ЛЕВ ШЕСТОВ

АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ

PHILO-SOPHIA

РИПОЛ
КЛАССИК

PHILO-SOPHIA

Лев Шестов

Афины и Иерусалим

«РИПОЛ Классик»

2017

УДК 122/129
ББК 86.2

Шестов Л. И.

Афины и Иерусалим / Л. И. Шестов — «РИПОЛ Классик», 2017 — (PHILO-SOPHIA)

ISBN 978-5-386-10148-0

Вниманию читателя предлагается одна из ключевых работ Льва Шестова – едва ли не самого оригинального и парадоксального мыслителя Серебряного века. Книга посвящена теме, занимавшей умы многих мыслителей, от Толстого до Ницше, от Лютера до Достоевского, и с новой силой заявившей о себе на заре великих потрясений XX века, теме противоборства библейского и эллинского начал европейской мысли, откровения и умозрения, веры и разума. Издание сопровождается вступительной статьей философа и историка философии А. В. Ахутина.

УДК 122/129
ББК 86.2

ISBN 978-5-386-10148-0

© Шестов Л. И., 2017
© РИПОЛ Классик, 2017

Содержание

А. В. Ахутин 6
Предисловие 13
I 13
II 18
Первая часть 26
I 26
Конец ознакомительного фрагмента. 29

Лев Шестов
Афины и Иерусалим

Quid ergo Athenis et Hierosolimis?[1]
Тертуллиан

© Ахутин А. В., вступительная статья, 2017
© Издание. ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2017

А. В. Ахутин
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» 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. «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». 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, преимущественно 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 особняком. Молчаливый, всегда самососредоточенный, не ввязывающийся в споры, предпочитающий не утверждать свое, а иронически снижать пафос оппонента, он, тем не менее, неколебим 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 встраива-

ются 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 сочинение. Обвинение в нигилизме было наготове и не раз высказывалось, казалось бы, близкими по духу людьми, 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, устраняемому 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 основания 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…

Так что же такое сочинения Л. Шестова? К какому жанру можно было бы отнести эти свободные размышления? Вопросы, которые всю жизнь мучили Шестова и которыми он по сей день мучит нас, расслышаны им у Шекспира, Достоевского, Толстого, – у писателей и поэтов. Но у него нет и речи об эстетике или поэтике «художественных произведений». Эти вопросы звучат для него прямо из глубин бытия (de profundis), как если бы мир и вправду был миром трагедии или романов Достоевского, как если бы в том же мире звучали голоса Кьеркегора, Ницше, Паскаля, Лютера, ап. Павла и самого Писания. Как если бы Литература была продолжением Писания. Радикальный вопрос, вопрос о «корнях всего» (ριξώματα πάντων) задается

и решается, по Шестову, не в богословии, не в метафизике и не в науке, сколь бы «строгой» она ни была, а на пепелище Иова или «за коньячком» у Карамазовых. Сюда – в каморку «подпольного» человека, в русский трактир, в келью отчаявшегося монаха, на суд Иова – вызываются духи великих богословов и метафизиков, здесь привлекаются к ответу Аристотель, Фома Аквинский, Спиноза, Кант, Гегель, Гуссерль…

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, 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 расслышал его весть.

Лев Исаакович Шестов (Иегуда Лейб Шварцман) родился 31 января (13 февраля) 1866 г. в Киеве в семье крупного коммерсанта. 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 закончил 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 штудии – 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 тридцать, 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 единой, 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, апеллирующей 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. Ницше. (Философия и проповедь)», которую при содействии В. Соловьева удалось напечатать в кредит в типографии М. Стасюлевича (1900), – встретили более благоприятно. Она удостоилась рецензий Н. К. Михайловского и П. П. Перцова, вызвала интерес в Москве, Петербурге и Киеве.

Книга «Достоевский и Ницше (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, изъял 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» (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, затем статьи 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 немец-

кие 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 своевольно 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.

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, году. Последняя статья Шестова была посвящена памяти Гуссерля.

Гуссерль привлек внимание Шестова к творчеству Кьеркегора и познакомил его с М. Хайдеггером. «Когда мы встретились с Хайдеггером у Гуссерля, – рассказывал впоследствии Шестов Б. Фондану, – я привел тому 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…»

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 получить профессуру на Русском отделении Парижского университета. В начале 1920 г. Шестовы уезжают 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 Фри-

дриха Вюрцбаха, президента Ницшевского 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.

В 1933–1934 годах, в период интенсивной работы над книгой о Кьеркегоре, Шестов окончательно определил ключевую для себя тему философии Кьеркегора 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 Кьеркегором, 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 католичества 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 филозофик» (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 эпиграф из Тертуллиана с полной определенностью указывают смысл основного противостояния, продумыванию которого посвящено, собственно, все творчество Л. Шестова. «Что общего, – гласит этот эпиграф, – между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью, между еретиками и христианами…»

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 о 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. Вовсе 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 увековеченным 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 о 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 необходимость. 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 Кьеркегоре 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 метафизика?», может быть, Шестовым подсказан и толстовский Иван Ильич, появляющийся на страницах «Бытия и Времени». Молодой А. Камю, не колеблясь ставит Шестова вместе с Кьеркегором, 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 тяжбу 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.

