

ЛЕВ ШЕСТОВ



Лев Шестов

Афины и Иерусалим

«Мы живем, окруженные
бесконечным множеством тайн.
Но как ни загадочны окружающие
бытие тайны — самое загадочное
и тревожное, что тайна вообще
существует...»

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...

Но «туман» первоначальной
тайны не рассеялся...»

Лев Шестов

Афины и Иерусалим

«Public Domain»

Шестов Л. И.

Афины и Иерусалим / Л. И. Шестов — «Public Domain»,

Лев Шестов – создатель совершенно поразительной; концепции «философии трагедии», во многом базирующейся на европейском средневековом мистицизме, в остальном же – смело предвосхищающей теорию экзистенциализма. В своих произведениях неизменно противопоставлял философскому умозрению даруемое Богом иррациональное откровение и выступал против «диктата разума» – как совокупности общезначимых истин, подавляющих личностное начало в человеке.

Содержание

Предисловие	5
I	5
II	10
Первая часть	18
I	18
II	21
III	24
Конец ознакомительного фрагмента.	28

Лев Шестов

Афины и Иерусалим

*Quid ergo Athenis et Hierosolimis?*¹
Тертуллиан

Предисловие

Μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώποι τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι.

Высшее благо человека целыми днями беседовать о добродетели.
Платон. Апология Сократа, 38a

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 равнозначные 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 противопоставления Афин Иерусалиму, всегда страстно поддерживали «и» и упорно погашали «или». Иерусалим с Афинами, религия с разумной философией мирно сосуществовали, и в этом мире люди видели залог своих заветных, осуществленных и неосуществленных мечтаний.

Но можно ли положиться на суд истории? Не есть ли история тот судья несправедливый, 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 беспечноверяемся? 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 *dóξα* (мнение) от *ἐπιστήμη* (знания), для Аристотеля знание есть знание общего. Декарт исходил из *veritates aeternae* (вечные истины), Спиноза ценил лишь свой *tertium genus cognitionis* (третий род познания), Лейбниц отличал *vérités de fait* от *vérités de raison* и даже не побоялся заявить во всеуслышание, что вечные истины вошли в сознание Бога, не испросивши его согласия. У Канта же мы встречаем единственное в своем роде, по откровенности, признание, что опыт, который нам только говорит о том, что есть, что оно есть, но ничего не говорит о том, что то, что есть, есть по необходимости, не дает знания и не только не удовлетворяет, но раздражает наш разум, жадно ищущий всеобщих и необходимых суждений. Признание – особенно в устах автора «критики разума», – значение которого трудно преувеличить. Опыт нас раздражает, ибо не дает знания: то, что «опыт» или «факты» нам несут с собой, не есть знание, знание есть что-то совсем иное, чем опыт и факты, и только такое знание, которого ни в опыте, ни в фактах, сколько ни ищите, вы не найдете, есть то, к чему разум, *pars melior nostra* (лучшая наша часть), всеми силами своими стремится.

Возникает целый ряд вопросов, один другого тревожнее. Прежде всего, если это так, то чем же тогда критическая философия отличается от догматической? Разве *tertium genus cognitionis* (третий род познания), разве *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 смущение 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 einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genügenden Beweis entgegenstellen zu können*». (Для философии и вообще для человеческого разума всегда будет скандалом, что существование вещей вне нас остается для нас предметом веры и что, если кто-либо вздумает в нем сомневаться, мы не в состоянии доказать ему это существование.)

Нельзя доказать существование Бога, бессмертия души и свободы – в этом нет ничего обидного и огорчительного ни для философии, ни для человеческого разума, все это и без

доказательств обойдется и удовольствуется верой, тем, что все и Кант называют верой, – а вот существование вещей вне нас, тут уже веры недостаточно, тут нужны доказательства во что бы то ни стало, хотя если принять исходную точку Канта, то существование вещей вне нас, в смысле доказуемости, находится не в более завидном положении, чем Бог, бессмертие души и свобода. В лучшем случае можно существование вещей вне нас постулировать или принять на веру. Но этого Кант не 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 Erkenntnisse 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 сходил с Лейбницем) очень не любил, когда его сближали со Спинозой. Он хотел считаться, и его считали христианским философом, как и Лейбница. Но, при всем своем благочестии, он никак не мог примириться с мыслью, что Бога можно и нужно поставить над истинами, что Бога можно искать и найти в нашем мире. Почему не мог? И почему, когда он говорил о «догматической дремоте», от которой он спасался в своих «Критиках», ему не пришло на ум спросить себя, не имеет ли его уверенность в автономности истины, равно как и его ненависть к «опыту», своим источником решительно ни на чем не основанный «догмат» о суверенности разума? И что этот догмат знаменует собой не дремоту, а глубокий, непробудный сон, может быть, даже смерть человеческого духа? Отдать себя в руки живого Бога – страшно, а покориться безличной необходимости, неведь каким способом внедрившейся в бытие, – не страшно, а радостно и успокоительно! И для чего было тогда Канту отмежевываться от Лейбница, а Лейбницу и Канту от Спинозы? И отчего, спрошу еще раз, историки философии, можно почти сказать, история философии до настоящего времени так бережно и заботливо охраняет тот рубеж, который Кант провел между собой и своими

