вероятно, и всякому почти, кто его читает, совершенно неотразимой, и он не пропускает случая, чтобы укорить Декарта, который этого не понимал. «C'est pourquoi je trouve encore cette expression de quelques autres philosophes tout à fait étrange, qui disent que les vérités éternelles de la métaphysique et de la géométrie et par conséquent aussi les règles de la bonté, de la justice et de la perfection ne sont que des effets de la volonté de Dieu au lieu qu'il me semble que ce ne sont que des suites de son entendement, qui assurément ne dépend point de sa volonté, non plus que de son essence», — пишет он в Discours de métaphysique.\* И еще раз в «Теодицее» (I, 2, § 185), приводя размышления Бэйля о Декарте и тех его последователях, которые почитают, что Бог est la cause libre des vérités et des essences\*, и его признание, что, при всем желании, он не справился с трудной задачей понять эту идею Декарта, хотя и надеется «que le temps développera ce beau paradoxe»\*, Лейбниц возмущенно заявляет: «Est-il possible que le plaisir de

douter puisse tant sur un habile homme que de lui faire souhaiter et de lui faire espérer de pouvoir croire que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble que parce que Dieu le leur a défendu et qu'il aurait du leur donner un ordre qui toujours leur fait aller de compagnie. Le beau paradoxe que voilà!».\* Надеюсь, читатель не посетует на меня за длинные выдержки из Лейбница: мы вновь — и в последний раз — подошли к основному вопросу, который себе ставило средневековье и который от него перешел к философии новой и новейшей: о сотворенной истине. Лейбниц, который не хуже Декарта знал схоластику и который, так же как и Декарт, во всех писаниях своих заявлял себя преданнейшим поборником христианства, органически не может принять сотворенной Богом истины. Такая истина представляется ему пределом нелепости, и, если бы оказалось, что Св. Писание было призвано возвестить такое людям, он без всякого колебания отказался бы и от Библии, и от библейского Бога. Даже и Бэйль, усмотревший в идее Декарта, что «всякое основание истины» зависит от воли Бога и что Бог мог установить закон противоречия, но мог и может отменить его, — даже Бэйль, когда дело доходит до второй половины утверждения Декарта, что «всякое основание добра» зависит от Бога, уже не хочет следовать за ним. С непритворным ужасом он заявляет, что этого уже никак нельзя ни принять, ни допустить.\* Нужна узда и на Бога — иначе страшно сказать, каких бед Он может натворить. Иное дело вечные, несотворенные истины: они никого и никогда не обидят. Откуда у Лейбница и у Бэйля такой страх и недоверие к Богу и такая готовность верить свою судьбу вечным, несотворенным истинам? Мы тщетно ждем ответа у них на этот вопрос. Больше того, Лейбниц, так заботливо оберегающий нас от произвола Божия, впредь изъявляет полную готовность принять все, что бы вечные истины ни принесли с собой: «Les anciens, пишет он (Théod. I, 13, § 20), attribuaient la cause du mal à la matière qu'ils croyaient créée et indépendante de Dieu; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté».\* Можно ли после такого признания

говорить, что новая философия сохранила в лице ее наиболее влиятельных представителей связь с иудейско-христианским «Слушай, Израиль»? То, что с такой уверенностью возвещает нам Лейбниц, возвращает нас к *intellectus separatus* Аристотеля, мысль его продолжает свои разыскания истины, точно между ним и греками в мире не произошло ничего важного и значительного. И еще нужно прибавить: то, что мы сейчас слышали от Лейбница, является исходным пунктом философии Декарта, который жил до Лейбница, и Канта, который считал себя разрушителем лейбнице-вольфовского «догматизма». И подготовлено это было средневековой философией. Жильсон, приводя известные слова бл. Августина из его «Исповеди»: «Unde est malum? Aut unde fecit ea, materia aliqua mala erat et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit in illa, quod in bonum non converteret. Cur et hoc?» (I, 259. — Откуда зло? Или материя, из которой Он создавал, была зло, которое Он оформил и упорядочил, но кое-что осталось в ней, что Он не превратил в добро. И почему?) \* — спрашивает: «Mais comment Augustin excuserait-il un Dieu créateur d'avoir fait la matière mauvaise ou même de l'avoir laissée telle, si c'est telle qu'il l'a trouvée?» \*. И точно, как мог Августин допустить такое? Но еще с большим правом можно спросить: как мог Лейбниц простить Богу, что Он создал дурные истины или, если Он их не создал, застал готовыми, что Он их сохранил такими, какими Он их нашел? Но ни Августин, ни средневековье, ни Лейбниц такими вопросами не задавались. С материей Богу еще дано справиться: Лейбниц соглашается допустить, как того требует Писание, что Бог сам сотворил материю. Иное дело истины идеальные: тут и люди, и Бог смиряются, «пасуют», как говорил Достоевский, тут начинается область, которая «не подпадает под всемогущество Бога». Причем, Лейбниц дает себе ясный отчет, что вошедшие в разумение Бога помимо Его воли истины оказались источником зла, источником всех земных ужасов. Но его это не смущает: он на все согласен, только бы «понимать», только бы «знать». И еще раз повторяю: Лейбниц, высказывая эти суждения, выражает не только свое мнение: так думали древние, так думали схоластики, так думал Декарт и все, кто после Декарта пришел. С декартовским *omnis ratio veri et boni... etc.* (всякое основание истины и добра) никто

никогда не считался, как не считался и он сам. Историки философии (и даже Шеллинг и Гегель в своих лекциях по истории философии) если и вспоминают о нем, то мимоходом, но обычно и совсем не вспоминают. Для всех бесспорно, что вечные истины вошли в разумение Бога, не спрашивая на то Его согласия, и что сам Декарт об этом иначе не мог думать. Но ни один из философов не решался с такой чистосердечностью и притом с таким спокойным и ясным духом утверждать, как Лейбниц, что источником зла являются вечные истины, т. е., как он выражается, начало идеальное. С древних времен так уже повелось, что зло валили целиком на ответственность материи. Но оказывается, что источник зла не в материи, от которой так или иначе избавиться можно (у греков катарзис — очищение — приводил к тому, что τὴν ψυχὴν χωρὶς τοῦ σώματος εἶναι — душа высвобождается от тела), а в идеальных началах, от которых нет и быть не может спасения. Правда, Лейбниц, как и средневековая философия, учил, что зло, приносимое вечными истинами, в ином мире будет исправлено Богом. Лейбниц с загадочной «легкостью» распространяется на тему, что если Богу «здесь» по требованию вечных истин пришлось допустить всякого рода несовершенства, то «там» уже никаких несовершенств не будет. Почему не будет? Разве вечные истины и *intellectus separatus*, породивший их и сохраняющий их в своем лоне, в ином мире откажутся от своей власти творить зло? Разве «там» закон противоречия и все, что он с собой приводит, перестанет быть *poli me tangere* (не тронь меня) и освободит от себя Творца? Трудно допустить, что проницательный Лейбниц проглядел этот вопрос: но, зачарованный древним «будете знающие», он ищет гнозиса, только гнозиса, который является для него и вечным спасением. «Зло» нужно только «объяснить»; это все, что требуется от философии, будет ли она иудейско-христианской или языческой: «верую, чтобы знать». Лейбниц восторженно, почти вдохновенно не говорит, а уже вещает: «*Les vérités éternelles, objet de la sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces lois, ce juge, ne contraignent point: ils sont plus forts, car ils persuadent*» (Theod. II, § 121)\*. Вечные истины, вошедшие в разумение Бога, не испросивши его согласия, навеки нерушимы, как Стикс, больше чем Стикс: они «убедили» Лейбница, они убедили

всех нас. Чем убедили? Убедили своей «принудительностью». Что бы они нам с собой ни принесли, мы с ними даже спорить не будем, все примем, с покорностью и радостью. Если они провозгласят, что в мире должно быть зло, что в мире должно быть зла больше, чем добра, -- мы примем: спорить ведь с ними нельзя, они ведь не только принуждают, они нас убеждают. Если бы они привели или если они приведут когда-нибудь к тому, что добро совсем исчезнет и в мироздании останется одно только зло, — и тогда придется принять и покориться: так безгранична их власть. Теодицея Лейбница сводится к тому, что он, опираясь на вечные, несотворенные, идеальные начала, показывает, что, пока они существуют и потому что они существуют, в мире неизбежно должно существовать зло. Его Теодицея, таким образом, есть не оправдание Бога, а оправдание, точнее вольное увековечение зла. Можно ли еще сомневаться, что «воля» Лейбница, воля знающего человека, не свободна и что тут приходится говорить не *de libero*, а *de servo arbitrio* или даже о паскалевском *enchantement et assoupissement surnaturel*? Если Гегель и был неправ, утверждая, что библейский змей не обманул человека своим «будете знающие», то он был совершенно прав исторически: плоды с дерева познания стали источником философии для всех будущих времен. Даже средневековая мысль, родившаяся и развивавшаяся в условиях напряженнейших религиозных исканий, не в силах была, несмотря на гениальную одаренность лучших схоластиков, преодолеть великое искушение разумного познания, шла за истиной к *intellectus separatus*, подчиняя ему и все мироздание и самого Творца. Новая философия только продолжила и закончила дело средневековья: для нее *intellectus separatus* (*Bewusstsein überhaupt* в терминах немецкого идеализма) всецело заняла место библейского *Deus omnipotens, ex nihilo creans omnia*. Нитше, провозгласивши, что мы убили Бога, подвел итог тысячелетнему развитию европейской мысли.

Можно ли все-таки говорить с Жильсоном о иудейско-христианской философии? Я думаю, что можно. Только ее нужно искать не на большой дороге развития европейской философии. Как мы имели случай убедиться, история знает целый ряд смелых и замечательных попыток противопоставления сотворенной истины Писания

вечным истинам, открываемым разумом. Все они порывали с античной философией и имели своим началом убеждение, что знание и основанная на знании мудрость греков есть результат падения человека. Отсюда лютеровское *de servo arbitrio*, отсюда паскалевское *enchantement et assoupissement surnaturel*. Знание не освобождает, а поработывает человека, отдавая его во власть непреодолимых, как Стикс, но и мертвящих, как Стикс, истин; основанная на знании мудрость приучает людей любить и благословлять истины Стикса. Только преодолевши в своей душе «гордыню» (не гордость, а гордыню, т. е. мнимую гордость), «этого зверя, не убивши которого человек не может жить», человек обретает веру, которая пробуждает усыпленный дух его; это говорит нам лютеровское *sola fide*. Лютер, как и Паскаль, идет по прямой линии от Тертуллиана, отвергнувшего все наши *puerum, ineptum, impossibile* (стыдно, нелепо, невозможно), и Петра Дамиани, дерзнувшего вслед за Св. Писанием в *cupiditas scientiae* (т. е. в жадном стремлении нашего разума к всеобщим и необходимым, т. е. столь же неумолимым, как Стикс, истинам) усмотреть источник всех ужасов на земле. Но не только далекое прошлое, даже «просвещенный» девятнадцатый век дал нам уединенных мыслителей — Нитше, Достоевского, Киркегарда, которые не хотели мириться с вечными истинами знания и основанной на них мудростью. «Воля к власти» Нитше, его «по ту сторону добра и зла», его «мораль господ», которую он противопоставлял «морали рабов» и через которую уже просвечивала идея об «истине господ» (об истине, над которой, как и над субботой, властвует Сын Человеческий), есть только отчаянная попытка вернуться от дерева познания к дереву жизни. О том же говорят и писания Достоевского: там, где рациональная философия с ее дважды два четыре, с ее каменными стенами и прочими вечными истинами находит источник мира, спокойствия и даже мистического удовлетворения (вечные истины не только принуждают, но убеждают нас, как говорит Лейбниц), там он увидел начало смерти. Для Киркегарда, двойника Достоевского, умозрительная философия есть мерзость запустения — и именно потому, что она посягает на всемогущество Божие. Философия умозрительная преклоняется пред самоочевидностями: Киркегард провозглашает фи-

лософию экзистенциальную, имеющую своим источником веру и самоочевидности преодолевающую. От Гегеля, знаменитого professor publicus, он идет к частному мыслителю — Иову, разуму греков он противопоставляет Абсурд: начало философии не удивление, как у Платона и Аристотеля, а отчаяние (*de profundis ad te, Domine, clamavi*), на место *credo, ut intelligam* он ставит *credo, ut vivam*. Образцом «мыслителя» для него является не Сократ, который был, как Киркегард и сам признает, замечательнейшим из людей, живших до того, как Св. Писание стало достоянием Европы, а Авраам, отец веры. У Авраама его вера была новым, дотоле неизвестным миру измерением мышления, не вмещающимся в плоскость обыденного сознания и взрывающим все «принудительные истины», подсказываемые нам нашим «опытом» и нашим «разумением». Но только такая философия может быть названа иудейско-христианской: философия, ставящая себе задачей не приятие, а преодоление самоочевидностей и вносящая в наше мышление новое измерение — веру. Ибо только при этих условиях осуществляется представление о Творце как об источнике и господине не только над реальным, но и над идеальным бытием, как того добивалась и должна была, по словам Жильсона, добиваться иудейско-христианская философия.

Оттого иудейско-христианская философия не может принять ни основных проблем, ни первых принципов, ни техники мышления рациональной философии. Когда Афины провозглашают *urbi et orbi: Si vis tibi omnia subjicere, te subijce rationi* \*, Иерусалим слышит в этом: «все это дам тебе, если, падши, поклонись мне», и отвечает: «отойди, Сатана; ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему Одному служи».



Четвертая часть

О ВТОРОМ  
ИЗМЕРЕНИИ  
МЫШЛЕНИЯ

(Борьба и умозрение)

Древние и блаженные мужи, которые были лучше нас и стояли ближе к Богу.

*Платон (Филеб) \**

Великая и последняя борьба ожидает души.

*Плотин (Епп. I, 6, 7) \**



---

---

## I

*Ignava ratio*.\* Но разве может разум не быть ленивым? В этом его сущность, как и в его трусости. Возьмите любой учебник философии, и вы сразу убедитесь, что разум похвάζεται своей покорностью, прибитостью, трусостью. Разум должен «рабски» воспроизводить «данное» ему, и всякую попытку свободного творчества он сам вменяет себе в величайшее преступление. А мы должны, в свой черед, тоже рабски подчиняться тому, что разум нам предпишет. И это называть свободой. Ведь только тот и свободен, кто *sola ratione ducitur*. Так учил Спиноза, так учили древние, так думают все, которые хотят учить или учиться. А так как почти нет таких, которые не учили и не учились бы, то *ignava ratio* оказывается фактически единственным хозяином и властелином мира.

## II

Две меры. На меня сердятся за то, будто что я все об одном и том же говорю. И на Сократа за это же сердились\*. Словно другие не об одном и том же говорят. Очевидно, сердятся за что-то иное. Если бы я говорил одно и то же, но привычное, принятое, а потому понятное и приятное для всех, на меня бы не сердились. И не казалось бы, что «одно и то же», т. е. всегда одинаково не похожее на то, что хотелось бы услышать. Ведь вот все кругом постоянно твердят, и сколько уж столетий после Аристотеля, что закон противоречия — непоколебимейший принцип, что наука есть свободное исследование, что однажды бывшее и сам Бог не может сделать небывшим, что назначение человека преодолеть свою самость, что всеединство — высшая идея и т. д.\* И ничего: никто не сердится, все довольны, всем представляется, что очень ново. А как скажешь, что закон противоречия не есть вовсе и закон, что самоочевидности обманывают, что наука боится свободы, — не только два или три раза не дадут повторить — с первого же раза злятся. И злятся, нужно ду-

мать, потому же, почему злится спящий, когда его расталкивают. Ему спать хочется, а кто-то пристаёт: проснись. И чего сердятся? Все равно вечно спать нельзя. Не я растолкаю (на это, правду сказать, я не рассчитываю), все равно придет час и кто-то другой уже не словом, а иначе, совсем иначе, станет будить, и кому проснуться полагается, тот проснется. Чего же, спросят, я стараюсь, чего хлопочу? Вот то-то и есть, что стараюсь и хлопочу, хоть и знаю, что ничего не добьюсь и что без меня сделают то, чего я сделать не могу. Полная возможность уличить меня в противоречии. И давно бы уличили и обличили, если бы не чувствовали, что такое обличение меня не огорчит, а скорей порадует. Ведь обличают человека лишь затем, чтобы ему неприятность сделать.

