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
II 29
III 32
IV 37
V 41
VI 45
VII 49
VIII 54
IX 58
Конец ознакомительного фрагмента. 62

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 Ὂν 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 приспособиться. 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 Парменида и других великих философах древности: υπ'ἀυτης ἀλη *θεί*ας ἀναγκαζόμενοι – принуждаемые самой истиной. Правда, он при этом вздыхает, что ἡ 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 ὂν, 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 Парменидe и других великих греческих философах, он пишет: ὑπ' αὐτῆς τῆς αληтείας 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 Парменидe 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: άνάγκη στηναι. Откуда пришло это άνάγκη 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 αληтείας 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.

II

Остановимся и спросим: зачем понадобилось принуждающей истине человеческое благословение? Отчего так хлопочет Аристотель о том, чтобы добыть для своей «Ἀνάγκη» (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 пред 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 боится (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 силой, 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, первозданной, никогда не возникавшей и потому не подлежащей уничтожению, т. е. наделить 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 ὀνειρώττουσι περὶ τὸ ον (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 ἀγύπνος (недремлющая природа), говоря словами Плотина (Enn. 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?»[7] 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 юмовское «почти» за пределы синтетических суждений a priori, в «умопостигаемую», т. е. совсем недоступную, ничем 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 оберечь 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 «Ἀνάγκη» (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 ὀνειρώττουσι (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 τῶ ν 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

[7] Платон. Госуд. 476 с.

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 синтетических суждениях a 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 сильней? 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 rector… semper paret, semel jussit (сам основатель и зиждитель мира – всегда повинуется 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 Ἀνάγκη» (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 исключительною близостью к творцу. Мысль, выраженная Сенекой, прельстила людей именно тем, что таинственный и непостижимый момент jubere[8] отодвинут в бесконечное прошлое и признан неповторимым (semel jussit), а для постоянных надобностей избрано parere,[9] 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 semel jussit) и что отказывать ей в повиновении – нечестиво и безнравственно. Тот же Сенека неисчерпаем в прославлении Бога, который разучился повелевать, 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 volemem ducunt, nolemem 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…

[8] Повелевать.

[9] Повиноваться.

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 непременном 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 умели 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, стоиков 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 στῆναι.

Опять скажут, что я преступил границу: начал говорить от имени «всех», а кончил словами прославленного философа. Ведь ἀνάγκη στῆναι (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 paret semper, jussit semel (всегда повинуется, приказал лишь раз) как последнее, отысканное им у философов слово мудрости, только перефразировал Аристотеля. Аристотель, как и обыватель, знать ничего не хочет о jubere, ему нужно только повиноваться (parere), чтобы, повинуясь, 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 ἀναγκαζόμενος (Парменид принуждаемый) и поденщик принуждаемый. И даже боги во власти необходимости: ἀνάγκη δ'οὐδὲ θεοὶ μάχονται, – и боги не борются с необходимостью…[10] Допытываться о том, откуда у Avayaj (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 «Ανάγκη αμετάπειστόν τι εῖναι. 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 то τὸ αὐτὸ ἐστίν εἰναι 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 εἰναι (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 адекватного выражения. Хотя оно далеко не всегда покорствует Ἀνάγκη, 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 фантасти-

[10] Платон. Протагор 34Sd.

ческом 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 τολμητέον, 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 ἀμετάπειστόν τι ειναι, 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 ωσπερ ἐξουσίαν εχων, 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 похуже. 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 Ἀνάγκη, и сама истина с прописным или с малым «и» – все держится только угрозами: обрезываются 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 Парменидe, 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 источником «вечных» истин. Истины опыта так же ограниченны и условны, как и сам опыт.

Ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι ειναι (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 добивается, 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 зажилась 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 жалует бесконечное бытие истине, которой до 399 года не было и которая родилась только в 399 году? Аристотель 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 τις, а τι) ἀμετάπειστόν τι ειναι 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 ἀναγκάζεσθαι (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 αμετάπειστόν τι ειναι (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 ἀνάγκαζόμενος ὐττ᾽ αὐτῆς τῆ ς ἀληтείας (принуждаемый самой истиной) не мог не говорить, не мог не думать, что Сократа отравили. Он писал об этом и в «Критоне», 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, αναγκαζόμενος ακολυθειν τοις φαινομένοις, αναγκαζόμενος ὐπ᾽ αὐτῆς τῆς ἀληтείας (принуждаемые следовать за явлениями, принуждаемые самой истиной), обязаны в наших посредственных или непосредственных суждениях не делать никакой разницы между Сократом и собакой, даже между Сократом и бешеной собакой.

Платон это знал не хуже, чем Аристотель, и он, мы помним, писал: ἀνάγκη δ᾽ουδε θεοι 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 пытливость его великого ученика. Он знает, что «творца и отца всего разыскать трудно, а разысканного всем показать невозможно (εὐρόντα εις πάντας αδύνατον 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 γαρ τολμητέον – 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 Deux 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 hat e, heisst alle Philosophie zu Grunde richten».[11]

(нем.).

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 αμετάπειστό ν τι εἰναι (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[12]) 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 Ἀνάγκη, которая, как мы помним, заставляла порой тяжко 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 весть каким чудом овладевшей миром и покорившей себе все, что есть в мире живого? Может быть, Deus ex machina положит конец ненавистному parere и вернет людям творческое jubere, от которого и богам пришлось отречься в какой-то таинственный и страшный момент отдаленного прошлого? Может быть, вместе с Ἀνάγκη падет власть и других узурпаторов, которым мы, приученные к parere, 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 Ἀνάγκη, 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» человече-

[11] Сказать, что высшее существо уже мудро вложило в нас такие понятия и основоположения (a priori), означает уничтожить всяческую философию

[12] Поощряет… всякий каприз *(нем.).*

ством? 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 Ἀνάγκη, 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 прейдеши.

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 Ἀνάγκη 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 *(αναγκαζόμενος)* 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» (219a). 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 γαρ τολμητέον (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 ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆ ς αληтείας (принуждаемы самой истиной), и других хотели и умели αναγκάζειν (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 угроз, как соль, переставшая быть соленой, теряет свой смысл и значение? Думаю, что не может быть двух мнений: *η* της διανοίας οψις (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 (Enn. 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 τῆ ς 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 метафизической, 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 лошадью? 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 Ἀνάγκη 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,[13] но все же единственно, нужно полагать, правильный: «non pan conditione omnes creantur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur».[14] 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 στηναι (нужно остановиться). Но Платона «фантастическое» вдохновляло. Для него телесный взгляд так тесно связан с идеей αναγκάζειν и αναγκάζεσθαι (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 напомню – 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, пытает 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 уксус стал как вино и на месте выколотого глаза вырастал 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

[13] Ленивый разум (*лат.*).

[14] Удел всех тварей не одинаков, но одним предопределена жизнь вечная, другим – вечное проклятие (*лат.*).

отдававшиеся философии ничего другого не делали – только готовились к смерти и умиранию (ἀποθνήσκειν και τεθνάναι). 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 τολμαν (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 преображается 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[15] 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. «Acquiescenda in se ipso ex Ratione oriri potest et ea sola acquiescentia, quae ex Ratione oritur, summa est, quae potest dari» (Eth. IV, LII).[16]

Спиноза не любил Аристотеля, может быть, потому, что недостаточно знал его, но скорей 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 далеком 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 νόησις νοήσεως. Так что, скорей, 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, – скорей, Спи-

[15] Величайший дар и божественный свет (*лат.*).

[16] Перевод см. выше.

нозу можно упрекнуть в том, что он изменил себе, сооружая 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 противуположность 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 και 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 (των λεγομένων πονερων μεν, σοφων δε), 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. 519a). Способность видеть, 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 (μύωφ) 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 нощно, 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 соблазняющая 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 αναγκάζειν и αναγκάζεσθαι (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 τολμάν (дерзать 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 думать, 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 немыслимы. 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 добивается 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 justus titulus.[17] 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, justi 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, равнодушно, 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 столкнове-

[17] Законное основание (*лат.*).