ближайшими предшественниками, между собой и философией средневековья и античной? Его «Критики» не поколебали основания, на котором покоилась испытующая мысль европейского человечества. Вечные истины и до Канта, и после него продолжают гореть над нами неподвижными звездами, и по ним ориентируются брошенные в бесконечные времена и пространства слабые смертные. Их неизменность дает им принуждающую силу, и еще больше – если верить Лейбницу, – чем принуждающую силу, дает им силу убеждать, располагать, привлекать к себе, все равно, что бы они нам ни сулили, чего бы они от нас ни требовали, в то время как истины опыта всегда раздражают нас, опять-таки независимо от того, что бы они нам ни приносили, как раздражает нас «высшее существо» (оно же *Deus ex machina*), даже когда оно мудро вкладывает в нас вечные истины о существующем и о несуществующем.

II

Критическая философия не только не опровергла, но целиком приняла и растворила в себе основные идеи Спинозы. «Этика» и «Теолого-политический Трактат» в равной степени, хотя и *implicite*, живут и в мышлении немецкого идеализма; и у Лейбница необходимость, определяющая собой строй и порядок бытия – *ordo et connexio rerum*,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 fiunt, propter ipsos fieri, id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissime aestimare, a quibus optime officiebantur*» (после того как люди убедили себя, что все, что делается, делается ради них же самих, они должны были в каждой вещи то признать самым важным, что для них самих наиболее полезно, и то ценить выше всего, что на них лучше всего воздействует.) Соответственно этому они *flent, ridunt, 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 intelligere* (не смеяться, не плакать, не ненавидеть, а понимать). Все тогда меняется в наших глазах. Созерцая жизнь *sub specie aeternitatis vel necessitatis* (под знаком вечности или необходимости), мы все, что нам встречается, приемлем с равным спокойствием и благожелательностью: «*quae tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas per quas eorum naturam intelligere conamur et Mens eorum vera contemplatione aequae gaudet, ac earum rerum cognitione, quae sensibus gratae sunt*» (что и неудобно, однако, необходимо и имеет определенные причины, по которым мы пытаемся понять его природу, и Разум равно радуется при истинном созерцании его и при познании тех вещей, что приятны чувствам).

Дух наш, созерцая необходимость всего происходящего в мире, испытывает высшую радость. Чем отличается это от кантовского утверждения, что наш разум жадно стремится ко всеобщим и необходимым суждениям? Или от заверения Лейбница, что вечные истины не принуждают только, а убеждают его? Или от знаменитой гегелевской формулы – все действительно разумно? И разве для Канта, Лейбница или Гегеля не так же несомненно, что притязания человека на особое, привилегированное положение в природе совершенно ни на чем не основаны и ничем оправданы быть не могут, кроме ссылки на «высшее существо», которого нигде нет и не было. Истинная философия начинается лишь тогда, когда мы, забывши о высших существах и подавив в себе, вырвав из себя с корнем все *ridere, lugere et detestari* и рождающееся из них бессмысленное, ни до кого не доходящее *flere* (плакать), научаемся видеть свое назначение и смысл своего существования в чистом, беспримесном *intelligere*. Правда, ни у Лейбница, ни у Канта мы не имеем «Теолого-политического Трактата», положившего начало тому, что теперь называется библейской критикой, но это отнюдь не свидетельствует о том, что они менее тщательно оберегали свое мышление от библейской заразы. Если собрать все, что Кант говорил по поводу *Schwärmerei* и *Aberglauben* (мечтательность и суеверие) или

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

Здесь мы касаемся того, что так резко отличает библейскую философию, библейскую мысль или, лучше сказать, библейское мышление от мышления умозрительного, представителями которого являются почти все значительные философы исторического прошлого человечества. Отвергнутое Спинозой – наиболее смелым и откровенным из них – ridere, lugere et detestari, с сопутствующим им flere,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 противоположность между умозрительной и библейской философией скажется, если мы противопоставим слова Сократа – «высшее благо для человека целые дни проводить в беседах о добродетели» (или спинозовское gaudere vera contemplatione – радость истинного созерцания) – словам ап. Павла, что все, что не от веры, есть грех. Условием «высшего блага» Сократа (или vera contemplatio Спинозы) является готовность знающего человека отказаться от «благословения Божия», в силу которого мир и все, что

³ Плакать (лат.).