### III

Судьба Сократа. Сократа отравили вовсе не за то, что он выдумывал новые истины и новых богов, а за то, что он со своими истинами и богами ко всем приставал. Если бы он смиренно сидел дома и писал книги либо преподавал в академии — его бы не тронули. Оставили же в покое Платона! Правда, он тоже чуть не попался, когда вздумал сунуться со своими идеями к тирану, — но он отделался сравнительно дешево. А к Плотину никто и не прикоснулся: даже цари его уважали, потому, конечно, что он о распространении своей философии совсем не заботился и скрывал ее от непосвященных. Так что гегелевское построение или прозрение «судьбы» Сократа совершенно произвольно. Сократ погиб не оттого, что столкнулись два порядка идей, а потому что не умел или не хотел держать язык за зубами. Истин — новых и старых — люди не так боятся, как проповедников истин. Ибо истина никого не трогает и не тревожит, а проповедники народ неприятный: сами покоя не знают и другим покоя не дают. Короче — Сократа, как он и сам признается в этом (в платоновской апологии он называет себя оводом), убили только за то, что он отравлял жизнь афинянам. Если бы он будил только себя и своих друзей, ему бы это простили. И даже повторяли бы за ним слова об *alentine egregorsis* \* (истинном пробуждении). В сущности, этим и кончилось: как только Сократ умер, все стали его прославлять. Знали, что он уже не будет приставать, — а молчащие истины никого не пугают.

## IV

Интеллектуальная добросовестность. Интеллектуальная добросовестность привела Спинозу, а вслед за Спинозой Лейбница, Канта и всех остальных философов нового времени к убеждению, что в Библии нет истины, а есть мораль, что откровение — это фантастическая выдумка, а постулаты практического разума — ценные и очень полезные вещи. Стало быть? Стало быть, скажете вы, нужно забыть Библию и воспитываться на Спинозе и Канте... Но что если бы попытаться заключать по-иному и сказать: стало быть, нужно послать к черту интеллектуальную добросовестность, чтоб отвязаться от кантовских постулатов и научиться разговаривать с Богом, как разговаривали наши праотцы. Ведь интеллектуальная добросовестность есть покорность — не за страх, а за совесть — разуму. Она добродетель, если разум законный владыха. Но если он преступный захватчик? Тогда ведь это уже не послушание будет, а недостойное раболепие. Об этом никто не только говорить, — думать не хочет. И как еще раздражаются, когда кто-либо об этом речь заводит! Самое большее, на что мы идем, — это на то, чтобы перетолковывать Библию и соглашать ее со Спинозой и Кантом. Гегель говорил и об откровении, и об вочеловечившемся Боге, и об абсолютной религии — а его интеллектуальная добросовестность вне всяких сомнений. Гегель мог предать Шеллинга, но разуму он служил всем сердцем и всей душой.

## V

Умное зрение. Умозрение, по самому существу своему, есть стремление отыскать позади, впереди или над живыми существами извечно существующие и господствующие над мирозданием непоколебимые начала. Самая «свободная» человеческая мысль успокаивается в своих исканиях, когда ей кажется или когда, как обыкновенно предпочитают говорить, она убеждается, что вышла за пределы индивидуальных изменчивых произволов и пробралась в царство неизменной закономерности. Поэтому во всех умозрительных системах начинают со свободы, но кончают необходимостью\*, причем, так как, вообще говоря, необходимость не пользуется хорошей репутацией, то обычно стараются доказать, что та последняя, высшая необходимость, до которой добираются по-

средством умозрения, уже ничем от свободы не отличается, иначе говоря, что разумная свобода и необходимость — одно и то же. На самом деле это совсем не одно и то же. Необходимость остается необходимостью, будет ли она разумной или неразумной. Обычно ведь разумной необходимостью называют всякую непреодолимую необходимость. Но последнее обстоятельство искусно замалчивается — и не напрасно. В глубине человеческой души живет неистребимая потребность и вечная мечта — пожить по своей воле. А какая это своя воля, раз разумно да еще необходимо? Такая ли своя воля бывает? Человеку же больше всего на свете нужно по своей, хоть по глупой, но по своей, воле жить. И самые красноречивые, самые убедительные доказательства остаются тщетными. Т. е. можно «привести человека к молчанию» — даже и доказательствами, хотя, конечно, есть много гораздо более верных способов убеждения, и, как учит история, «умные» доказательства не брезговали никогда никакими союзниками, — но молчание вовсе не есть знак согласия. Мы часто молчим, потому что сознаем бесполезность слов, да и не все ведь охотники спорить. Философы, которые поумней, это знают. Оттого они так ненавидят (они говорят, что презирают, — так выходит возвышеннее) толпу, несмотря на то, что толпа редко им возражает. Люди послушают, даже одобряют — а потом будто ничего и не слышали. Иной раз еще хуже бывает: повторяют, часто повторяют, что слышали, но живут, действуют по-своему: *video meliora, proboque, deteriora sequor*<sup>1</sup>. Как же так: и видит и соглашается, что свобода и необходимость одно и то же и что умозрения, поставляющие идеальное и правила над действительностью, возвещают истину, а до дела дойдет, словно никогда на свете ни умозрителей, ни идеальных сущностей не было. Кто прав, умозрители, которые ищут идеальных начал, или простые люди, которым непосредственное чутье подсказывает, что идеальные начала от лукавого — как и все механистические объяснения мироздания и жизни?

## VI

Вопрошания. Нам кажется, что спрашивать всегда уместно, что путь к истине идет через вопросы. Мы спрашиваем, какова скорость звука, куда впадает Волга, сколь-

<sup>1</sup> Вижу лучшее и одобряю, а следую худшему\*.

ко лет живет ворон и т. д. без конца, и, как известно, получаем на такие вопросы очень определенные ответы и считаем эти ответы истинами. И сейчас же делаем заключение: на тысячи, миллионы наших вопросов мы получили ответы, содержащие в себе истины, — значит, чтоб получить истину, нужно спрашивать. Поэтому мы спрашиваем — есть ли Бог, бессмертна ли душа, свободна ли воля (три вопроса, к которым, по Канту, сводится вся метафизика), заранее убежденные, что и на этот раз, как и прежде, если не станем спрашивать, у нас не будет истины. Это наш разум «предвосхитил» то, чего он еще не видел, а мы и рады: расширилось наше «знание». Очень часто, как показывает повседневный опыт, хищения проходят безнаказанно, но не всегда. На этот раз кто-то жестоко наказывает — не разум, конечно (разум достаточно хитер или идеален и умеет отклонить от себя ответственность), а доверчивых и простоватых носителей разума, людей. Они не получают никакого ответа, несмотря на самые настойчивые вопрошания, — или получают совсем не те ответы, на которые они рассчитывали. И поделом — зачем спрашивали! Разве можно кому-нибудь или чему-нибудь передать свое право на Бога, на душу, на свободу. А ведь спрашивая, это право мы передаем кому-то! И кому? Кто тот, кто выманил или похитил у нас нашу душу и нашего Бога? И почему он (или оно), которому нет никакого дела до нас, которому ни до чего дела нет, которому все равно, присвоил себе право выносить решения о том, что для нас всего на свете важней?

## VII

Unde malum? Спрашивают: откуда зло? Многочисленные, хотя довольно однообразные теодицеи дают ответы на этот вопрос, но ответы, которые удовлетворяют только авторов теодицеи (и то — удовлетворяют ли?) и любителей занимательного чтения. Остальных теодицеи раздражают, и раздражение прямо пропорционально той настоятельности, с какой вопрос о зле у человека возникает. И, когда настоятельность вопроса достигает крайней степени, как, например, у Иова, мысль о теодицее начинает казаться кощунственной. Всякое «объяснение» его несчастья для Иова лишь умножение скорби. Не нужно никакого объяснения, никаких ответов. Не нужно и утешений. Иов проклинает пришедших к нему друзей, и именно за то, что они друзья и, как друзья, хотят «об-

легчить» его, — насколько один человек может облегчить другого. Для Иова хуже всего это «насколько». Если уж нельзя помочь — то и утешать не нужно. Иначе говоря: можно спросить (иной раз, как у Иова, необходимо спросить): откуда зло? Но отвечать на этот вопрос нельзя. И лишь тогда, когда философы поймут, что ни на тот вопрос, ни на многие другие вопросы нельзя отвечать, они узнают, что не всегда вопросы ставятся затем, чтобы на них давались ответы, что есть вопросы, весь смысл которых в том, что они не допускают ответов, ибо ответы их убивают. Невразумительно? А вы — потерпите: и не к тому человек привыкает.

## VIII

О принуждающей истине. Один спрашивает: как возможно знание, как может быть, чтобы что-нибудь, что совсем не то, что мы, вошло в нас? Спрашивает и не успокаивается до тех пор, пока не докажет себе или не вообразит, что доказал, что познающий и познаваемое, в конце концов, вовсе не разное, а одно и то же и что, стало быть, невозможного не бывает. Почему его так тревожила мысль, что бывает невозможное, и почему, наоборот, уверенность в том, что невозможное не бывает, ему представляется такой успокаивающей? И, наконец, последнее: почему он так дорожит своим спокойствием, как если бы спокойствие было высшим достижением человека? Не берусь за него отвечать и склонен думать, что он и сам за себя не ответит.

У другого — другая тревога. Он был бы даже рад узнать, что не только возможное бывает, но бывает и невозможное. Но действительность насильственно убеждает в противном. Не только невозможного не бывает, но и многое возможное не бывает. Нет ничего невозможного в том, скажем, чтоб люди любили друг друга. А в жизни — человек человеку волк. Тоже нет ничего невозможного в том, чтоб человек, как некоторые другие животные, жил несколько сот лет. Или даже, чтоб он умирал не тогда, когда придет неизвестно кем или чем назначенный срок, а когда ему самому вздумается. И еще многое в таком роде оказывается в действительности неосуществленным и неосуществимым. Неосуществлена и вечная тоска людей по абсолютному знанию: все, что мы знаем, относительно, и знаем мы мало. Последняя истина покрыта непроницаемой тьмой, хотя вполне возможно и да-



же естественно было бы, чтоб истина не была скрыта от людей, которые ее так ищут и так по ней тоскуют.

И вот, говорю, бывает совсем другая тревога у гносеолога: отчего то, что есть, не соответствует тому, что мы хотели бы, чтобы было? Скажу, что это не гносеологический вопрос. В том-то и дело, что самый что ни есть гносеологический, в гораздо большей степени гносеологический, чем тот, о котором у нас шла речь вначале. Как возможно, что что-то вне нас и на нас непохожее становится предметом нашего знания, кажется основоположным вопросом только потому, что мы суеверно убеждены, что бывает только возможное. Но ведь это чистейший предрассудок, не согласующийся даже с повседневным опытом. Повседневный опыт показывает, что если кислород соединить в известных пропорциях с водородом, то получается вода, а если с азотом — воздух. Но ведь это явно невозможная вещь. С чего это вдруг из кислорода и водорода быть воде? Почему кислород не остается себе кислородом, а водород водородом? Или почему они не превращаются в воздух? Все тут совершенно произвольно, ни на чем не основано и, стало быть, по существу совершенно невозможно. Химия есть наука о разлитом в природе бесконечном произволе, о том, что что угодно происходит из чего угодно. И только одно ограничение: угодно не нам, которые химию изучают, а кому-то или чему-то, кого мы и по имени назвать не умеем. Ему угодно — а мы принуждены уже, хотим или не хотим, изучать химию, т. е. узнавать волю его. Но ведь законен вопрос: почему так выходит, что он (вернее оно, если это, как все убеждены, не живое существо) повелевает, а мы принуждены повиноваться? Иначе: откуда принудительная сила познания? Отчего из кислорода и водорода выходит вода, а не хлеб, золото или музыкальная симфония? Или отчего вода получается от соединения кислорода и водорода, а не звука и света? Откуда эта неумолимая принудительность научной истины или даже просто опытной истины? И почему те люди, которые так серьезно обеспокоены, как бы в действительности не оказалось бы чего-либо невозможного, совершенно равнодушны к тому, что в действительности так много для нас совершенно неприемлемого? Ведь куда легче согласиться, что Пигмалион оживил свою статую, что Иисус Навин остановил солнце и т. д., чем что афиняне отравили Сократа. А меж тем мы принуждены утверждать обратное: Иисус Навин солнца не остановил, Пигмалион статуи

не оживил, а Сократа афиняне отравили. Но это еще было бы, так сказать, полбеды: против рожна не попрешь. Но почему философы воспевают и благословляют принудительность знания и требуют того же от всех людей (ведь теория познания есть не что иное, как знание, возведенное в идеал, знание, сравненное с истиной), почему они, так волнующиеся при мысли, что что-либо невозможное найдет себе осуществление в действительности, совершенно спокойно принимают принудительность нашего знания как разумное и должное, — этого постичь нельзя. Ведь если уже о чем спрашивать, то именно о том, откуда пошла эта принудительность. И кто знает? Может быть, если бы философы больше дорожили невозможным и принудительность познания должным образом тревожила и оскорбляла их, многие суждения, сейчас представляющиеся всеобщими и необходимыми и потому для всех обязательными, оказались бы пределом нелепости и бессмыслицы. И всего нелепее, всего бессмысленнее оказалась бы самая идея о принуждающей истине.

## IX

Источник метафизических истин. *Ipse conditor et creator mundi semel jussit — semper paret*: сам держатель и творец мира однажды приказал и всегда повинуется, говорит Сенека, как всегда повторяя то, что он слышал от других. Но если бы это было и так, если бы точно Бог один раз только приказал и с тех пор уже лишь повинуется, то все же насколько важнее и для нас, и для Него то, что Он однажды приказал, чем то, что Он всегда повинуется. Сила, смысл и значение Бога не в том, конечно, что Он повинуется. Повиноваться может слабое и ничтожное существо, даже бездушные предметы неорганического мира. И все же наше знание направлено исключительно на изучение закономерности явлений, словно свободное творческое начало есть что-то предосудительное и постыдное, так что и мы и сам Бог должны забыть о нем или хоть никогда не говорить! Для нас все истины вытекают из *parete*, даже истины метафизические. А меж тем единственный источник метафизических истин — это *jubere*, и пока люди не причастятся к *jubere*, метафизика будет им казаться невозможной: ведь и Кант ушел от метафизики только потому, что он усмотрел в ней столь страшное для него *jubere*, которое он (совершенно, конечно, правильно) перевел ненавистным и страшным для всех словом «произвол».

## X

Абсолютное. Смертный грех философов не в том, что они гонятся за абсолютным, а в том, что, когда они убеждаются, что абсолютного не нашли, они соглашаются признать за абсолютное что бы то ни было из сотворенного людьми — науку, государство, мораль, религию и т. п. Конечно, и государство, и наука, и мораль, и религия имеют ценность, и очень большую ценность. Но только пока они не претендуют на престол абсолютного. Даже религия, как бы возвышенна и глубока она ни была, в лучшем случае есть только сосуд, хранилище, ризы для абсолютного. И нужно уметь, если не хочешь впасть в идолопоклонство, отличать святыню от риз, в которые она облачена. Но люди не то что не умеют, не хотят этого. Идолы почему-то ближе и понятней им, чем Бог. Об этом много рассказывается в Св. Писании. Даже еврейский народ, который имел призвание открыть Бога половине человеческого рода, соблазнялся идолами и только благодаря неслыханным по напряжению призывам пророков поднялся на ту высоту, с которой открывается Вечная Истина.

## XI

Природа и люди. Люди, говорит Спиноза, вообразили себе, что они не являются составными элементами или звеньями того единого, которое именуется природой, и хотят образовать в природе как бы государство в государстве. Не наоборот ли? Не правильнее было бы сказать, что люди чувствуют себя бесправными и бессильными колесиками одной большой машины и забыли о том, что мир создан для них?

## XII

О радикальном сомнении. И все-таки *deus malignus* обошел\* Декарта! *Cogito ergo sum* нужно было Декарту для того, чтоб создать свою теорию о ясности и отчетливости (*clare et distincte*) как о признаках истины, т. е. теорию доказательств. Но ведь *cogito ergo sum* ему, в сущности, ничего не принесло. Он только сделал вид, притворился, что сперва усомнился в собственном бытии, когда нашел тому достаточные доказательства. И Юм совершенно прав: если бы Декарту удалось осуществить свое «радикальное сомнение», то ему бы потом никогда

не пришлось бы из сомнений выпутаться\*. Если бы он усомнился в бытии Божиим — дело было бы навсегда кончено и никакие «доказательства» уже не помогли бы. Декарт, с той осторожностью, которая напоминает скорей сомнамбулу, чем философски настроенного исследователя, направил свои сомнения как раз на ту истину, над которой сомнение бессильно. И потом торжествует: доказательствами можно преодолеть самое радикальное сомнение, значит, в нашем распоряжении есть средства для добывания истины. А ему следовало бы иначе рассудить: доказательств моего бытия у меня нет никаких, но мне доказательств и не нужно — стало быть, истины, и очень важные истины, обходятся и без доказательств. Тогда, может быть, ему не удалось бы стать «отцом новой философии», но зато удалось бы что-то много более значительное, чем право на место в пантеоне великих людей.