нии 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 paret, semel jussit, в этом смысл всех тех αναγκάζειν и αναγκάζεσθαι (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 (ειναι – νοειν), 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 останавливаясь 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 противупоставить Ἀνάγκη, которая не слышит убеждений, властное τῆς ἐμῆς βουλήσεως (по моей воле). Так чтобы аристотелевский Παρμενίδης αναγκαζόμενος превратился в Парменида, который говорит ωσπερ 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 της εμης βουλήσεως (по моей воле)? Что ἀνάγκη αμετάπειστόν τι ειναι 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 τα καλα χαλεπά (прекрасное – трудно). Этого и Спиноза не отрицал: omnia praeclara tarn 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 выспрашивали 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 της εμης 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, выколет 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 обстоит… 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».[18] Платон, точно вперед обороняясь против Аристотеля и Эпиктета, для которых ἀναγκάζειν (принуждение) и бесчисленные λυπηθῆναι[19] (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 τεθνάναι (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 покорствовать и повиноваться, а водительствовать и повелевать (αρχειν και δεσπὸζειν, Фед. 64a), 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, a meditatio mortis.

[18] Федон 83d.

[19] Скорби *(греч.)*.

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 ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε και πάντον αιτιος), 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 него 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 счету – 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 насиловать (αναγκάζειν) разум? И разве разум покорится силе, откуда бы она ни пришла? Можно было говорить, как нам говорили Παρμενίδης αναγκαζόμενος (Парменид принуждаемый), даже Θέος αναγκαζόμενος (Бог принуждаемый), но сказать νους αναγκαζόμενος (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 αγαθου, αλλ 'ετι επέκεινα της ουσίας πρεσβεία και δυνάμει υπερέχοντος»[20] – 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 (αναγκαζόμενος) чего-то, что его превосходит силой (υπερέχοντος 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

[20] Добро не есть сущность, но то, что за сущностью и превосходит сущность и достоинством и силой…

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 противуположность. 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. Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος υπ' αὐτῆς τῆς ἀληтείας. Парменид, оглянувшийся на истину, уже не есть больше тот Парменид, который, как впоследствии Платон, отваживался идти в никому не известную, только обетованную 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 θέας, οἵαν ἡδονήν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλ ω γεγεῦσθαι πλήν τῷ φιλοσόφω,[21] – пишет сам Платон. Но ведь он же нам разъяснил, что такое r|Sovr) (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 (585e, 586a). Все, что впоследствии Аристотель с таким пафосом говорил на тему ἡ θεωρία τὸ ηδιοτον 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. «Ἡδονή, 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: τ˜φ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ανθρωποι δὲ ἃ μέν ἄδικα εἶναι ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια: для Бога все хорошо и все справедливо, люди же одно полагают справедливым, другое несправедливым. И у Плотина эта мысль еще чаще встречается: он ее повторяет в последней, хронологически, Эннеаде (I, 7, 3): τοῖς θεοῖς ἀγαθὸν μέν ἐστι, κακὸν δέ οὐδέν (для богов есть хорошее, нет дурного) – и в (I, 8, конец): κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα («там» нет дурного), – словно перекликаясь 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

[21] Какое удовольствие в созерцании сущего – этого никому, кроме философа, вкусить не дано (Госуд. 582c).