Предисловие

Μέγιστον ἀγαθὸν Ὄν ἀνθρώπω τουτο, ἑκάστης ημέρας περι ἀρετην τους λόγους ποιετσθαι.

Высшее благо человека целыми днями беседовать о добродетели.

Платон. Апология Сократа, 38а

Все, что не от веры, есть грех.

Ап. Павел. Римл. XIV, 23

I

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 определенный: история скажет нам, что в течение многих веков лучшие представители человеческого духа гнали от себя все попытки противупоставления 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 приходится 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 Ари-

стотеля 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 vérités 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 своими 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 достаточного 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 находятся доказательства. 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 einfällte es zu bezweifein, 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 может 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 Erkentnisse der *Deus ex machina* das Ungereimteste 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 nullo 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, невесть 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,[2] – 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 flunt, propter ipsos fleri, 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, contemnunt 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 infelligere (не смеяться, не плакать, не ненавидеть, а понимать). Все тогда меняется в наших глазах. Созерцая жизнь sub specie aeternitads 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 aeque 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 Schwarmerei и Aberglauben (мечтательность и суеверие) или

[2] Порядок и связь вещей (*лат.*).

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 его 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 интересует 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 прейдешь – 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 semimus experimurque nos aeternos esse (мы чувствуем и убеждаемся на опыте, что мы вечны) и венчающее его этику заявление beatitude 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,[3] 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 противуположность между умозрительной и библейской философией скажется, если мы противупоставим 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 comemplatio Спинозы) является готовность знающего человека отказаться от «благословения Божия», в силу которого мир и все, что есть в мире, предназначалось для него. Уже древние

[3] Плакать (*лат.*).

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 Парменидe и других великих философах древности: υπ'ἀυτης ἀλη θείας ἀναγκαζόμενοι – принуждаемые самой истиной. Правда, он при этом вздыхает, что ή ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι ειναι (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 flere и библейского «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 противуположность 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 mends), 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 приходит, 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, непоколеби-

мую 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 rein 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 Средневе-

ковья. 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 «смертию умрешь», а вера – к дереву жизни? Кто решится принять такую «критику»?[4] 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 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», окопавшийся 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

[4] 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.

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 преображается. Небеса поют хвалу Господу. Пророки и апостолы в самозабвении восклицают: смерть, где твое жало, ад, где твоя победа! Они же согласно обетуют: 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 οὐδέν ἀδυνατήσει ὑμίν (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 оглядка (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 bellua, 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)

Καί δοκείη άνάγκη άμετάπειστόν τι είναι όρ θῶς.
Необходимость не слышит убеждений.
Arist. Met. 1015a 30

I

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 (ῶοπερ ἐν μάχη) прорваться сквозь истины, создаваемые теми науками, которые «грезят о сущем, но которые наяву его видеть не могут» (όνειρώττουσι μέν περ ί τὸ ὄν, ύπερ δὲ αδύνατον αυταιςιδειν). 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 принужден (ἀναγκαζόμενοι) следовать за явлениями. В другой раз, когда речь у него идет о том же Пармениде и других великих греческих философах, он пишет: ὑπ' αὐτῆς τῆς αληθείας αναγκαζόμενόι (Met. 984b 1), что значит принуждаемые 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 γαρ βίαιον ἀναγκαῖον 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. 1015a 30). Аристотель, мы видим, испытывает боль и обиду пред лицом непреодолимой необходимости. Но он твердо знает, как он тут же прибавляет, что ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν 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 στηναι. Откуда пришло это ἀνάγκη στηναι, 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 плотиновских слов: ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται.[5]

То же значение имеет и платоновское: πάντα γαρ τολμητέον τί εἰ ἐπιχειρήσαμεν ἀναισχυντεῖν,[6] только тогда человек решается вступить в борьбу с всемогущей «Ἀνάγκη» (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

[5] Великая и последняя борьба уготована человеческим душам.

[6] Если должно на все дерзать, не попытаться ли нам быть бесстыдными.

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 στηναι» (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 останавливаться, чтобы с корнем вырвать из человечества те «свободолюбивые» стремления, которые получили свое выражение в творениях Платона. «Ἀνάγκη» (Необходимость) непреоборима. Сама истина, по сущности своей и природе, есть принуждающая истина, и в покорности принуждающей истине – источник всех человеческих добродетелей. «Ὑπ’ αυτης ης αληθείας αναγκαζόμενοι» (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 ничего не слышащей, ко всему безразличной Необходимости.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.