### XIII

О чудесных превращениях. В чужом глазу сучок видим, а у себя бревна не различаем. Это верно: каждый из нас много раз мог убедиться, насколько это верно. Но вот другой вопрос: отчего такое мы у других видим сучок в глазу, а в своем и бревна не замечаем? Проще всего объяснить нашим несовершенством, нашей ограниченностью. Ведь и в самом деле мы и несовершенны и ограничены. А все-таки, может быть, есть другое, «лучшее» объяснение. Может быть, сучок в чужом глазу есть сучок и сучком останется, а в своем глазу нам дано даже безобразное бревно чудесным образом превращать в полезное, нужное, даже прекрасное. И, наоборот, столь же загадочным, значит, чудесным образом сучок в собственном глазу вдруг разрастается в огромное бревно, как об этом тоже в Св. Писании рассказывается\* (пророк Илия). Но о чудесных превращениях говорят неохотно, в них не верят, и потому, где даже они бывают, их не видят. А видеть бы следовало, и Писание следовало бы читать внимательнее.

### XIV

Догматизм и скептицизм. Догматизм гораздо ближе к скептицизму, чем это кажется нам, знающим из истории философии, как еще с древнейших времен напряженно и неустанно враждовали меж собой эти шко-

лы. Для догматиков, как и для скептиков, существеннее всего их ерoсhé — воздержание. Только когда скептику надоедает распутывать гордиев узел бытия, он заявляет: мы ничего не знаем и знать не можем — не стоит и хлопотать. А догматик, когда его, как Сивку в поговорке, укачают крутые горки, говорит: я уже все знаю, что надо, примите мое знание и удовольствуйтесь им. Так что — что у умного в голове, то у глупого на языке, если разрешается говорить простыми словами; или, по-ученому: *explicite* и *implicite*. А что догматики умней скептиков, об этом спорить не приходится. Всякое *explicite* по необходимости глуповато: нельзя же в самом деле все рассказывать, да и надобности нет. Как бы все расхотались, если бы догматик, вместо того чтоб скрывать и замалчивать о том, где течет «источник», из которого он свои истины черпает, стал бы всех водить к нему! Он знает, что его утверждения произвольны, может быть, дорожит правом на произвол больше всего на свете (напр., Платон или Плотин), но он тоже знает, что оберечь это право можно только в том случае, если самым тщательным образом скрывать от всех людей то, что для тебя наиболее важно, и никому об этом не рассказывать. «Самое важное» лежит за пределами понятного и объяснимого, т. е. за пределами допускаемого языком или словом общения.

## XV

*Minimum* метафизики. Сейчас философы охотно хвалятся тем, что для своих систем они пользуются *minimum*'ом метафизических допущений. Очевидно, кантовские критики сделали свое дело. Метафизику не любят, ей не верят, стыдятся ее и от нее бегут. Когда же убежать не удастся, оправдываются тем, что общались с ней не по доброй воле, а в силу необходимости и только в меру крайней необходимости. Но в самом ли деле так уже неприлично общаться с метафизикой, точно она была бы особой легкого поведения? Древние метафизики не стыдились и не избегали. «*Minimum* метафизики» показался бы им смешным и трусливым самоограничением. Да и вряд ли сама метафизика очень поощряет робких и слишком дорожащих своей репутацией людей. Платон и Плотин искали *maximum*'а метафизики и были ее любимцами. Оттого их хоть и критикуют и опровергают, но продолжают слушать и донныне...

## XVI

Махітум метафізики. На первый взгляд, познание есть усвоение чего-то нового, раньше не известного. На самом деле оно не есть простое усвоение. Прежде чем усваивать, человек «готовит» то, что ему потом подлежит усвоить. Так что усвояемое состоит всегда из двух элементов: данного человеку и созданного человеком. Поэтому ошибочно видеть в предмете познания нечто «само по себе существующее» (*das Ansichseiende*) и еще более ошибочно думать, что такая точка зрения — онтологична. «Само по себе существующее», т. е. существующее совершенно независимо от познающего, вовсе не есть «истинно существующее». И когда нас стараются убедить, что «естественно» (т. е. до всяких теорий) человек противопоставляет свое познание не зависящему от него предмету и естественное познание есть стремление «схватить» этот предмет таким, как он сам по себе есть, то «феномен» естественного познания «описывается» неправильно. Так же неправильно думать, что «естественное» познание дает себе отчет в том, что создаваемый им образ «предмета» не есть сам предмет, а есть только символ предмета, существующего независимо от сознания. Ничего похожего даже не снится «естественному сознанию». Если бы не то что первобытному, но даже современному, не посвященному в философские построения человеку сказали, что наше представление о предмете не есть сам предмет, а только ряд условных знаков, так же мало похожих на действительный предмет, как, скажем, слово на мысль, которую оно выражает, это открытие повергло бы его в удивление, а может быть, и в ужас. И, конечно, такой человек гораздо легче помирится с мыслью, что познаваемые им предметы не независимы от его познания, чем что они совсем не такие, какие они его сознанию рисуются. Физика учит, что звук не есть звук, цвет не есть цвет, химия говорит, что вода не есть вода и т. д. Философия идет еще дальше, стараясь снять с мира покрывало Майи, и стремится поставить на место мира как «истинно сущее» что-то на наш мир совсем не похожее, да и вообще ни на что не похожее. И вот, если спросить «естественно» мыслящего (т. е. не знающего и не боящегося теории) человека: где «истинное бытие» — в том ли ободранном мире, который ему предлагает философия и который она называет независимым от познающего субъекта, или в том, где, хотя бы и при его собственном участии, есть и звуки,

и краски, и формы и т. д., — он, конечно, не колеблясь бы признал, что сущность мира от того, что в его созидании ему самому дано играть творческую роль, нисколько не страдает, но что если бы «предметы» познания существовали независимо и от него и от кого бы то ни было, но оказались бы такими, какими их изображает философское «воззрение», — то ни от «истины», ни от «сущего» ничего бы не осталось. А если это так, то, стало быть, теория познания, которая хочет быть как можно менее теорией и проникнуть в «бытие», состоит не в том, чтоб спасти или оправдывать независимость того, что она именуется «das Ansichseiende», т. е. ободранного мира, а чтоб принять и научиться видеть сущность бытия в том мире, который, хоть и зависит или даже именно потому, что зависит от субъекта (т. е. от живого существа), имеет все то, за что его стоит любить и ценить. Истинно сущее определяется в терминах истинно важного и истинно ценного. Греки это знали, мы это забыли, до того забыли, что, если и напомнить, все равно не поймем, о чем речь идет. Мы так уверовали в свое мышление и в то, что наше мышление, знающее только одно измерение, есть единственно возможное, что к философии древних, чувствовавших еще второе измерение, мы относимся почти как к северию. Правда, мы того не говорим прямо. Мы изучаем древних и на словах чтим их. Но кто согласится повторить за Платоном: «блаженные и древние мужи, которые были лучше нас и стояли ближе к Богу»? \* Думаю, никто. Мы уверены, что древние, пожалуй, еще были блаженными в своем неведении, но именно потому были хуже нас и стояли дальше от Бога. Древние ставили себе «практические задачи» — мы же бескорыстно ищем истины. Мы хотим, чтоб и метафизическое мышление было научным, а научность прежде всего предполагает готовность отказаться от второго измерения мышления и вырастающую из такой готовности способность чисто теоретического, т. е. пассивного, ко всему равнодушного, заранее со всем примирившегося искания истины. Для нас истина, не только философская; но и метафизическая, есть *adaequatio rei et intellectus* \*: мы должны послушно и безропотно принимать все веления, как бы чудовищны они ни были, от *res*. Прикажет одна *res* — мы примем, что отравили бешеную собаку, прикажет другая *res* — мы также примем (и приняли), что отравили Сократа. Самый большой грех в наших глазах — это требовательность и своеволие: введенное в мышление своеволие (как новое измерение) за-

крывает, по-нашему, от человека истинную сущность бытия. У греков (не у всех, конечно,— об этом ниже) было иное: они чувствовали, что покорность, готовность все принять закрывает от нас истинную сущность. Чтоб проникнуть в настоящую действительность, нужно почувствовать себя хозяином мира, научиться повелевать, творить. Там, где мы усматриваем преступное и нечестивое своеволие, отсутствие всякого «основания» и где, по-нашему, кончается возможность мышления,— там они видели начало метафизической истины. Они говорили как власть имеющие, т. е. как существа, которым своеволие разрешено свыше, назначение которых претворять своеволие в истину и создавать новую действительность. Для них метафизика не была продолжением науки. Последнее *arché*, последний источник истины они находили за пределами знания, и с принципами, на которых покоится познание, он не имел ничего общего. Нам кажется это безумием и нелепостью. Мы хотим, чтобы метафизика была наукой, считаем, что греки заблуждались, что они смешивали теоретические задания с практическими. Но вопрос, кто заблуждался: греки, которые вводили в метафизическое мышление своеволие, или мы, которые хотим подчинить метафизику идее необходимости. Кто хуже, кто дальше от Бога? Так или иначе: из греческих философов мы принимаем и понимаем только Аристотеля и стоиков. Все остальное мы отвергли. Оно и естественно: у Аристотеля и стоиков мы находим *minimum* метафизики, т. е. не постижимого для нас своеволия, и *maximum* необходимости (Аристотель был уверен, что *apanke ti ametapeiston cinai*<sup>1</sup>, т. е. понятного нам порядка и законопослушания. Но даже Аристотеля и стоиков мы исправляем и прилаживаем к своим нуждам, хотя они сами достаточно исправили своих предшественников. Платон, как и Сократ, стремились прорваться туда, где делается бытие, и сами принять участие в этом делании: так они понимали задачи метафизики, которая была для них *melete tanatu* (упражнением в смерти) и вела их из средних поясов человеческого существования к окраинам жизни. Аристотель и стоики «так далеко» не хотели идти. Они принимали необходимость и приспособлялись к ней. И мы не хотим. Мы слишком ленивы и трусливы, чтоб хотеть приблизиться к Богу. Нам достаточно устроиться на земле. Поэтому нам так страшно своеволие и так мила необходимость. Поэто-

<sup>1</sup> Необходимость не поддается убеждению\*.



му мы ободренный наукой мир считаем истинно сущим (*minimum* метафизики) и дарим его правом на независимое бытие, а реальный мир считаем явлением, видимостью и гоним его из нашей онтологии.

## XVII

Смысл истории. Ищут смысла истории и находят смысл истории. Но почему такое история должна иметь смысл? Об этом не спрашивают. А ведь если бы кто спросил, может, он сперва бы усомнился в том, что история должна иметь смысл, а потом убедился бы, что вовсе истории и не полагается иметь смысл, что история сама по себе, а смысл сам по себе. От копеечной свечи Москва горела, а Распутин и Ленин — тоже копеечные свечи — сожгли всю Россию.

## XVIII

Свобода и мышление. Наше мышление, учил Кант, — превосходный, единственный вожатый по лабиринту бытия, приводит нас под конец к областям, где оно само оказывается беспомощным и ни на что не нужным, к областям, где царит уже не закон противоречия, который никогда не обманывает и обеспечивает всегда односмысленные ответы, а антиномии, исключающие возможности каких-либо ответов. Как же быть дальше? Кант говорит: нужно остановиться, ибо тут наши интересы кончаются: где не может быть ответов на вопросы, там человеку нечего искать, нечего делать. Конечно, можно остановиться, и большинство людей останавливаются. Но нужно ли остановиться? А что если вовсе не нужно? Если человек способен «переучиться», способен так себя переделать, перевоспитать, чтоб освободиться от потребности иметь односмысленные ответы на все вопросы? И даже почувствовать, что такие ответы — хотя они прежде его очень утешали и радовали — были, на самом деле, проклятием его существования, той суетой, которой покорила тварь не добровольно и от которой вся она стонет и мучится доныне? (Римл. VII, 20—22). Кант, когда размышлял об отношении метафизики к науке, забыл о Св. Писании. Жаль! Если бы вспомнил, может быть, иначе ответил бы на поставленные им себе вопросы. Может быть, ему не показалось бы, что раз метафизика не приводит ко всеобщим и обязательным суждениям, она

теряет свой *raison d'être*. И, пожалуй бы, он дошел до того, что *raison d'être* метафизики в том именно и состоит, что она возвращает ему его первоначальную свободу, разрывая навсегда пути общеобязательности. Кант, как и те, кто за ним шел — Фихте, Шеллинг, Гегель, много и вдохновенно говорили о свободе — но, как только действительная свобода представала пред ними, они приходили в ужас и окаменевали, точно это была не свобода, а обвитая змеями голова Медузы. Ученому никак нельзя обойтись без общеобязательных суждений — как же метафизике отказаться от них? Ведь ни спорить, ни доказывать, ни убеждать нельзя, раз нет принудительной, принуждающей нормы. Даже общение между людьми невозможно, если они не покоряются одному, всех тоже нудящему, началу. Но бесспорно тут только одно: наше мышление притязает на права, которые ему не принадлежат. Из того, что в области эмпирического идея принуждающей истины является условием возможности знания, никак нельзя делать заключения, что и в области метафизической истина принудительна. Так же как из того, что возможность общения между людьми в огромном числе наблюдаемых нами случаев предполагала признание одного или нескольких исходных принципов, не оправдывает вывода: общение возможно только тогда, когда люди соглашаются признать над собой власть или господство одной истины. Совершенно наоборот. Такое требование часто совершенно исключает возможность общения. Восточная церковь оторвалась от западной из-за *filioque*\*, и католики фактически совсем и не общаются с православными и даже ожесточенно враждуют с ними, хотя православие и католичество только исповедания христианства. Я уже не говорю о пропасти, отделяющей христиан от магометан или буддистов. Не то что невозможно общение: мнимая потребность поклоняться одной общей истине приводит к вечной вражде, и Крестовые походы и сейчас не кончились. Люди, живущие рядом, ненавидят и презируют друг друга и мечтают не о том, чтоб «общаться» меж собой, а чтоб покорить себе ближнего, заставить его забыть и отречься от себя, от всего, что ему нужно и важно. Так что мы можем, конечно, настаивать, что вне нашей истины нет спасения. Только никак нельзя рассчитывать, что, вооружившись единой истиной, мы найдем путь к душам всех людей. Наше мышление и тут обманывает нас иллюзорными обещаниями. Наоборот, таким способом все пути закрываются и единство меж людьми достигает-

ся не путем общения, а путем истребления всех, кто думает, чувствует и хочет иначе, чем мы.

Скажут, что опасно предоставлять людям «свободу». Мейстер Экхард учил, что догматы не нужны тому, кто соприкоснулся с Богом, но для него его свобода оказалась роковой: он, незаметно для себя, соскользнул с высот, на которые ему как будто бы удалось взобраться, в плоскость обычного мышления и выдавал за Бога умозрительную идею. Немецкий же идеализм, в значительной степени Экхардом питавшийся\*, совсем от Бога отрекся. Это все так. Но ведь и Экхард не удержался на высоте, и немецкие идеалисты вернулись к позитивизму именно потому, что единая для всех истина была последней целью их устремлений и в свободу они не верили.

## XIX

Авраам и Сократ. Когда Бог сказал Аврааму: покинь свою отчизну и друзей и дом отца своего и пойдешь в страну, которую Я укажу тебе,— Авраам послушался и «пошел, не зная куда идет». И в Писании сказано: Авраам поверил Господу, и это ему вменилось в праведность\*. Но все это — по Писанию. А по здравому смыслу выходит иначе: человек, который идет сам не зная куда, есть человек пустой и легкомысленный, и вера (ни на чем не основанная — вера ведь никогда ни на чем не основывается, а сама хочет обосновываться) никак не может быть вменена в праведность. В науке, которая из здравого смысла выросла, господствует такое же убеждение, ясно и отчетливо формулированное и возведенное в сан метода. Наука ведь оттого и есть наука, что она веры не допускает и всегда требует от человека, чтоб он давал себе отчет в том, что делает, и знал, куда он идет. Научная философия, т. е. философия, ищущая своих истин теми же методами, которыми наука ищет своих, тоже хочет и должна знать, куда она идет и куда она ведет свою паству. Из этого следует, что вера отличается от знания прежде всего методом своим. Верующий идет вперед не оглядываясь, ни о чем не загадывая, не спрашивая, куда он идет. Ученый, прежде чем сдвинуться с места, озирается вокруг себя, спрашивает, опасается: он вперед хочет знать, куда он придет. Какой из методов приведет к «истине»? Об этом можно спорить — но несомненно, что в обетованную землю может прийти только тот, кто, как Авраам, решил идти, сам не зная, куда он идет. И если философия хочет

обрести обетованную землю (даже Кант считал, как мы помним, что метафизика должна открыть людям Бога, бессмертие и свободу), то ей придется усвоить метод Авраама, а не Сократа, и «учить» людей идти на авось, ничего не предопределяя и не предугадывая, не зная даже, куда они идут. Возможно ли, что такая философия есть философия будущего? Или это есть философия отдаленного, навсегда канувшего в вечность прошлого, — философия (опять вспомним Платона) тех древних и блаженных людей, которые были лучше нас и ближе к Богу?