уготованному ему в подземелье месту, внушая ему непреоборимое 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 νους, 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 βασιλεῦς θανατῶν και αθανάτων – закон царь над всеми, смертными и бессмертными (Горгий, 484b). 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 ограничивали человека, – ἡδονή (удовольствия) они отказаться не могли, хотя бы от того ἡδονή, 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 της εμης 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 противуположность 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, τῶ μὲν θεω πάντα καλὰ και ἀγαθά. 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 ἀμετάπειστόν 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 jubere 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 *φυγη μόνους πρὸς μόνον,* бегство единого к Единому,

как впоследствии говорил Плотин. Оно начинается с ἀλήθινή ἐγρήγορσις (истинного пробуждения) и уносит человека επέκεινα νου και 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 AvayKT] слушающей и не слышащей убеждений. И точно, если бы AvayKT] 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? «Η θεωρία τὸ ἥδιοτον 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 ηδιοτον (приятное) будут приходить не когда им вздумается, а когда мы их позовем! И ἡδοναί не станут, как цепи, приковывать нас к каторжным точкам, а вместе с нами переселятся в тот мир, где не законы владычествуют 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 και 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 окаменяет. 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 обусловливалось 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 βία – 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 διανοίας ἅψις (духовное зрение) тоже должно привязывать, принуждать, αναγκάζειν. 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 – приготовляясь к смерти и умиранию – доказывает, доказывает, доказывает. Иначе нельзя, τοῖς πολλ οίς ἀπιστία παρέχει (людям свойственно неверие): если не докажешь, οί πολλ οί (люди) не поверят. Но кто эти πολλ οί, эти «все люди»? Ученики Сократа ведь не πολλ οί, а избранники?

Но и избранники не составляют исключения, и они не хотят, не могут «верить». Οἱ πολλ οἱ – 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 ἅψις, 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 οι πολλ οἱ, 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 ηδονή (удовольствие), связанное с видением сущего, он предложил ученикам своим вместо многочисленных ηδονή, 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 которого они никогда не получали и не получат».[22] Οι πολλ οἱ 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 δε μηδενί ἄλλ ω αλλ'ἢ; ἀυτή – 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 Ἀνάγκη 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, 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, ἀναγκαζόμενος ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, уже не смеет искать ничего другого, кроме того ηδονή, которое дается созерцанием сущего, до него и без него сформировавшегося и выявившегося. И не только Парменид – боги, αναγκαζόμενοι υπ' αυτῆς τῆς αληтείας (принуждаемые самой истиной), отказались творить и изменять что-либо во вселенной. Платону не удалось «переубедить» Ἀνάγκη – она убеждений не слышит, – а Ἀνάγκη перехитрила Платона. За «удовольствие» быть со всеми и думать как все пришлось все отдать. Владычицей мира осталась Ἀνάγκη: 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.

[22] Тимей 47b.

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. Божественный Дух творит, мысля, наш дух мышленьем или интеллектуальным виденьем воспринимает. Божественный Дух – творческая сила, наш дух – воспринимающая). В этих словах как будто повторяется мысль Филона, исходившего из Библии: ὁ γὰρ Θεός λέγων ἅμα ποιεῖ. Ο 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.[23] 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 paret, 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, a videre и concipiendo assimilare,[24] 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 пред 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 potenda 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

[23] И сказал Бог *(лат.)*.

[24] [Не] делать, [а] видеть [и] воспринимать мышлением *(лат.)*.

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 καε δέος στερίσκεται
ἀγενητὰ ποιεῖν ἅσσ'α ἠ πεπράγμενα.[25]

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 verites de la raison или veritates aeternae, ибо непреодолимое для Бога есть уже окончательно и навсегда непреодолимое. И – самое 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»: «Логику, – 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 современ-

[25] Одно только и для Бога невозможно – сделать однажды бывшее небывшим.

ному умонастроению. Возможно, далее очень вероятно, что если бы Гегель был католиком, он был бы признан doctor'ом 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 «пресуществиться» христианство, чтоб удовлетворить «разум и совесть» воспитавшегося на аристотелевской Ἀνάγκη европейского человека или, вернее, как пресуществилось христианство, подпавшее под власть Ἀνάγκη. 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 Ветхом Завете рассказывается, что при выходе из Египта на дверях еврейских 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 a la selle (Второз. XXIII, 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-й стихи 23-й 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 бешенство при мысли, что есть люди и есть книги, где вера не отождествляется, а противуставляется 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 οὐδέν 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, случай-

ному 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».[26] Непримиримый 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 превращается 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.