есть в мире, предназначалось для него. Уже древние прозрели «вечную истину», что человек есть только одно из звеньев бесконечной, не имеющей ни начала, ни конца цепи явлений, и эта вечная истина, конечно, принудительная, пришедшая извне, уже тоже в древности обладала способностью не только подчинять себе философский ум, но и располагать к себе или, как выразился Лейбниц, убеждать. И вот тут возникает основной философский вопрос, который, к сожалению, не привлек к себе внимания философов: ни самого Лейбница, ни тех, которые до него и после него, *explicite* или *implicite*, считали, что вечные истины не только принуждают, но и убеждают. Вопрос о том, что в нашем отношении к истинам существенно: то ли, что они принуждают, или что они убеждают? *Иначе говоря: если принуждающая истина нас не убеждает, теряет ли она в силу этого свою истинность?* Разве не достаточно для истины обладать принудительной силой? Как говорит Аристотель о Пармениде и других великих философах древности: *ὅπ' αὐτῆς ἀληθείας ἀναγκάζομενοι* – принуждаемые самой истиной. Правда, он при этом вздыхает, что *ἡ ἀνάγκη ἀμετάλειστον τι εἶναι* (необходимость не слушает убеждений), как будто вперед возражая Лейбницу, утверждавшему, что истина делает больше, чем принуждает, что она убеждает. Но Аристотель в конце концов подавил свой невольный вздох и стал прославлять принуждающую истину так, точно она и на самом деле не только принуждала, а убеждала. В новой же философии такие выражения, как лейбницевское «убеждает» и Спинозовское *vera contemplatione gaudere*, являются как бы суррогатом *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 противоположность эллинского и библейского мышления: псалмопевец взывает к Господу из глубины своего человеческого ничтожества, и все его мышление направляется, равно как и добываемые им истины определяются не тем, что дано, что есть, что можно «увидеть», хотя бы «умным зрением» (*oculi 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. Но *mo 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, непоколебимую истину. Дух радуется вечности истины и совершенно равнодушен к ее содержанию. *Amor erga rem aeternam* наполняет блаженством человеческую душу, и созерцание вечности и необходимости всего, что происходит, есть высшее благо, к какому можно стремиться. Если бы кто сказал Спинозе, Лейбницу или Канту, что истине «Сократа отравили» положен срок и, рано или поздно, мы отвоюем себе право утверждать, что никто никогда Сократа не отравлял, что эта истина, как и все истины, находится во власти высшего существа, которое, в ответ на наши взывания, может ее отменить, они увидели бы в этом дерзновенное и кощунственное посягательство на священные права разума и вознегодовали бы, как негодовал сам Лейбниц, когда вспоминал о декартовской горе без долины. То, что на земле отравляют праведников, как собак, – не тревожит философов, ибо, по их мнению, это философии ничем не грозит. А вот допущение, что «высшее существо» может избавить нас от кошмара вечной истины об отравленном Сократе, – им представляется не только нелепым, но и возмутительным, и не только не удовлетворяет, не убеждает, но раздражает их до последней степени. Они, правда, предпочли бы, чтобы Сократа не отравляли, но раз его уже отравили, то нужно смириться и разве что придумать какую-нибудь теодицею, которая если не заставит нас совсем забыть, то по крайней мере ослабит впечатление от ужасов, наполняющих собой жизнь. Конечно, теодицея – лейбницевская или иная – опять принуждена будет опереться на какую-либо «вечную истину», которая в последнем счете сведется к Спинозовской *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Скажут, что все сотворенное, уже в силу того, что оно сотворено, не может быть совершенным, а раз так, то мир, который был сотворен, должен быть только «лучшим из возможных миров», и мы не вправе ждать, что в нем не будет ничего дурного и даже очень дурного...