## XX

Подмена. Человеку часто случалось ошибаться, думать, что он знает, когда он не знал. Пришлось, чтоб обещать себя от ошибок, искать «критериев» истины. Один из наиболее несомненных критериев истины, найденных людьми, — это согласованность отдельных знаний меж собой, т. е. отсутствие противоречий между ними. Человек ищет и находит связи между явлениями и в существовании связи видит залог истины. Понемногу ему начинает казаться, что его задача не в отыскании истины, а в том, чтоб создать вокруг себя атмосферу согласованности. И согласованность, хотя бы воображаемую, несуществующую, но непременно согласованность, он готов принять за истину. И нет никаких способов разубедить его, нет и возможности заставить его припомнить, что когда-то он и сам знал, что истина с согласованностью ничего общего не имеет. Когда Платон об этом вспоминает, его упрекают в дуализме, в мифологичности — иные говорят даже о болтовне (Гегель)\*. В лучшем случае истолковывают его на современный лад — видят в его анамнезисе синтетические суждения а priori.

## XXI

Учителя и ученики. Разум *iudex et princeps omnium*<sup>1</sup>, как выразился Ансельм Кентерберийский\*, — кажется, достаточно почета? Нет, недостаточно: разум хочет быть творцом и единственным творцом всего. Нужно полагать, что все попытки борьбы с разумом были попытками борьбы с его несоразмерными претензиями. Разуму мало быть князем и судьей, он хочет, как старая ведьма

<sup>1</sup> Судия и глава всех.

в сказке, чтоб сама золотая рыбка у него на посылках была. И это не образ и не преувеличение: так оно есть на самом деле. На многих притязания разума производят неотразимое впечатление: если он требует себе покорности — значит, имеет на то права. Но иных требования разума удручают. В житии Авраама Смоленского рассказывается, что ученики «унывали» от учителей\*. И о Сергии Радонежском передают, что он от учителя «томим был»\*. Ведь учителя только и живут от милостей разума. Ученики же, которых принуждают покоряться несуществующему всемогуществу, унывают и томятся.

## XXII

Истина и тайна. «Посвященный» не есть «знающий» — т. е. человек, однажды навсегда овладевший «тайной». Тайной нельзя овладеть однажды навсегда, как овладевают истиной. Тайна приходит и уходит: и, когда она уходит, посвященный оказывается самым ничтожным из ничтожных детей мира. Ибо обыкновенные дети мира о своей ничтожности ничего не знают и даже считают себя очень стоящими существами, а «посвященный» знает, и это знание делает его среди ничтожных самым ничтожным. Так свидетельствует Пушкин. Так свидетельствует св. Бернард Клервоский: «*pro his vero (annis) quos vivendo perdidit, quia perditte vixi, cor contritum et humiliatum Deus, non despicias*»<sup>1</sup>. Но люди не верят ни Пушкину, ни святым. Им нужно преклоняться пред великими людьми и святыми. А тот, кто хочет преклоняться, должен прежде всего научиться «великому искусству» — не видеть.

## XXIII

*Clare et distincte.* Циники были убеждены, что действительность ищет света, и свое убеждение бесстрашно демонстрировали самыми отвратительными поступками. Хам тоже добивался ясности и отчетливости и обернулся на наготу отца своего. Но ведь все философы были убеждены, что свет всегда уместен, отчего же они называли циников собаками и отворачивались от Хама? Что или кто удерживал их от того, чтоб, подобно циникам и Хаму, все выносить на свет? Очевидно, недаром даже сам

<sup>1</sup> Не взыскай, Господи! с измученного и униженного сердца за те годы жизни, которые я загубил, так как жил в гибели\*.

Сократ искал защиты от ясности и отчетливости у демона своего: есть истины, которые не хотят быть истинами для всех; и их добывают из особого источника, который уже ни в прямом, ни в переносном смысле никак светом назвать нельзя.

#### XXIV

Вера и доказательства. Гейне рассказывает, что, когда он был мальчиком, он всегда дразнил своего учителя французского языка. Тот, бывало, спросит: как по-немецки сказать *la foi*, Гейне отвечал *der Kredit*. \* Сейчас многие — и не мальчики, а взрослые, серьезные люди, и не в насмешку, а добросовестно — отождествляют веру с кредитом. Им кажется, что вера есть то же знание, только что доказательства берутся в кредит, под словесное обещание, что они в свое время будут представлены. И никого не убедишь, что сущность веры и ее величайшая, чудеснейшая прерогатива в том, что она в доказательствах не нуждается, что она живет «по ту сторону» доказательств. Такая привилегия кажется либо *privilegium odiosum* \*, либо, что еще хуже, плохо скрытым неверием. Ибо истина, к которой не могут быть, посредством доказательств, принудительно приведены все, — что это за истина?

#### XXV

Истина и признание. Когда человек старается убедить других в своей истине, т. е. сделать то, что ему открылось, обязательным для всех — он обыкновенно думает, что руководствуется высокими побуждениями: любовью к ближним, желанием просветить темных и заблудившихся и т. д. И теория познания и этика его в этом поддерживают: они устанавливают, что истина едина и истина есть истина для всех. Но и теория познания с этикой и человеколюбивые мудрецы равно плохо различают, откуда приходит потребность приведения всех к единой истине. Не ближних хочет облагодетельствовать тот, кто хлопочет о приведении всех к единой истине. До ближних ему мало дела. Но он сам не смеет и не может принять свою истину до тех пор, пока не добьется действительного или воображаемого признания «всех». Ибо для него важно не столько иметь истину, сколько получить общее признание. Оттого этика и теория познания

так озабочены тем, чтобы, по возможности, ограничить права вопрошающих. Еще Аристотель называл всякую «преувеличенную» пытливость невоспитанностью. \* Такое соображение или, вернее, такой отвод никому бы не показался убедительным, если бы для людей признание их истины не было бы важнее, чем сама истина.

## XXVI

Тайна материи. Аристотелевское определение материи как *dínamēi op*, как существующей только в возможности \*, сыграло огромную роль в истории развития наук и, пожалуй, до сих пор продолжает направлять все наше мышление. Потенциальное бытие материи «естественно» объясняет нам те бесконечные и загадочные превращения, которые мы наблюдаем в мире. Атомистическая теория, теория электронов, даже чистая энергетика — все это держится на идее, что материя существует только потенциально или, другими словами, что материя есть ничто, из которого могут создаваться и создаются самые необыкновенные вещи. Конечно, ни Аристотель, ни кто бы то ни было из его учеников и последователей такого никогда не говорил. Мысль о том, что из «ничто» может произойти что бы то ни было, хотя бы самое малое и незаметное, была глубоко противна, прямо невыносима и для самого Аристотеля, и для всех, кто шел за ним, — а кто за ним не шел? В том и состояла заслуга Аристотеля, что ему удалось «приручить» и «облагодобразить» эту дикую и фантастическую, но из всех пор бытия выпирающую мысль. Вместо того чтобы сказать — никакой материи нет, а есть капризно, непослушно, самовольно, вопреки всякой разумной очевидности возникшие и продолжающие возникать вещи, он сказал: материя есть нечто существующее только в потенции. Слово «в потенции» проглотило и, по-видимому, благополучно переварило и каприз, и своеволие, и даже оскорбленные самоочевидности. Благодаря магическому заклинанию, загадка и тайна сразу перестали быть загадкой, фантастическое превратилось в естественное. Раз материя существует только потенциально, значит, из нее можно что угодно извлечь, ибо в этом именно и смысл идеи потенциальности. Загадка, говорю, исчезла, похоронена, и — казалось — похоронена навеки. Уже нет надобности и спрашивать, каким чудом из несуществующей материи происходят все те необыкновенные вещи, которыми полон мир. И как из одной

и той же материи возникают столь мало одна на другую похожие вещи, как, например, дорожная пыль или смрадная лужа, с одной стороны, и красавец Александр Македонский или мудрец Сократ — с другой. Ведь заклинательное слово найдено: материя имеет только потенциальное бытие, стало быть, заранее припасены и обеспечены все ответы на все вопросы...

Недаром, как видим, говорят, что современное мышление всем обязано Аристотелю. Он и в самом деле умел убивать тайну. Но все же тайна не умерла и никогда не умрет — она только притворилась мертвой. И наряду с «естественным» мышлением, которое удовлетворяется аристотелевскими упрощенными «объяснениями», жила и всегда будет жить в человеческой душе тревога, которая ищет и находит свои «истины».

## XXVII

Знание и клад. Аристотель учит, как известно, что «случайное» не может быть предметом знания. Для ясности он приводит такой пример (Мет. 1025 <a 15> и сл. — Бозций в книге своей «Об утешении философии» повторяет этот пример в начале 5-ой книги): человек раскапывал землю, чтоб посадить дерево, и нашел клад\*. Очевидно, что клад он нашел не по необходимости, и тоже очевидно, что такое не бывает постоянно. Стало быть, клад есть то «случайное», которое не может служить предметом исследования и возбуждать нашу любознательность. Человеческому разуму, человеческой пытливости и возвращенной разумом и пытливостью науке тут делать нечего. Но ведь найден клад, сам Аристотель нам сказал, что клад, — как будто бы человеку не полагается просто схватить его в охапку и побежать продавать его на рынке. Клад ведь, еще раз скажу, а не дождевой червяк или истлевший от времени чурбан. Могло быть и бывало, что так же случайно человек находил кой-что и почище клада. Также распахивал поле и наткнулся, скажем, на источник живой воды или, наоборот, взрезал бы плугом зарытый глубоко в земле ящик Пандоры и оттуда вырвались бы и разбежались по свету неисчислимые беды. Также случайность! А раз случайность, стало быть, науке и мышлению тут делать нечего. Нужно «просто» принять — в первом случае выгоды, во втором невыгоды, и направить внимание на то, что бывает постоянно и по необходимости или по крайней мере часто. Ни о ящике



Пандоры, ни об источнике живой воды нельзя допытываться, нельзя о них и думать, раз что мы набрали на них «случайно», т. е. не потому, что «методологически» искали, а потому что каким-то образом наткнулись на них на своем пути. Наши искания должны определяться не важностью и значительностью предмета, а условиями, при которых этот предмет нам открывается. Открывается правильно и появляется хоть с некоторым постоянством, будем искать его. Если же, как клад в примере Аристотеля (кто толкнул Аристотеля говорить о кладе, ведь он мог вместо клада о камне говорить?!) или ящик Пандоры и живая вода в моих примерах, — предмет — какой хотите важности и ценности — капризно, без соблюдения правил или даже вопреки правилам разрешит себе предстать пред нами, мы его ни за что в мире не пропустим в ту сокровищницу, в которой у нас накапливаются наши истины. А так как кладов всегда отыскиваются «случайно» и теории методического разыскания и нахождения кладов у нас нет и быть не может, то из этого делается — совершенно неожиданный, но кажущийся всем очень убедительным — вывод: кладов не бывает. Не бывает тоже источников живой воды. Так рассуждают все. К этому рассуждению так привыкли, что не замечают даже, что оно не удовлетворяет требованиям элементарной логики. Из того, что «клады» находятся людьми «случайно», никак не следует, что кладов не бывает. Из этого только можно «вывести», что тот, кому дано найти клад, должен отказаться от методического искания и ввериться случаю. Люди иногда на такое дерзали. Я думаю даже, что с каждым человеком хоть раз в жизни бывало, что он случаю начал верить больше, чем разумной необходимости. Но об этом не рассказывают. Из «случая» не сделаешь теории, т. е. того, что для всех всегда годно. Так что рассказывай — не рассказывай, люди будут по-прежнему искать и находить только то, что бывает по необходимости или хотя бы часто, и утверждать, что не только откровения, но и кладов существуют лишь в воображении.

## XXVIII

Об источниках «мировоззрения». Появление человека на земле есть нечестивое дерзновение. Бог создал человека по образу и подобию своему и, создавши, благословил его. Если вы примете первое положение, вашей философской задачей будет катарзис (очищение),

т. е. стремление вырвать из себя свою, как говорят обыкновенно, «самость» и раствориться в «высшей» идее. Основной проблемой вашей будет проблема этическая, и онтология будет для вас чем-то производным от этики. Высшим идеалом вы будете считать царство разума, доступ к которому открыт всякому, кто готов отречься от извечного *jubere* (права повелевать) и видеть назначение человека в *ragere* (повиновении). Если примете второе — плоды с дерева познания добра и зла перестанут прельщать вас, вы начнете стремиться к тому, что «по ту сторону добра и зла», анамнезис (вспоминание) о том, что видел ваш праотец, будет непрерывно тревожить вас, торжественные славословия разуму будут казаться вам скучными песнями земли, а все наши самоочевидности — стенами тюрьмы. Платон чувствовал себя заключенным в пещеру, Плотин стыдился своего тела, библейские люди стыдились и боялись своего разума. Есть все основания думать, что Нитше оттого отвернулся от христианства, что современные христиане, воспитанные на Аристотеле и стоиках, забыли совсем о начальном *jubere* и помнят только пришедшее после *ragere*. Оттого он и говорил о морали рабов и морали господ. Он мог бы и должен был бы говорить тоже об истине господ (т. е. людей, которым дано повелевать) и об истине рабов (которых удел — повиноваться). То же мог бы я и о Достоевском сказать — но мне никто не поверит. Все убеждены ведь, что Достоевский написал только те несколько десятков страниц, которые посвящены старцу Зосиме, Алеше Карамазову и т. д., и еще те статьи «Дневника писателя», в коих он излагает своими словами теории славянофилов, а «Записки из подполья», «Сон смешного человека», «Кроткая» и вообще девять десятых того, что напечатано в полном собрании сочинений Достоевского, написано не им, а каким-то «господином с ретроградной физиономией», и только затем, чтоб Достоевский мог бы должным образом посрамить его. Так глубоко живет в нас вера в *ragere* (мы это называем «естественностью» всего происходящего), и так боимся мы всего, что даже отдаленно напоминает *jubere* (чудесного и сверхъестественного).

## XXIX

Изменчивость и время. Какие странные заблуждения бывают у великих мыслителей! Людей всегда смущала непрочность всего земного: все, что имеет види-

мое начало, — имеет и видимый конец. В древности уже не было ни одного значительного философа, который бы не размышлял о неизбежной гибели всего рожденного. Но все размышлявшие на эту тему почему то так тесно связывали идею гибели с идеей изменчивости, что в конце концов обе эти идеи как бы слились в одну. И то, что изменяется, стало казаться таким же ничтожным и жалким, как и то, что осуждено на гибель. Почему? Вообще говоря, способность меняться не представляет из себя ничего дурного. Что за беда в том, что Юлий Цезарь был сперва отроком, потом стал юношей, а потом мужем? Или что хорошего было бы, если бы он, проживши положенное ему число лет, оставался бы таким младенцем, каким он вышел из утробы матери? Ясно, что способность меняться не заключает в себе ничего дурного. Дурно только, что вещи и люди часто меняются не так, как бы нам хотелось. Вино от времени когда становится лучшим, а когда превращается в уксус. И человек меняется, меняется — и, смотришь, стал дряхлым, безобразным, беспомощным, нудным стариком. Вот почему молодые люди ограниченности времени не чувствуют, они словно купаются в его безбрежности, им представляется, что не только позади, но и впереди их бесконечность: сколько хочешь, столько просишь. Им даже обычно кажется, что время течет слишком медленно, и они погоняют его. Они чувствуют, что их ждут перемены, надеются, что перемены будут к лучшему, и торопят время. А старикам дело представляется иначе: для них время слишком торопится. Каждый новый день сулит новое огорчение, и, в общем, все новые дни «зовут и к гробу приближают», как «пел» на склоне лет Державин. Но и молодые, и старики против изменчивости и против течения времени ничего не имеют. Первых радует, вторых огорчает не возможность перемен — а характер возможных перемен. Если бы жизнь была еще более текучей и таила бы в себе возможность еще больших неожиданностей, но если бы перемены и неожиданности не угрожали людям всяческими бедами, никому бы в голову не пришло огорчаться текучестью бытия и искать под изменчивым постоянным. А сейчас не только ищут, а в постоянном видят идеал, даже Бога. *Amor erga rem aeternam* ведь не Спиноза выдумал. *Res aeterna* культивируется в философии с незапамятных времен. Люди так напуганы кроющейся, по их представлениям, под изменчивостью возможностью беды, что готовы отказаться от всего, что изменяется, и, в конце кон-

цов, о б о ж е с т в и т ь то, что всегда остается себе равным, что никогда не начиналось и никогда не кончится, хоть это было бы мертвым, неодушевленным предметом: ведь именно мертвое и неодушевленное не меняется\*... А меж тем, может быть, все наши страхи напрасны и, может быть, наше мышление, всегда подгоняемое и питающееся страхами, вводит нас в обман. Может быть, наблюдаемая нами в наших случайных условиях существования и возведенная нашим напуганным мышлением в сан априорной, навеки нерушимой истины связь перемены с концом и гибелью вовсе не есть закон или общее правило, которым дана власть над людьми. Может, при иных условиях — когда люди будут повелевать над законами, а не законы над людьми и когда «мышление» человеческое обретет вновь принадлежавшие ему когда-то права, — выяснится, что изменчивость и текучесть не ведет неизбежно к гибели, вообще не ведет ни к чему дурному. И, стало быть, *amo erga rem aeternam* не должна считаться, как казалось Спинозе и его предшественникам, единственно возможным ответом на задаваемые жизнью вопросы. Но, чтобы хоть бледно вырисовалась возможность такого нового измерения мышления, нужно решиться отогнать от себя привычные страхи и перестать прислушиваться к всякого рода *a priori*, нашептываемым нам разумом. И тогда «не будет для нас ничего невозможного».