[26] Эпиктет был много откровеннее, чем Гегель. «Начало философии, – говорил он, – есть сознание своей беспомощности и бессилия пред необходимостью».

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.[27] 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 Fähigket 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».[28] А в «Философии религии» он заявляет: «In der glaubensvollen Andacht vergisst das Individuum sich und ist von seinem Gegenstande erfüllt».[29] А раз так, то совершенно ясно, что «in der Philosophie erhält die Riligion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewusstsein… Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren soll».[30] И даже о христианстве, которое он называет абсолютной религией, он говорит не допускающим возражения тоном: «Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch Philosophie zu rechtfertigen».[31] 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 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».[32] 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 Ἀνάγκη, 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

---

[27] См. книгу Кронера – «От Канта к Гегелю».

[28] Сила понятия состоит в способности быть негативным по отношению к самому себе, в умении сдерживать себя перед лицом существующего, сделаться пассивным, чтобы оно не определялось субъектом, а само могло обнаружить себя в том, каково оно в самом себе (*нем.*).

[29] В преисполненном верой благоговении индивидуум забывает о себе, он наполнен своим предметом (*нем.*).

[30] В философии религия получает свое оправдание со стороны мыслящего сознания… Мышление – это абсолютный судья, перед которым содержание должно себя оправдать и удостоверить (*нем.*).

[31] Истинное содержание христианской веры следует оправдывать философией *(нем.).*

[32] Подобно тому, как человек должен учиться чувственному миру, подчиняясь ему, как авторитету, поскольку он наличен; подобно тому, как он должен примириться с Солнцем, поскольку оно налично, – точно так же он должен примириться и с учением, с истиной (*нем.*).

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 отвечателя, 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».[33] 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 Ἀνάγκη. Но нет вовсе никакой нужды, чтобы однажды бывшее стало не бывшим в чувственном, конечном

[33] Когда человек совершает что-то злое, оно присутствует одновременно как нечто в себе ничтожное, над чем властен дух, так что дух имеет власть сделать зло не бывшим. Раскаяние, покаяние имеют тот смысл, что благодаря возвышению человека к истине преступление осознается как в себе и для себя преодоленное, не имеющее само по себе силы. Такое превращение бывшего в небывшее возможно не в чувственной, а в духовной, внутренней форме (*нем.*).

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 загипнотизировавшая и превратившая его в одаренный сознанием камень Ἀνάγκη. 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 проклинаю,
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 Кане 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 Warheit von der ewigen Idee, also dem wahrhaften Inhalte; und von diesem Standpunkte aus haben die Wunder ein geringes Interesse».[34] 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, αδιάφορα (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 идолы 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 paret, semel jussit. И для Лейбница мышление, в основе которого лежало бы jubere, казалось диким и чудовищным. Consensu sapientium и Deus ex machina,

[34] Вера основана на свидетельстве духа не о чудесах, а об абсолютной истине, о вечной идее, следовательно, об истинном содержании; и с этой точки зрения чудеса представляют интерес незначительный (*нем.*).

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, задумав ший «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 a priori квалифицировать его как нелепейшее допущение? А между тем достаточно признать за ним хоть какие-нибудь, хоть самомалейшие права, и вся «критика» повалится. И тогда выяснится, что articulus stands 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 Höheres Wesen) есть самое нелепое из возможных допущений, была внушена Канту и тем, кто за Кантом шел, все той же не слушающей убеждений Ἀνάγκη, 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 Höheres 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».[35] Для Гегеля, как и для Канта, как для Фихте и Шеллинга (особенно первого периода), идея познания и идея истины были неразрывно связаны с идеей механизма. У Фихте и Шеллинга мы встречаем даже выражения такие: механизм человеческого духа. Кант в «Критике способности суждения» 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 not wendig erkennen können».[36]

[35] В котором первое есть также и последнее, а последнее – первое (*нем.*).

[36] Если бы мы могли исследовать до конца все явления его (человеческой) воли, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий (*нем.*).

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.