### XXX

О пользе философии. Люди так мало верят в возможность приобщиться хотя бы отчасти последней истины, что самая искренняя пытливость и самые добросовестные искания, когда они выходят за известные пределы, вызывают в них злобу и раздражение. До тебя никто ничего не нашел и после тебя никто не найдет: зачем же искать — тревожиться самому и других лишать душевного равновесия? Ведь всякое искание обычно начинается с тревоги и кончается потерей равновесия. Можно интересоваться и заниматься метафизическими проблемами — но под непременным условием, чтоб с ним не связывать свою личную судьбу или судьбу человечества. Метафизические системы должны быть так построены, чтобы они не врывались в жизнь и не колебали заведенного жизненного порядка. Или еще лучше: чтоб они освящали и благословляли существующий порядок. И когда является человек, который думает, что метафизика может от-

крыть новую истину и пересоздать на иной лад жизнь,— все точно один набрасываются на него. Метафизика, как наука, искусство, как и религия, должна идти на пользу обществу. Бесплезная метафизика или бесплезная религия — был ли случай в истории, чтоб кто-нибудь так окрестил свои последние чаяния? А меж тем все ищущие и искавшие знают, твердо знают, что метафизика не может быть полезной и что нет ничего страшнее, чем впасть в руки Господни. Но об этом редко говорят. Даже религия распятого Бога старается подражать метафизическим системам, и последователи этой религии, хоть и носят крест на груди, всегда забывают, что с креста Спаситель мира возопил: Господи, отчего ты меня покинул? Им кажется, что Спасителю мира нужно было дойти до такого отчаяния, но людям можно и без этого обойтись. Людям нужна метафизика, которая утешает и устраивает, и религия, которая утешает и устраивает. А истина, о которой нельзя знать вперед, что она принесет, и религия, которая ведет нас в доселе неизвестные области, никому не нужна. Тем более что, еще раз скажу, мало кто допускает, что метафизика или религия могут привести к чему-либо путному, и все требуют, чтоб религия и метафизика были бы явно, ощутительно полезны здесь — на отмели времен.

### XXXI

Пределы власти законов тождества и противоречия. Когда мы утверждаем, что звук тяжел, вмещиваются законы тождества и противоречия и накладывают свое veto: такого не бывает, говорят они. Но когда мы утверждаем, что Сократа отравили, оба закона бездействуют. Спрашивается: возможна ли такая «действительность», при которой законы тождества и противоречия оставались бы равнодушными и бездеятельными, когда звуки отяжелевают и становились бы на дыбы, когда казнят праведников? Если возможна, то, стало быть, эти законы вовсе и не законы, а только исполнительные органы и роль их совсем не та, какую им обычно приписывают. Спросят: как узнать, возможна или невозможна такая действительность и дано ли нам в такую действительность проникнуть? То-то и есть: как узнать! Конечно, если станете спрашивать, вам скажут, что такая действительность невозможна, что законы тождества и противоречия самодержавно хозяйничали, хозяйничают и всегда будут хозяйничать в мире, как они хозяйничали

до сих пор, что тяжелых звуков никогда не будет, а праведников всегда будут истреблять. Но если вы никого спрашивать не станете? Способны вы так осуществить «свободу воли», которую сулят вам метафизики? Или лучше: хотите вы такой свободы воли? Похоже, что не очень хотите, что «святая необходимость» ближе и милее вам и что, вслед за Шеллингом, вы в Herrschaft видите источник всех Herrlichkeiten\*.

### XXXII

Человеческая истина и божеский обман. Декарт уверял, что Бог не может быть обманщиком, что заповедь «ты не должен лгать» и для Него есть заповедь нерушимая. Но ведь Бог обманывает человека — это факт. Он показывает человеку небо — голубой, твердый, кристальный свод, — которого нет. Понадобились тысячелетия, чтоб освободиться от этого обмана и узнать настоящую истину. И как часто Бог обманывает нас, и как трудно нам от этих обманов освободиться! Правда, если бы Бог не обманывал нас и ни один человек не видел бы хрустального неба, а все знали бы о бесконечных пустых или наполненных эфиром пространствах, если бы никто не слышал звуков, а все только подсчитывали колебания воздушных волн, — вряд ли люди от того много выиграли. Даже, пожалуй, в конце концов пришли в отчаяние от своих истин и согласились бы, что Богу позволено нарушать им самим возведенную заповедь. Или не согласились бы? Истина всего дороже? А то, может быть, вдруг осенила бы их такая мысль: да точно ли то, что они сами находят, — есть истина, а то, что Бог показывает, — есть ложь? Т. е. что все-таки небо — хрустальный свод, земля — плоская, звуки сами по себе, а движение само по себе, и краски возникают не по законам физики, а по воле Творца? Может быть, что человека еще ждет такое «познание»? Что он откажется от своих доказанных истин и вернется к истинам недоказуемым? И заповедь: «ты не должен лгать» окажется только условной и временной? Вовсе не лучше умереть, чем хоть раз в жизни солгать, как учил Кант, а лучше совсем и на свет не родиться, чем жить в свете наших истин. Иначе говоря, может наступить время (Платон много говорил об этом — только его не услышали), когда «лучше» преодолет и истины, и несомненности, и очевидности наши.

## XXXIII

Возможное. Все, что имеет начало, имеет конец, все, что рождается, — должно умереть: таков непреложный закон бытия. А как с истинами? Ведь есть истины, которых когда-то не было и которые «возникли» во времени. Таковы все истины, констатирующие факты. В 400 году до Р. Х. не было истины, что афиняне отравили Сократа. В 399 году такая истина родилась. Она еще живет — хотя ей уже чуть ли не 2500 лет. Но значит ли, что она будет всегда жить? Если она, как и все, что возникает, должна исчезнуть, т. е. если общий закон, который мы с такой уверенностью применяем ко всему существующему, не допускает исключения в качестве априорной истины, то, стало быть, должен наступить момент, когда истина о Сократе умрет, перестанет существовать и нашим потомкам будет предоставлена возможность утверждать, что афиняне вовсе и не отравляли Сократа, а только «просто» (а то, пожалуй, и не так «просто»!) людям пришлось некоторое, хотя очень продолжительное время жить в иллюзии, которую они принимали за вечную истину, забыв случайно или умышленно о «законе» возникновения и уничтожения и его непреложности.

## XXXIV

*Docta ignorantia*<sup>1</sup>. Мы жалуемся, что не знаем, откуда пришли, куда идем, что было, что будет, что делать, чего избегать и т. д., — уверенные вперед, что если бы знали, то было бы лучше. Но, может быть, было бы не лучше, а хуже: знание связало бы нас и ограничило. А раз не знаем — значит ничего не связывает. Не исключена даже такая возможность: где-то и когда-то наступит полная свобода от знания, т. е. что не нам придется применяться, как сейчас, к «данной» действительности, а действительность станет приспособляться к нам и *adaequatio rei et intellectus*, к которой всегда сводилось и сводится человеческое знание, утратит момент принуждения, на место которого станет свободное человеческое решение. Люди иной раз такое чувствовали. *Docta ignorantia*, пожалуй, ничего другого не имела в виду, как подчинение *res — intellectui* и освобождение *intellectus*'а от всех уз, даже от «первых начал». Не мы принуждены приспособляться

<sup>1</sup> Ученое незнание.\*

к вещам, а вещи, по слову или требованию человека, готовы менять не только формы, но и сущность свою. Не то что из воска, как теперь, можно будет по желанию сделать то шахматную фигуру, то слепок для печати, а воск можно будет силой одной мысли превратить в мрамор или золото. Философский камень может оказаться не бессмысленной мечтой суеверных и невежественных людей, и даже легенда о Пигмалионе проберется в «историю»... Такое сулит нам *docta ignorantia*, и такое, по-видимому, прозревал Николай Кузанский.

### XXXV

В о п р о с. Замечали ли великие философы у себя самих противоречия? Или только их преемники эти противоречия замечали, а им казалось, что противоречий нет? Я говорю о Платоне, Аристотеле, Плотине. Конечно, замечали, но нисколько не огорчались: знали, что не в этом дело.

### XXXVI

Юродство и кликушество. Мужчины-юродивые, женщины-кликуши никогда не переводились в России и, нужно думать, не скоро еще переведутся. В странах более культурных и устроенных, где людям сравнительно легче живется и где «мысль» — то упорядочивающее начало, без которого существование на земле так мучительно трудно, — раньше, чем у нас, вошла в свои права, дикие вопли на людях или бесприютная и беспризорная жизнь — явления почти не встречающиеся. Циники, о которых в истории философии довольно много рассказывается, отошли в безвозвратное прошлое и почти никого не интересуют. А в России народ не только чтит, но почему-то любит своих духовных уродов. Будто чувствует, что бессмысленные вопли не совсем так уже ни на что не нужны и жалкое существование бездомного бродяги не так уже отвратительно. И в самом деле — придет час, и каждому придется возопить, как возопил на кресте совершеннейший из людей: Господи, Господи, отчего ты меня покинул! И уж наверное каждый из нас бросит накопленные сокровища и пойдет, как идут босые странники или как, по словам апостола, пошел Авраам, сам не зная, куда идет.



## XXXVII

Приблудившиеся мысли. Иногда упорно стоит пред вами и не уходит мысль, которая, ясно, пришла откуда-то извне и ничем не связана с теми переживаниями, которые обычно дают материал для ваших мыслей. Но не спешите гнать ее, какой бы чуждой и странной она вам ни казалась. И не требуйте от нее доказательств законности ее происхождения. Если вы не можете отвязаться от вкоренившейся привычки проверять происхождение своих мыслей — то, по крайней мере, допустите, что иной раз незаконные дети ближе к родителям, чем законные. Только не делайте обобщения: не все незаконные дети близки нам, а лишь некоторые. И не всегда тоже, а только иногда блудный сын, вернувшийся в дом, милей того, кто нас не покидал.

## XXXVIII

Факты и теория. Демон Сократа есть «факт»? Чтоб ответить на этот вопрос, нужно иметь готовую теорию факта. А люди думают, что «факты» прежде «теории». Теория не признает демона Сократа «фактом», не признает и видения ап. Павла на пути в Дамаск фактом, потому что факт есть установленный факт, а как факты устанавливаются, то ведает теория. Но Сократ и ап. Павел, несмотря на запреты теории, продолжали считать — первый своего демона, а второй явившегося ему Христа действительными фактами. Им даже удалось убедить в этом очень большое число людей, так что история, которая сохраняет только то, что имеет значение для очень большого числа людей, оберегла и даже отвела у себя почетное место и видению Сократа, и видению ап. Павла. Кстати, как известно, и Сократ, и, в еще большей, несравненно большей степени, ап. Павел были очень заинтересованы в том, чтобы открывшиеся им и не признаваемые теорией за факты видения не были преданы забвению. Но ведь не все люди хотят и еще меньше кто обладает даром навязывать свои видения истории! Может быть, не только Сократа, но еще кой-кого навещал гений, даже не гений и не полубог, а настоящий Бог. Но он молчал об этом, а если рассказывал, то плохо — недостаточно заразительно. И потомство об этом ничего не узнало. Прогадал ли такой человек? Или лучше: что важнее — что Сократ общался с демоном или что многие лю-

ди верили, что Сократу было дано общаться с высшими существами? «История» без колебания скажет вам, конечно, что второе важнее, что только второе и важно. Но сам Сократ и даже ап. Павел, несмотря на то, что история их так высоко оценила и отвела рассказам об их жизни и деятельности так много места на своих страницах, верно, сказали бы другое. И прибавили бы — уже к сведению не историков, а философов, — что теория факта закрывает от людей наиболее значительную область бытия и что факты, теорией не признаваемые, есть наиболее важные и значительные факты человеческой жизни. Это кажется совершенно невероятным и безусловно неприемлемым, так как не ладится с теми основоположениями, на которых строится и держится наше миропонимание. Поэтому, пока такое миропонимание нам нужно, мы принимаем только допускаемые теорией факты. Но когда оно становится для нас ненужным или делается помехой (это бывает, и чаще бывает, чем принято думать), мы начинаем принимать факты, не испрашивая предварительного разрешения у теории. Правда, большею частью нам не удастся добиться, чтоб наши ближние вместе с нами эти факты признали: Сократ и ап. Павел, как я сказал, представляют в этом отношении редкое исключение. И тогда мы начинаем понемногу привыкать обходиться и без признания ближних. «Вдруг» нам открывается ослепительная, столь же новая, как и неожиданная истина: как древние узнавали богов по тому признаку, что они не касались ногами земли, так и истину можно отличить по тому, что она не допускает признания «всех», что признание лишает ее той божественной легкой поступи, которая, правда, свойственна только бессмертным, но которую смертные всегда ценили выше всего на свете.

### XXXIX

Споры об истине. Отчего люди столько спорят? Когда о житейских делах идет речь, оно понятно. Не поделили чего, и каждая спорящая сторона норовит доказать свое, в расчете, что ей больше достанется. Но ведь и философы спорят, и богословы спорят, а ведь им как будто делить нечего. Выходит, что собственно не спорят, а борются. Из-за чего? Или, чтоб бороться, нет вовсе нужды, чтоб было из-за чего бороться? Война есть отец и царь всего, учил еще Гераклит\*: главное — бороться, а из-за чего бороться, это уже дело второе. Один скажет:

человек есть мера всего; ему сейчас ответят: не человек, а Бог есть мера всего, и — нападут на него. Один провозгласит: подобосущный, ему в ответ скажут: единосущный, и опять вызов на последний и страшный бой и т. д.: вся история человеческой мысли — и философской и богословской — есть история борьбы, и борьбы не на жизнь, а на смерть. Нужно думать, что представление об истине как о том, что не выносит противоречия, имеет своим источником страсть к борьбе. Старые люди — философы и богословы ведь обычно старики, — которые не могут драться на кулаках, выдумали, что истина едина, чтоб можно было хоть на словах драться. А истина вовсе и не «едина» и совсем не требует, чтоб люди дрались из-за нее.

## XI

Памяти тишайшего писателя. Лейтмотив последних произведений Чехова: «чувствуешь, что люди плохо слышат тебя, что нужно бы говорить громче, кричать. А кричать — противно. И говоришь все тише и тише, скоро можно будет и совсем замолкнуть»\*.

## XII

Еще о законе противоречия. «Еще» — ибо сколько ни будешь говорить — все мало. Усомниться в законе противоречия вовсе не «то же самое», что отказаться от него. Это было бы «то же самое», если бы, усомнившись, мы все-таки продолжали признавать его суверенные права. Но те, которые хотя иногда, но чувствовали всем своим существом, что власти закона противоречия поставлены пределы, знают, что это их несколько не обязывает отвергать его пользу и значение. Они только не соглашаются признать его, как хотел Аристотель, «непоколебимейшим из принципов», не соглашаются верить, что он всегда и везде уместен, что он является судьей, верховным началом над человеком. Он не начало, не начальствует, а только выполняет известные предписания. Поэтому — если требуется — он бесспорен. Но не сам по себе, не «по своей природе»: бесспорность ему жалуется кем-то — кто над ним. Орфей утверждал, что Эвридика есть Эвридика и всякая другая женщина не есть Эвридика. И, волей Орфея, в этом случае закон противоречия становится «непоколебимейшим принципом». Ни одна из

миллионов женщин, живших до, во время и после Эвридики, не могла быть Эвридикой. Даже ад или врата адовы не могли преодолеть воли Орфея и сообщенной им закону противоречия силы. Но «Джиордано Бруно сожгли на костре» — суждение, которое тоже до сих пор стояло под охраной закона противоречия и не давало пройти утверждению противоположному: «Джиордано Бруно не сожгли на костре», — может ли оно уверенно рассчитывать, что охрана будет у него до скончания веков и что врата адовы его тоже никогда не преодолеют? Или такое, еще более общее суждение: «однажды бывшее не может никогда стать небывшим»? Разве мы не вольны допустить, что кой-что из того, что однажды было, и точно никогда не станет небывшим, а другое станет небывшим, и что, стало быть, закон противоречия, во исполнение повелений какого-то над ним стоящего начала, обережет навсегда одни страницы прошлого и бесследно уничтожит другие. Мы, конечно, вольны сделать такое допущение, но не делаем его только потому, что «боимся» (наше мышление всегда чего-нибудь «боится»), что выйдет слишком хлопотливо и сложно, что придется перестраивать всю логику нашу или даже (это кажется самым страшным) отказаться от услуг готовых критериев — «потерять почву под ногами». Вместо того чтоб спрашивать, придется отвечать, вместо того чтоб повиноваться — повелевать. Самим выбирать свою Эвридику и даже спускаться в ад, чтоб у ада вырвать признание своих прав. Для человека, простого, обыкновенного, смертного человека — не слишком ли это много?

## XLII

Комментарий. Опять вспомнились слова Оккама: «*est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asiniam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum*»<sup>1</sup>. В чем сущность мысли Оккама? И отчего она кажется такой вызывающей и неприемлемой? Не только форма, в которую Оккам облек свою мысль, раздражает людей. Нечего и говорить: форма крайне резкая, оскорбительная для благочестивого уха. *Deum assumere naturam asiniam* — рядом поставлены слова, которым подобает отсто-

<sup>1</sup> Основа веры, что Бог принял природу человека. Нет противоречия, если б Бог принял зрак осла. С одинаковым основанием Он может принять образ камня или дерева\*.

ять одно от другого подальше — и которые разве что в словаре, где со смыслом и значением порядка, в каком слова расставляются, не считаются, они могут оказаться в столь близком соседстве. И все же форма не самое существенное здесь, далеко не самое существенное. Оккам не из тех, которые любят неожиданным оборотом речи поразить читателя. Он не с другими, он с собой борется или, если решиться говорить на гегелевском языке, борется с «духом времени». Оккама считают первым провозвестником разложения схоластики, в нем видят «упадочника». И действительно, в нем можно найти черты, которыми обычно характеризуют упадочность. Альберт Великий, Фома Аквинский, Дунс Скот и др. — все *principes theologiae* — строили огромные, уходящие в небеса соборы мысли — и вдруг Оккам с его вопросами, подрывающимися под самое основание величественных и прекрасных зданий самого творческого в духовном смысле столетия средневековья. Это ли не «упадочность»? Ведь «упадочность» прежде всего опознается по свойственному ей неудержимому влечению к разрушению: будь что будет, только бы не по-старому, куда угодно идти — только бы не со своим временем... *Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam!* Если оно так, если точно оккамовское *non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam* верно и Бог может по своему произволу воплотиться не только в презируемое всеми животное, но в дерево или камень, зачем тогда трудились *doctores angelici, subtilissimi* и т. д., зачем вызывали из глубин столетий тени Платона, Аристотеля и Плотина? Зачем все *Summae*, зачем гигантские соборы, монастыри, университеты, торжественная церковная служба? Все это создавалось людьми только затем, чтоб объяснить и сделать приемлемым для разума основной догмат христианского вероучения. В Св. Писании рассказано, что сын Божий стал человеком, был сопричислен к злодеям, подвергся величайшим унижениям и умер позорной смертью, распятый на кресте рядом с разбойниками. В средние века никто не сомневался в правдивости библейского повествования, и Оккам, как видно из всех его писаний и даже из приведенного мною отрывка, начинающегося словами: *est articulus fidei*, — тоже не сомневался. Но людям мало было «верить». Они еще хотели «примирить» свою веру с разумом. Они ставили вопрос: *cur Deus homo* — отчего Бог

стал человеком? И не могли успокоиться, пока не подыскивали ответа на свой вопрос. Но что разумели они под «ответом на вопрос»? То, что мы всегда под этим разумем. Отвечает тот, кто умеет показать, что то, что произошло, не могло не произойти и не могло произойти иначе, чем произошло. Бог необходимо должен был воплотиться в человека — иначе человека не возможно было спасти. Или, чтоб человек мог обожиться, Бог должен был вочеловечиться. Все ответы на вопрос: *cur Deus homo* — при всем внешнем разнообразии их — были вариациями на одну тему: действительно происшедшее изображалось как происшедшее в силу естественной необходимости. Пытливость человеческого ума только тогда насыщалась, когда ей добывали тот нектар, который называется объяснением. За этим нектаром люди шли в самые отдаленные страны, он заменял им тот философский камень, о котором, забывая сон и пищу, мечтали в своих кельях алхимики и подвижники духа. И вдруг оккамовская «*non includit contradictionem*» и «*pari ratione*» — подкапывающиеся под самое основание не только средневекового, но и всякого разумного «мышления»! Ибо, раз нам не дано в действительном усматривать необходимое, — как «мыслить» тогда? Как разуму оправдать не существование свое — существование в оправдании не нуждается, — а свои притязания на первенствующую роль? Предполагалось ведь, что именно разум изготавляет тот божественный напиток, который утоляет самую ненасытную пытливость — и утоляет окончательно: «*acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, quae ex Ratione oritur, summa est, quae dari potest*» (Spinoza, *Eth.* IV, LII) \*. Разум подводит к тому пределу, за которым начинается царство извечной необходимости, и у этого предела сами собой умолкают и рассеиваются все вопросы, и человек обретает тот высший покой, о котором он всегда мечтал. *Summae*, соборы, торжественная церковная служба — все, что творили могучие рыцари духа, — все делалось, чтоб обрести этот покой. И разум — его роль тоже в том состояла, чтоб успокоить человека, залить, погасить живущие в нем сомнения и тревоги. Но разум может исполнить свое назначение только в том случае, если он сольется в единое с необходимостью, ибо необходимости, только необходимости дана последняя и окончательная власть над всем, что есть, — над мертвым и живым,

над человеком и над Богом. *Cur Deus homo?* На этот вопрос можно ответить только тогда, если в перед признать, что Богу не дано было выбирать, что он принужден был принять образ человека, а не камня или дерева — так же, как он принужден был вообще воплотиться и не мог остаться не воплощенным, если бы и хотел...

Все средневековье, вся сосредоточенная и глубокая духовная работа средневековья была направлена на то, чтоб разумно объяснить заключающуюся в Св. Писании тайну. И так устроен человек, что, когда он над чем-нибудь много потрудится, ему начинает казаться, что то, к чему он стремился, есть самое главное в жизни, что и ему и другим больше всего на свете нужно. Казалось бы, что самое существенное, это что Бог принял человеческий образ, что Бог открылся, показался, пришел к людям. Так в Св. Писании и рассказывается. Но «мышление» ценило не то, что в Св. Писании рассказано, а то, что оно само могло выдумать: оно и Св. Писание только потому и приняло, что могло понять и объяснить его, т. е. показать, что библейское повествование ничуть не оскорбляет и не противоречит тем принципам, которым человек от века покорился и провозгласил навеки нерушимыми. Если бы пред лицом этих принципов оказалось, что Богу вочеловечиться не полагается или невозможно, пришлось бы Св. Писание отвергнуть. В конце концов оно так и вышло. «Доказательства» и «объяснения», придуманные средневековыми философами, оказались вовсе не доказательствами и не объяснениями. Выяснилось, что защитить средствами разума истины «откровения» нет никакой возможности. Что вообще даже истины Откровения нельзя защищать, что они не защитимы. Иначе говоря, приходится выбирать одно из двух: либо признать, что истины Откровения не суть истины и что Библию наряду с творениями Гомера нужно отнести к области чистой поэзии — либо... Было и есть еще одно «либо», т. е. была возможность еще одного выхода — но этот выход казался до такой степени противным всему складу человеческой природы (может быть, не «первой», а «второй» природы — по поговорке, привычка вторая натура), что о нем даже не говорили или говорили только те люди, которые вперед решались говорить с тем, чтоб их не услышали. «Бога не нужно объяснять и нельзя совсем оправдывать». Это и хотел сказать Оккам. И этого никто не услышал. И если

я теперь вспомнил о никем не услышанных словах, то вовсе не потому, что надеюсь обратить на них внимание и проложить им путь к сердцам людей. Тут кроется какая-то великая и странная загадка. Существуют слова, которые осуждены на то, чтоб не быть услышанными. И вместе с тем, по-видимому, кому-то или чему-то нужно, чтоб эти слова время от времени произносились во всеуслышание. Древний и таинственный образ: глас вопиющего в пустыне. Быть может, не так уже бессмысленно и бесполезно хоть изредка напоминать людям о тех «вестниках истины», голоса которых обладали чудодейственной силой превращать людные места в пустыни. И еще одно «может быть» — пожалуй, еще более таинственное. Паскаль, повторяя жившего до него за 1500 почти лет Тертуллиана, утверждал, что на земле нет места для истины, что истина блуждает между людьми, никем не узнаваемая и не признаваемая\*. То есть что истина потому и есть истина, что она превращает одним появлением своим людные города в безлюдные пустыни. Когда истина осеняет человека, он сразу чувствует, что «все», «люди», т. е. те, которые превращают пустыню в населенные места, обладают даром или ничем не объяснимой силой убивать истину. Оттого Достоевский, в минуты просветления, с таким ужасом и отвращением говорил о «всемстве». Оттого Плотин вещал о «бегстве единого к Единому». Оттого все существовавшие и так победоносно торжествовавшие «теории» познания были и есть теориями, скрывавшими от нас истину. Нужно уйти от них к тем древним и блаженным людям, которые, по словам Платона, были лучше нас и стояли ближе к Богу — их же «мышление» свободно парило в том измерении, которое нам становится — и то очень редко — доступным только после *exercitia spiritualia*.

### XLIII

**О догматизме.** В догматизме неприемлемо отнюдь не то, что он, как говорят, произвольно утверждает недоказанные положения. Может быть, как раз наоборот: и произвол, и пренебрежение к доказательствам располагали бы людей к догматизму. Ведь что бы там ни говорили, люди по природе своей больше всего любят произвол и покоряются доказательствам только потому, что не в си-



лах преодолеть их. Так что в догматизме можно было бы усмотреть великую хартию человеческих вольностей. Но он как раз этого боится больше всего на свете и всячески старается прикинуться таким же послушным и разумным, как и другие учения. Это лишает его всякого очарования. Больше того: вызывает к нему отвращение. Ибо раз скрывает — значит, стыдится и другим велит стыдиться. Стыдиться свободы и независимости — разве такое можно простить?

#### XLIV

Свет знания. Сальери, рассказывает Пушкин, повеял алгеброй гармонию, но «творить» ему не было дано, и он удивлялся, даже негодовал, почему Моцарту, который такой поверкой не занимался, удалось подслушать райские песни, а ему, Сальери, не удалось. Как будто выходит, что он был прав. «Гуляка праздный» попадает уже на земле хоть в преддверие рая, а добросовестный труженик все ждет у моря погоды — и не дожидается. Но в старой книге сказано: пути Господа неисповедимы. И когда-то люди понимали это, понимали, что путь в обетованную землю не открывается тому, кто поверяет алгеброй гармонию, вообще тому, кто «проверяет». Авраам пошел, сам не зная, куда идет. А если бы стал проверять — никогда бы не дошел до обетованной земли. Стало быть, проверки, оглядки — «свет» знания не всегда ведет к лучшему, как нас учили и учат думать.

#### XLV

Принудительные истины. Огромное большинство людей не верят истинам той религии, которую они исповедуют: еще Платон говорил — τοῖς πολλοῖς ἀπιστία παρέχει — толпе присуще неверие\*. Поэтому им нужно, чтоб окружающие верили в то же, во что они официально верят, и говорили то же, что они говорят: только это и поддерживает их в их «вере», только в окружающей их среде они находят источники, из которых черпают твердость и крепость своих убеждений. И чем менее убедительными кажутся им откровенные истины, тем важнее для них, чтоб этих истин никто не оспаривал. Оттого обычно самые неверующие люди — самые нетерпимые. Так что если критерием обыкновенных научных истин

является возможность сделать их для всех обязательными, то для истин веры приходится сказать, что они только в том случае есть настоящие истины, если они могут и умеют обходиться без согласия людей, когда они равнодушны и к признанию и к доказательствам. Положительные религии, однако, такие истины не очень высоко расценивают. Они хранят и их, т. к. без них обойтись не могут, но опираются на такие истины, к которым всякого можно принудить, и даже истины откровения ставят под охрану закона противоречия, чтоб они были не хуже всякой другой истины. Католичеству, как известно, охрана закона противоречия показалась недостаточной, и оно выдумало инквизицию, без которой, конечно, оно не сыграло бы своей огромной исторической роли. Оно охраняло себя «нетерпимостью» и даже ставило себе в заслугу свою нетерпимость — ему и на ум не приходило, что то, что нуждается в защите закона противоречия или палачей и тюремщиков, находится за пределами божественной истины, и что спасает людей то, что на наши мерки представляется наиболее слабым, непрочным и незащищенным. В противоположность истинам познания, истины веры узнаются по тому признаку, что они не знают ни всеобщности, ни необходимости, ни сопутствующей всеобщности и необходимости принудительности. Они свободно даются, свободно принимаются, ни пред кем не отчитываются, никем не регистрируются, никого не пугают и сами никого не боятся.

## XLVI

Автономная мораль. Автономная мораль получила, как известно, свое наиболее полное и законченное выражение в учении Сократа, утверждавшего, что добродетель не нуждается в воздаянии и что — все равно, смертна или бессмертна душа — хороший человек получает все, что ему нужно от «добра». Но я думаю, что Сократ (как и Кант, который в «Критике практического разума» шел по стопам Сократа) не был достаточно последователен и что «добро» такими изъяснениями покорности не удовлетворится. Нужно сделать еще один шаг, нужно признать, что бессмертие души совсем не для чего «хорошему» человеку — и от бессмертия совсем отказаться. Т. е. признать, что Сократ — смертен, ибо уже здесь, на

земле, получил от «добра» все, чего он мог желать, а бес-  
смертен Алкивиад и ему подобные, которым «добро» ни-  
чего не дает или дает очень мало и которые существуют  
по воле иного начала, в этой, земной жизни не успева-  
ющего осуществить свои обещания и откладывающего не-  
осуществленное до встречи в иной жизни. Такое призна-  
ние, только такое признание может дать насто-  
ящее удовлетворение «добр» и положить конец спорам  
об автономной и гетерономной морали. Люди типа Со-  
крата, добровольно принявшие «добро» за высшее начало,  
тоже добровольно отказываются и от загробной жизни,  
им совершенно не нужной, в пользу людей типа Алкиви-  
ада, которые, как подчиненные иному началу, чем сокра-  
товское добро, вправе и ждать и требовать себе продол-  
жения существования и после смерти. Конечно, с точки  
зрения Сократа, Алкивиады все-таки прогадают: сто са-  
мых счастливых и удачных жизней без «добра» не стоят  
одной, самой трудной и горестной, но в добре. А филосо-  
фия, наконец, сможет торжествовать свою полную побе-  
ду: и Сократы, и Алкивиады получают полное удовлетво-  
рение и всякие споры прекратятся.

## XLVII

Мышление и бытие. Чем больше приобретаем  
мы положительных знаний, тем дальше мы от тайн жи-  
зни. Чем больше совершенствуется механизм нашего  
мышления, тем трудней становится нам подойти к исто-  
кам бытия. Знания отягчают нас и связывают, а совершен-  
ное мышление превращает нас в безвольные, покорные  
существа, умеющие искать, видеть и ценить в жизни толь-  
ко «порядок» и установленные «порядком» законы и нор-  
мы. Вместо древних пророков, говоривших как власть  
имеющие, нашими учителями и руководителями являют-  
ся ученые, полагающие высшую добродетель в послуша-  
нии не ими созданной и никого и ничего не слушающей  
необходимости.

## XLVIII

Четвертое Евангелие. Когда в четвертом Еван-  
гелии «доказывается» божественность Иисуса, и доказы-  
вается теми же способами, какими у греков доказывалась  
всякая истина, ссылками на факты, диалектикой и мо-

ральными соображениями, основанными на том, что, как учил еще Сократ, с добрым человеком не может приключиться ничего дурного, а дурному не дано проникнуть в область «добра», или, как потом учили стоики, что *summi bonum* в том, что «зависит от нас», чувствуется, что автор под напором фактов и связанных с фактами очевидностей усомнился во всемогуществе Божиим и старается скрыться от действительности, убежав от мира, в котором он, пока в нем остается, принужден не повелевать и распоряжаться, а слушаться и покорствоваться. Иисус «не от мира сего», и Его царство «не от мира сего» — ибо с этим миром Он не в силах справиться. То же чувство определило собой искания и учения гностиков и Маркиона\*. Иисус четвертого Евангелия не Бог, не сын Божий, пришедший к людям и распоряжающийся миром, а человек, такой же слабый и беспомощный, как и те, к которым Он пришел, но только постигший Свою немощность и невозможность изменить или подчинить Себе не Им созданные «онтологические категории» и потому принявший великое и страшное решение отвернуться раз навсегда от мира, Ему непокорного, и уйти в мир, Им самим созданный и Ему послушный. В этом «благая весть» четвертого Евангелия, в этом смысл «поклонения в духе и истине». Оттого четвертое Евангелие так любят и ценят неверующие (Фихте, Гегель, Ренан, Гарнак, Толстой), и оттого оно внушало такой ужас верующим или желавшим верить и иной раз (Нитше, Розанов) отторгало совсем от Св. Писания. Но ведь Св. Писание — не четвертое Евангелие. И Христос христианства не немощный Бог. Есть еще псалмы, пророки, синоптические Евангелия, послания, апокалипсис. Апокалипсис есть откровение того же Св. Иоанна, который является автором четвертого Евангелия, хоть историки и не признают этого\*. И не нужно тоже считаться с тем, что богословы всегда преимущественно опирались на четвертое Евангелие. Богословие ведь есть наука о вере. А наука должна «доказывать» и, стало быть, без разумных доводов обойтись не может, вернее, всегда сводит «откровение» к разумным доводам: богословию нужен не Бог, а *verbum Dei* и *Deus dixit*. (Слово Божье, Бог сказал.)

## XLIX

Свое и чужое. Когда человек глядит на «свое», он его «понимает» и даже одобряет. Но чужое, хотя оно такое же, как свое, часто представляется ему отвратительным. Свои раны мы разглядываем, от чужих отворачиваемся. Когда же мы научаемся быть объективными, нам и свое начинает казаться таким же противным, как чужое. Стало быть? Может быть два стало быть: или нужно бросить объективность, или научиться чужое разглядывать как свое, не бояться чужих ран и чужого безобразия. Объективность вовсе не есть несомненный путь к истине. И страх — всегда плохой советчик.

## L

Порок нашего мышления. В теории познания царствует идея необходимости, в этике — потускневшая и ослабевшая необходимость: долженствование. Иначе современная мысль не может сдвинуться с места.

## LI

Удачи и неудачи. Платон утверждал, что древние, блаженные мужи были лучше нас и жили ближе к Богу. Похоже, что это правда. Во всяком случае, кто изучал историю философии, никак не скажет, что тысячелетние напряженнейшие искания человеческого ума приблизили нас к последней истине, к вечным источникам бытия. Но эта тысячелетняя, ни к чему не приводящая и потому многим кажущаяся напрасной борьба человеческой души с вечной тайной может служить порукой, что постигающие философию неудачи не обескуражат людей и на будущее время. Приближаемся ли мы к Богу или отдаляемся, становимся ли мы лучше или хуже наших далеких и близких предков — от исканий, от борьбы нам не дано отказаться. По-прежнему будут неудачи, но по-прежнему неудачи не остановят новых попыток. Человеку нельзя остановиться, нельзя перестать искать. И в этом сизифовом труде — великая загадка, которую нам тоже вряд ли удастся разгадать, но которая невольно наводит на мысль, что в общей экономии человеческого делания удачи не всегда имеют определяющее и решающее значение. Положительные науки привели к несом-

ненным и огромным результатам, метафизика не дала ничего прочного, ничего верного. И все же, может быть, метафизика в каком-то смысле нужнее и значительнее положительных наук, и неудачные попытки продвинуться в область вечно для нас скрытого ценнее удачных попыток изучить то, что лежит на виду и, при некоторой настойчивости, открывается всем людям. Если это так, то кантовские возражения против метафизики сами собой отпадают. Метафизика не дала ни одной общеобязательной истины — это правда. Но это не есть возражение. «По самой своей природе» метафизика не хочет и не должна давать общеобязательные истины. Того больше: в ее задачи входит обесценивать и те истины, которые науками добываются, и самую идею общеобязательности как признака истины. Так что если уже пошло на то, чтоб, как хотелось Канту, свести на очную ставку метафизику с положительными науками, то вопрос нужно обернуть и спросить приблизительно так: метафизика, отыскивая источник бытия, не нашла всеобщей и необходимой истины; положительные науки, исследуя то, что из этого источника вытекло, нашли много «истин». Не значит ли это, что истины положительных наук есть истины ложные или по крайней мере скоропреходящие, мгновенные?..

Я думаю, что после Канта нельзя подходить к философии или проблемам, не освободившись предварительно от созданного им гипноза с связи и взаимоотношениях метафизики и положительных наук. В противном случае все наши попытки судить о последних вопросах бытия заранее осуждены на бесплодие. Мы все будем бояться неудач и вместо того, чтоб приближаться к Богу, будем уходить от Него. Все вероятия, что Платон именно потому и считал древних мужей блаженными, что они были свободны от страхов пред положительными истинами и не знали еще тех цепей познания, которые он так мучительно чувствовал на себе.

## LII

Эмпирическая личность. Те редкие мгновения, когда очевидности теряют власть над человеком, как использовать их для философии? Они предполагают особого рода душевные состояния, при которых то, что всегда нам кажется наиболее значительным, существенным,

даже единственно реальным, вдруг начинает казаться неважным, ненужным, даже призрачным. А философия хочет быть объективной и пренебрегает «душевыми состояниями». Значит, если погонишься за объективностью — неизбежно попадешь в лапы самоочевидностей, захочешь освободиться от самоочевидностей, придется, прежде всего, вопреки традициям, пренебречь объективностью. Конечно, вообще говоря, никто на последнее не пойдет. Всякому лестно добыть такую истину, которая хоть немножко, хоть чуточку будет истиной для всех. Только наедине с собой, под непроницаемым покровом тайны индивидуального бытия (эмпирической личности) мы иногда решаемся отречься от тех действительных и мнимых прав и преимуществ, которые нам даются принадлежностью к общему для всех миру. Тогда вспыхивают пред нами последние и предпоследние истины — но они нам самим кажутся больше похожими на сновидения, чем на истины. Мы легко забываем их, как забываем сновидения. А если и сохраняем о них смутные воспоминания, то не знаем, что делать с ними. Да, по правде сказать, с такими истинами и делать нечего. Разве что переводить их на музыку слов и ждать, пока другие, которые только понаслышке, а не по собственному опыту знают о такого рода видениях, придадут им форму суждений и, убивши их, сделают их всегда и для всех нужными, т. е. понятными и тоже «очевидными». Но это ведь будут совсем не те истины, которые нам открылись. И они уже принадлежат не нам, а всем, тому «всемству», которое так ненавидел Достоевский и которое Соловьев, друг и ученик Достоевского, желая угодить традиционной философии и традиционному богословию, под менее одиозным названием соборности сделал краеугольным камнем своего мировоззрения\*. Тут и выявляется основная противоположность между «мышлением» Достоевского, с одной стороны, и мышлением той школы, в которой получил свою выучку Соловьев. Философия Достоевского была бегством от всеобщего к себе. Соловьев же, наоборот, бежал от себя к всеобщему. Для него живой человек, то, что школа называет эмпирической личностью, казался главным препятствием на пути к истине. Он думал или, лучше сказать, утверждал (кто может знать, что человек думает?), как и те, у которых он учился, что, пока не выкорчует из себя своей «самости» (т. е. не преодолеешь и не

уничтожишь своей эмпирической личности), истины не увидишь. А Достоевский знал, что Истина открывается эмпирической личности и только эмпирической личности...

### LIII

Диалектика. Мышление, учил Платон, есть слышная беседа души с собой. Конечно, если мышление есть мышление диалектическое. Тогда, даже оставаясь наедине, человек не может молчать и продолжает разговаривать: ему все мерещится противник, которому нужно что-то доказать, которого нужно убедить, принудить, вырвать у него согласие. Последний великий платоник, Плотин, однако, такого мышления уже не выносил\*. Он хотел истинной свободы, при которой ни сам не принуждаешь, ни тебя не принуждают. И разве, в самом деле, представление о такой свободе есть только фантазия? И наоборот, разве идея принуждающей необходимости, которой живет диалектика, так уже непреоборима? Конечно, доказывать и принуждать может только тот, кто взял в руки меч необходимости. Но поднявший меч от меча и погибнет. Кант только потому и мог погубить метафизику, что метафизика хотела принуждать. И до тех пор, пока метафизика не решится бросить оружие, она будет оставаться рабой и прислужницей положительных наук. Мышление не есть беседа души с собой, мышление есть, вернее, может быть много большим, чем беседа, и обходиться без диалектики. Об этом сказано у Пушкина: Он вырвал грешный мой язык, и празднословный и лукавый.

### LIV

Идея всеединства\*. Мы живем и в тесноте, и в обиде. Просторнее нам не дано устроиться, и потому мы стараемся завести порядок, чтоб хоть поменьше обид было. Но зачем приписывать Богу, который не ограничен ни пространством, ни временем, ни чем иным, такую же любовь и такое же уважение к порядку? Почему вечно говорят о всеединстве? Если Бог любит людей, для какой надобности Ему покорять их Своей божественной воле — и отнимать у них собственную волю, самое драгоценное из того, чем Он их одарил? Нужды нет никакой. Стало быть, идея всеединства есть идея совершенно ложная,



т. к. философия обычно без этой идеи обойтись не может, то — второе стало быть — наше мышление поражено тяжелой болезнью, от которой мы должны стараться всеми силами избавиться. Мы все заботимся о гигиене нашей души, в уверенности, что наш разум здоровый. Но начинать надо с разума — и разум должен возложить на себя целый ряд обетов. И первый обет — воздержания от слишком широких притязаний. О единстве или даже об единствах — куда ни шло — ему еще разговаривать не возбраняется. Но от всеединства — придется отказаться. И потом еще кой от чего. И как облегченно вздохнут люди, когда они вдруг убедятся, что живой, настоящий Бог нимало не похож на того, которого им до сих пор показывал разум.

## LV

Что такое истина? Говорить пред камнями, в надежде, что они, наконец, грянут тебе, как св. Беде, аминь\*? Или пред животными, в расчете, что твой дар очарует их — ведь когда-то Орфей обладал таким даром — и они поймут? Люди ведь, наверное, даже не услышат: они так заняты — делают историю — до истины ли им! Все знают, что история куда важнее, чем истина. Отсюда новое определение истины: истина есть то, что проходит мимо истории и чего история не замечает.

## LVI

Логика и громы. Феноменология, говорят верные ученики Гуссерля, не знает различия между *homo dormiens* (спящим человеком) и *homo vigilans* (бодрствующим человеком). Не знает, конечно, — и в этом незнании источник ее силы и убедительности: оттого она напрягает все свои силы, чтоб обеспечить себе эту *dota ignoantia*. Ибо, как только она почувствует, что не то что *homo vigilans* — бодрствующий человек (таких на земле, по-видимому, никогда не было), но даже человек только начинающий пробуждаться от сна *toto coelo* отличен от спящего, — конец всем ее благополучиям. Спящий человек стремится, сознательно и бессознательно, видеть в условиях, в которых протекают его сновидения, единственно возможные условия бытия. Поэтому он их называет самоочевидностями и всячески оберегает и защищает

их (логика, теория познания: дары разума). Когда же наступает момент пробуждения (доносятся раскаты грома: откровение), приходится усомниться в самоочевидностях и начать ни на чем не основанную борьбу с ними, т. е. делать то, что спящему представляется пределом бессмыслицы, — ведь ничего бессмысленнее и быть не может, чем отвечать на логику громами.

## LVII

Протагор и Платон. Протагор утверждал, что человек есть мера всех вещей. Платон — что Бог. На первый взгляд, представляется, что истина Протагора есть истина низкая, а Платона — возвышенная. Но ведь сам же Платон в другом месте говорил, что боги не философствуют, не ищут мудрости — ибо они мудры. А что такое философствовать, искать истину? Разве это не все равно, что «мерить» вещи? И разве такое занятие, в самом деле, не больше приличествует слабым и немудрым смертным, чем могущественным и всезнающим богам?

## LVIII

Задачи философии. Философы стремятся «объяснить» мир, чтоб все стало видимым, прозрачным, чтоб в жизни ничего не было или было бы как можно меньше проблематического и таинственного. Не следовало ли бы, наоборот, стремиться показывать, что даже там, где все людям представляется ясным и понятным, все необычайно загадочно и таинственно? Самим освобождаться и других освобождать от власти понятий, своей определенностью убивающих тайну. Ведь истоки, начала, корни бытия — не в том, что обнаружено, а в том, что скрыто: *Deus est Deus absconditus* (Бог есть скрытый Бог)\*.

## LIX

Возможное и невозможное. Круглый квадрат или деревянное железо есть бессмыслица и, стало быть, есть невозможное, ибо такие сочетания понятий сделаны вопреки закону противоречия. А отравленный Сократ не есть бессмыслица, и, стало быть, такое возможно, ибо на такое соединение понятий закон противоречия дал свое соизволение. Спрашивается: нельзя ли упрощить или за-

ставить закон противоречия изменить свои решения? Или нельзя ли найти такую инстанцию, которая вправе отменить его постановления? Так, чтоб вышло, что отравленный Сократ — есть бессмыслица, и, стало быть, Сократа не отравили, а деревянное железо не есть бессмыслица, и, стало быть, возможно, что где-нибудь деревянное железо и разыщется. Или даже так: уступить закону противоречия и железу и квадрат — пусть он себе тут распоряжается, как хочет, — но на условии, чтоб он признал, что отравленный Сократ тоже заключает в себе противоречие и потому Сократа, вопреки всем свидетельствам, никогда не отравляли. Такими вопросами должна была бы быть озабочена философия, и в прежние времена она ими была озабочена. Но сейчас о них совершенно забыли.

## LX

Единое на потребу. Равняйте пути Господу!\* Как равнять? Соблюдать посты, праздники? Отдавать десятину или даже все имущество бедным? Умерщвлять свою плоть? Любить ближнего? Читать ночи напролет старые книги? Все это нужно, все это хорошо, конечно. Но не это главное. Главное научиться думать, что, если бы все люди, до последнего человека, были убеждены, что Бога нет, — это ровно ничего не значит. И, если бы можно было доказать как дважды два четыре, что Бога нет, — это тоже ничего не значило бы. Скажут, что такого нельзя требовать от человека. Конечно, нельзя! Но Бог всегда требует от нас невозможного, и в этом его главное отличие от людей. Или, может, наоборот — недаром ведь сказано, что человек создан по образу и подобию Божию, — не отличие, а сходство с человеком. Человек вспоминает о Боге, когда хочет невозможного. За возможным он обращается к людям.

## LXI

Неуместные вопрошания. Я знаю, говорит бл. Августин, что такое время, но когда меня спрашивают, что такое время, я не умею ответить, и выходит, что я не знаю.\* И то, что Августин говорит о времени, можно о многом сказать. Есть разные вещи, о которых человек знает, пока его не начинают или он сам себя не начинает допрашивать. Знает человек, что такое свобода, но

спросите его, что такое свобода, он запутается и не ответит вам. Знает он тоже, что такое душа, — но психологи, т. е. ученые, люди, особенно твердо убежденные, что спрашивать всегда полезно и уместно, дошли до того, что создали «психологию без души». Из этого бы следовало заключить, что наши методы разыскания истины не так уже безупречны, как мы привыкли думать, — и что иной раз неумение ответить на вопрос свидетельствует о знании, а нежелание спрашивать — о близости к истине: но такого заключения никто не делает. Это значило бы смертельно обидеть Сократа, Аристотеля, всех современных составителей книг «науки о логике», а с сильными мира, мертвыми и живыми, кому охота ссориться?

## LXII

Еще о неуместных вопрошаниях. Среди бесчисленных априорных или самоочевидных истин, которыми, как все думают, держится, но в которых на самом деле запуталась человеческая мысль, наиболее прочно установилось положение, что вопросы задаются только для того, чтоб получить на них ответы. Когда я спрашиваю, который час, чему равна сумма углов в треугольнике, каков удельный вес ртути, справедлив ли Бог, свободна ли воля, бессмертна ли душа, я хочу — так ясно всякому, — чтобы мне на все эти вопросы дали точные ответы. Но вопрос вопросу — рознь. Кто спрашивает, который час или каков удельный вес ртути, тому точно нужно и достаточно, чтоб ему определенно ответили. Но кто спрашивает, справедлив ли Бог или бессмертна ли душа, тот хочет совсем другого — и ясные и отчетливые ответы приводят его в бешенство или отчаяние. Как это растолковать людям? Как объяснить им, что где-то, за какой-то чертой человеческая душа настолько перестраивается, что даже «механизм» мышления становится иным? Или, вернее сказать, что хоть мышление и сохраняется, но для механизма совсем не остается места.

## LXIII

Мораль рабов и господ. Сократ повиновался своему демону, и при нем был демон, который им распорядился. Алкивиад же, хоть он и очень чтит Сократа, по-видимому, демона при себе не держал или если и дер-

жал, то не повиновался ему. Спрашивается, как быть философии, которая хочет установить «феномен» морали и описать его? Равняться по Сократу или по Алкивиаду? Если по Сократу, то присутствие демона и готовность беспрекословно исполнять все его веления будет считаться признаком нравственного совершенства и Алкивиад попадет в разряд безнравственных людей. Если по Алкивиаду — получится обратное: осудят Сократа. Вопрос, надеюсь, законный. Тоже надеюсь, что традиционной философии с ним никогда не справиться. Оттого она его и не ставит. Иными словами, прежде чем описывать феномен морали, она уже знает, и что такое мораль, и как ее описывать нужно. Но ведь может быть, что Алкивиада с Сократом никак не загонишь в одну категорию. «Non pari conditione creantur omnes: aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur»<sup>1</sup>. Сократу полагается (дано) идти на поводу у демона, Алкивиаду полагается (дано) вести демона за собой. Нитше был гораздо ближе к христианству, когда говорил о морали рабов, чем это казалось его обличителям.

## LXIV

**В ы б о р.** Появление человека на земле есть нечестивое дерзновение. — Бог создал человека по своему образу и подобию и, создавши, благословил его. Если вы примете (изберете) первое положение — вашей философской задачей будет катарзис, т. е. стремление выкорчевать из себя свою «самость». Основная проблема ваша будет проблема этическая, и онтология вами будет пониматься как нечто производное от этики: бытие окажется в границах мышления. Идеалом вашим будет царство разума, доступ к которому открыт всякому, кто готов пренебречь дарами Бога, видя, по примеру Гегеля, в них «насилие над духом». Если примете второе положение, плоды с дерева познания добра перестанут прельщать вас, вы будете рваться «по ту сторону добра и зла», вас вечно будет тревожить анамнезис (воспоминание) о том, что видел первый человек, ваш отдаленный предок, и торжественные гимны разума и разуму будут вам казаться скучными песнями земли, а его истины — стенами тюрьмы. Плотин

<sup>1</sup> Не все люди создаются одинаково: одним предназначена вечная жизнь, другим вечная гибель (Кальвин)\*.

стыдился своего тела, библейские люди стыдились и боялись своего разума. Есть все основания думать, что Нитше оттого отвернулся от современного христианства, что оно видело в разуме, как Спиноза, *lucem divinam et donum maximum* (божественный свет <и> величайший дар) и истолковало библейское сказание о грехопадении в том смысле, в каком грехопадение понималось эллинами. Я бы сказал то же и о Достоевском, но мне никто не поверит. Все убеждены, что Достоевский написал только несколько десятков страниц — об старце Зосиме, Алеше и те статьи в «Дневнике писателя», в которых он своими словами излагает мысли славянофилов, а «Записки из подполья», «Сон смешного человека», «Кроткая» и вообще девять десятых того, что напечатано в полном собрании его сочинений, написано не им, а каким-то «господином с ретроградной физиономией», и только для того, чтоб Достоевский мог должным образом возразить ему.

## LXV

О г л я д к а. Наше мышление есть, по самому существу своему, оглядка — по-немецки *Besinnung*\*. Оно родилось из страха, что за нами, под нами, над нами есть что-то, что нам угрожает. И в самом деле, как только человек начинает оглядываться, он «видит» страшное, опасное, грозящее гибелью. Но если — согласятся сделать такое допущение? — страшное только тогда и тому страшно, кто оглядывается? Голова Медузы ничего не может сделать человеку, который идет вперед и не оглядывается, и превращает в камень всякого, кто повернется к ней лицом. Мыслить не оглядываясь, создать «логику» не оглядывающегося мышления — поймет ли когда-нибудь философия, поймут ли философы, что в этом первая и насущнейшая задача человека — путь к «единому на потребу»? Что инерция, закон инерции, лежащий в основе оглядывающегося мышления с его вечными страхами пред возможностью неожиданного, никогда не выведет нас из того полусонного, почти растительного существования, на которое мы обречены историей нашего духовного развития?

## LXVI

Комментарий к предыдущему. Еще за десять лет до опубликования «Критики чистого разума» Кант писал своему другу Герцу: «in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse Deus ex machina das Ungereimteste ist, was man nur waehlen kann, das ausser dem betrüglichen Zirkel in der Schlussreihe noch das Nachteilige hat, dass er jeder Grille oder andächtigem oder grüblerischem Hirngespinst Vorschub gibt»<sup>1</sup>. И еще: «Zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze (т. е., что Кант называет «синтетические суждения а priori») weislich gelegt habe heisst alle Philosophie zugrunde richten»<sup>2</sup>. И вся «критика чистого разума», все «мировоззрение» Канта покоится на этом фундаменте. Откуда взялась у Канта уверенность, что Deus ex machina или höheres Wesen есть самое нелепое допущение, принятие которого разрушило бы в самом основании философию? Кант, как известно, неоднократно сам повторял, что метафизические проблемы сводятся к проблемам Бога, бессмертия души и свободы. Но, после такой подготовки, что может философия сказать о Боге? Раз вперед известно, что Deus ex machina, он же das höheres Wesen, есть нелепейшее допущение, раз человек вперед «знает», что допустить вмешательство высшего существа в жизнь значит положить конец всякой философии, — метафизике уже больше и делать нечего. Ей уже вперед внушили, что Бог — а вслед за Богом и бессмертие души, и свободная воля есть произвольная выдумка и фантазия (Hirngespinst und Grille), а стало быть, и сама метафизика есть тоже только чистейший произвол и фантазия. Но, опять спрошу, кто внушил Канту (а ведь Кант — это «все мы», Кант говорит за «всех нас») такую уверенность? Кого спросил он про Deus ex machina, т. е. про höheres Wesen? Ответ один: Кант философию понимал (тоже, как и все мы) как оглядку, как Besinnung. Оглядка же предполагает, что то, на что мы оглядываемся, имеет навеки неизменную структуру.

<sup>1</sup> При определении происхождения и значения наших познаний Deus ex machina есть самое нелепое, что можно избрать: оно помимо порочного круга в заключительном ряду имеет еще тот недостаток, что дает преимущество любой фантазии или набожному или мечтательному умствованию\*.

<sup>2</sup> Сказать, что Высшее Существо уже в нас мудро вложило такие понятия и принципы, значит убить в корне всякую философию\*.

ру и что ни человеку, ни «высшему существу» не дано вырваться из власти не им и не для него заведенного «строга бытия». Каков бы ни оказался этот сам собой заведшийся порядок — он есть неизменно данное, которое нужно принять и с которым нельзя бороться. Самая идея борьбы Канту (и нам всем) кажется бессмысленной и недопустимой. Недопустимой не только потому, что мы заранее обречены на поражение, что такая борьба безнадежна, — но и еще потому, что она безнравственна, свидетельствует о возмущенности, мятежности, корыстности нашей (каприз, своеволие, фантазия — говорит Кант, которому, как и всем нам, внушено и потому доподлинно известно, что все это куда хуже, чем необходимость, покорность, закономерность). И действительно, стоит оглянуться, как сразу становится видным (интуиция), что нельзя и не должно бороться, что нужно покориться. «Вечный порядок», точно обвитая змеями голова Медузы, парализует не только человеческую волю, но и человеческий разум. И т. к. философия всегда была и поднесь продолжает быть «оглядкой», то все наши последние истины оказываются не освобождающими, а связывающими истинами. Философы много говорили о свободе, но почти никто из них не смел желать свободы и все искали необходимости, которая полагает конец всяким исканиям, ибо ни с чем не считается (ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστον εἶναι — так формулировал Аристотель). Бороться с Медузой и ее змеями (аристотелевская ἀνάγκη, внушившая и ему, и Канту такой страх пред капризом и фантазией) может только тот, кто найдет в себе смелость идти вперед не оглядываясь. И, стало быть, философия должна быть не оглядкой, не *Besinnung*, как мы приучены думать, — оглядка есть конец всякой философии, — а дерзновенной готовностью идти вперед, ни с чем не считаясь и ни на что не оглядываясь. Оттого божественный Платон говорил: πάντα γὰρ τοῦμῆτεον — на все нужно дерзать, не боясь, прибавлял он, прослыть бесстыдным. Оттого и Плотин оставил нам завет: ἀγών μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται — великая и последняя борьба предстоит душам. Философия есть не *Besinnen*, а борьба. И борьбе этой нет и не будет конца. Царство Божие, как сказано, берется силой\*.



## LXVII

Обладающие сознанием камни. Спиноза утверждал, что если бы камень обладал сознанием, то ему казалось бы, что он падает на землю свободно. Но Спиноза ошибался. Если бы камень обладал сознанием, то он был бы уверен, что падает в силу необходимости каменной природы всего сущего. «Из этого следует», что идея необходимости только и могла возникнуть и окрепнуть в одаренных сознанием камнях. И т. к. идея необходимости пустила столь глубокие корни в человеческих душах, что представляется всем премирной и первоизданной,— без нее же невозможно ни бытие, ни мышление,— то из этого тоже следует заключить, что огромное, подавляющее число людей — не люди, как это кажется, а обладающие сознанием камни. И это большинство, эти одаренные сознанием камни, которым все равно, но которые мыслят, говорят и действуют по законам их каменного сознания, они-то и создали то окружение, ту среду, в которой приходится жить всему человечеству, т. е. не только обладающим и не обладающим сознанием камням, но и живым людям. Бороться с большинством очень трудно, почти невозможно, особенно ввиду того, что камни более приспособлены к условиям земного существования и всегда легче выживают. Так что людям приходится применяться и подлаживаться к камням и признавать за истину, даже за добро то, что кажется истиной и добром каменному сознанию. Похоже, что приведенные размышления Канта о *Deus ex machina*, как и спинозовская *sub specie aeternitatis seu necessitatis*, как и все наши идеи о принуждающей истине и принуждающем добре, внушены живым людям смешавшимися с ними одаренными сознанием камнями.

## LXVIII

*De servo arbitrio*. Хотя, по преданию, Сократ, читая первые произведения Платона, сказал: сколько этот юноша налгал на меня\*, — все же Платон и много правды о Сократе нам рассказал. Тон и содержание защитительной речи Сократа переданы, по-моему, в «Апологии» правильно. Наверное, Сократ сказал судьям своим, что принимает их приговор. Очевидно, он по требованию своего демона принужден был покориться приговору, который

считал несправедливым и возмутительным, и покориться не внешне, а внутренне. И все же, если Сократ и покорился, нас это нимало не обязывает к покорности. За нами остается право, — кто знает? — даже возможность отбить Сократа у судьбы — вопреки всему, что он говорил, даже вопреки его желанию. Против его воли вырвать его из рук афинян. И, если мы (или не мы, а кто-нибудь, кто нас посильней) насильно вырвал его, будет ли это значить, что мы отняли у него «свободу воли»? Как будто отняли: не спрашивая его, вопреки ему вырвали. И все же «воли» мы у него не отняли — вернули ему... Sapienti sat или нужно еще разъяснять? Если не достаточно — прибавлю: все учение Лютера о *servo arbitrio*, Кальвина о предопределении и даже Спинозы о «необходимости» только к тому и шло, чтобы отогнать от Сократа его демона, который внушал ему, что судьбе нужно покоряться не за страх, а за совесть. Аристотель, конечно, прав, утверждая, что необходимость не слушает убеждений. Но разве из этого следует, что необходимость нужно возлюбить всем сердцем и всей душой и подчиняться ей за совесть? За страх — дело иное, но совесть всегда будет против всякого принуждения. И «наша совесть», совесть, которая учит «покоряться» и «примиряться», есть только загримированный и переодетый страх. Так что, если нам удастся отогнать от Сократа его демона, если мы (или опять: не мы, нам такая задача не по плечу) насильно вырвем его из рук и власти «истории», мы только вернем ему свободу, которую живой человек в глубине своей души (в той глубине, до которой свет «нашей совести» и все «наши» светы никогда не доходят и где власть демонов кончается) больше всего на свете ценит и любит, — ценит и любит даже тогда, когда клеймит ее во всеуслышание как произвол, каприз и корысть.

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. В. Ахутин. Одинокий мыслитель</i> . . . . .	3
---	---

### POTESTAS CLAVIUM (ВЛАСТЬ КЛЮЧЕЙ)

Тысяча и одна ночь (Вместо предисловия) . . . . .	17
---	----

#### Часть первая

1. Sancta superbia . . . . .	39
2. Разрушение и созидание . . . . .	46
3. Классический аргумент . . . . .	49
4. Potestas clavium . . . . .	52
5. Неподвижные звезды . . . . .	59
6. Эрос и идеи . . . . .	61
7. Дарвин и Библия . . . . .	63
8. Exercitia spiritualia . . . . .	64
9. Философия истории . . . . .	66
10. De novissimis . . . . .	73
11. Неопровержимость материализма . . . . .	78
12. Разум . . . . .	80
13. Синтез . . . . .	82
14. Изъясненные и неизъясненные мысли . . . . .	83
15. Правила и исключения . . . . .	85
16. Слова и дела . . . . .	91
17. Природа и люди . . . . .	94
18. Caveant consules . . . . .	94
19. Шапка-невидимка . . . . .	95
20. Великая хартия вольностей . . . . .	96
21. Бескорыстие и диалектика . . . . .	97
22. Загадка жизни . . . . .	100
23. Сила добра у Платона . . . . .	102
24. Augea mediocritas . . . . .	104
25. О богатых . . . . .	106
26. О всесовершенном существе . . . . .	107
27. Страшный суд . . . . .	108
28. Вавилонское столпотворение . . . . .	111
29. Метафизическое утешение . . . . .	113

## Часть вторая

1. Лабиринт . . . . .	117
2. Ответственность . . . . .	129
3. Pro domo mea . . . . .	131
4. Богатыри духа . . . . .	132
5. Sursum corda . . . . .	133
6. Об источниках познания . . . . .	138
7. Вопрос . . . . .	142
8. De profundis . . . . .	142
9. Музыка и призраки . . . . .	153
10. Сократ и бл. Августин . . . . .	172

## Часть третья

## Memento mori

I. . . . .	187
II. . . . .	193
III. . . . .	198
IV. . . . .	206
V. . . . .	212
VI. . . . .	218
VII. . . . .	226
VIII. . . . .	231
IX. . . . .	238

## Вячеслав Великолепный

I. . . . .	243
II. . . . .	247
III. . . . .	250
IV. . . . .	255
V. . . . .	259
VI. . . . .	264
VII. . . . .	268
VIII. . . . .	272

## О корнях вещей

I. . . . .	278
II. . . . .	283
III. . . . .	287
IV. . . . .	290
V. . . . .	296
VI. . . . .	300
VII. . . . .	302
VIII. . . . .	306

**АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ**

Предисловие . . . . . 317

**Первая часть**

ОБ ИСТОЧНИКАХ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ИСТИН (Скованный  
Парменид) . . . . . 339

**Вторая часть**

В ФАЛАРИЙСКОМ БЫКЕ (Знание и свобода воли) . . . . . 411

**Третья часть**

О СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ (*Concupiscentia irresistibilis*) . 513

**Четвертая часть**

О ВТОРОМ ИЗМЕРЕНИИ МЫШЛЕНИЯ (Борьба и умозрение) . 609

**Шестов Лев**

**Сочинения в двух томах**

*Том 1*

**ВЛАСТЬ КЛЮЧЕЙ**

Редактор

**Т. А. Уманская**

Оформление художника

**С. Н. Оксмана**

Художественный редактор

**В. В. Масленников**

Технический редактор

**И. А. Синьковская**

Сдано в набор 1.01.91  
Подписано к печати 22.07.91. Формат 84×108 1/32  
Бумага офсетная.  
Гарнитура «Гарамонд». Печать офсетная.

Тираж 22 000 экз. Зак. № 4462

---

Набор и фотоформы изготовлены  
в типографии издательства «Правда»

---

Отпечатано в Московской типографии № 2 ВО «Наука»  
111099 Москва Г-99, Шубинский пер., 6

*В серии*  
**«ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ  
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»**

*В 1989 году*  
*вышли в свет*  
*сочинения*

**Н. А. БЕРДЯЕВА**  
**К. Д. КАВЕЛИНА**  
**П. Я. ЧААДАЕВА**  
**Г. Г. ШПЕТА**  
**В. С. СОЛОВЬЕВА (2 тома)**  
**А. А. ПОТЕБНИ**  
**М. А. БАКУНИНА**  
**Д. И. ПИСАРЕВА**

*В 1990 году*  
*вышли в свет*  
*сочинения*

**П. Д. ЮРКЕВИЧА**  
**А. Ф. ЛОСЕВА**  
**П. Н. ТКАЧЕВА**  
**С. Л. ФРАНКА**  
**П. А. ФЛОРЕНСКОГО (3 тома)**  
**В. В. РОЗАНОВА (2 тома)**  
**П. А. КРОПОТКИНА**



**В 1991 г.**

**серия**

**«ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ  
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»**

**представлена**

**томами сочинений**

**В. Ф. ЭРНА**

**П. И. НОВГОРОДЦЕВА**

**Н. О. ЛОССКОГО**

**а также сборниками**

**«ВЕХИ» и «ИЗ ГЛУБИНЫ» (1 том).**

*В 1993 г.  
в приложении к журналу  
«ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»  
выйдут следующие тома:*

**И. А. ИЛЬИН (2 тома)**  
**А. С. ХОМЯКОВ (2 тома)**  
**Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ (2 тома)**  
*(Московский Философский Фонд)*  
**Л. И. Шестов (2 тома)**  
**С. Н. Булгаков (2 тома)**  
**Б. П. Вышеславцев**  
**В. И. Иванов**  
**(издательство «Наука»)**