Почему сотворенное не может быть совершенным? Кто внушил, кто навязал эту мысль Лейбницу? На этот вопрос у Лейбница нет ответа, как нет ответа ни у одного философа, каким образом истина факта превращается в истину вечную. И в этом отношении просвещенная философия нового времени ничем не отличается от философии «темного» средневековья. Вечные истины равно и принуждают, и убеждают всех мыслящих людей. Когда в средние века раздался голос Петра Дамиана, провозгласившего, что Бог может сделать однажды бывшее небывшим, он оказался голосом вопиющего в пустыне. Никто, даже и в средние века, как и в наше время, не решался допустить, что библейское «добро зело» соответствовало действительности, что сотворенный Богом мир не имел недостатков. Того больше: можно сказать, что философия средневековья, даже философия отцов церкви, философия людей, усвоивших себе эллинскую культуру, мыслила и хотела мыслить «под знаком вечности или необходимости». Когда Спиноза упоенно восклицает – «*amor erga 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 признать, что средневековый философ, читая Писание, не мог не вспоминать слова Аристотеля о Гомере: «много лгут певцы». Он же приводит и слова Дунса Скота: «верую Господи, тому, что говорит Твой великий пророк, но, если можно, сделай

так, чтоб я знал». Так говорил *doctor subtilis*, один из гениальнейших мыслителей средневековья. Когда он слышит: встань, возьми свой одр и иди, он отвечает: дайте мне мои костыли, чтоб было на что опереться. А Дунс Скот ли не знал слов апостола: все, что не от веры, есть грех, и библейского сказания о падении первого человека, отрекшегося от веры ради знания? Но ему, как впоследствии Канту, и на ум не пришло искать в библейском сказании «критику чистого разума», критику знания, приносимого чистым разумом. Может ли быть, чтоб знание вело к «смерти 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 δεσμότης (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 христи-

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.

анство теряет свою кротость у Киркегарда и наполняется свирепостью, превращающей его в античный рок, – с того момента, когда «факт» облекается державным правом направлять собой волю человека и Творца. В третьей части – *Concupiscentia invincibilis* (непобедимое вожделение) – повествуется о безуспешности попыток средневековья примирить библейскую, откровенную истину с истиной эллинской. Четвертая часть – «О втором измерении мышления» – исходит из положения, что истины разума, быть может, и принуждают нас, но далеко не всегда убеждают и что соответственно этому *ridere, lugere et detestari* и рождающееся из них *flere* не только не находят свое разрешение в *intelligere* и не отступают пред ним, но в тех случаях, когда они достигают должного напряжения, вступают с ним в последнюю и отчаянную борьбу и порой его опрокидывают и уничтожают. Философия есть не любопытствующая оглядка, не *Besinnung*, а великая борьба.

И все четыре части книги проникнуты и одушевлены одной задачей: стряхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева. «Всеобщность и необходимость», к которым так жадно стремились и которыми так упивались философы, будят в нас величайшее подозрение: сквозь них просвечивает грозное «смертию умрешь» библейской критики разума. Страх пред фантастическим больше не держит нас в своей власти. И «высшее существо», переделанное умозрением в *Deus ex machina*, знаменует собой не конец философии, а то, что одно может дать смысл и содержание человеческому существованию, а стало быть, привести и к *истинной философии*. Говоря словами Паскаля: Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Якова, а не Бог философов. Бог философов – будет ли он началом материальным или идеальным – несет с собой торжество принуждения, грубой силы. Оттого умозрение всегда так упорно отстаивало всеобщность и необходимость своих истин. Истина никого не минует, от истины никто не спасется: это, только это и соблазняло философов. Лейбницево «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, преступником, 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 возвешено 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 обещают: не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его.

Огромность, несравненная чудесность и вместе с тем ни с чем не сообразная парадоксальность, точнее, чудовищная нелепость библейского откровения выходит за пределы всякой человеческой постижимости и допускаемых возможностей. Но для Бога нет невозможного. Бог, говоря словами Киркегарда, заимствованными им из Писания, знает, что нет ничего невозможного. И в конце концов падший человек, несмотря на Спинозовские запреты, только об обетованном ему οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν (не будет для вас ничего невозможного, ст. 38) и тоскует, только об этом и взывает к Творцу.

И тут берет начало религиозная философия. Религиозная философия не есть разыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия, не есть 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 немоющее 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)

*Και δοκεῖ ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι ὀρθῶς.
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» первоизданной 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 (*ὄλερ ἐν μάχῃ*) прорваться сквозь истины, создаваемые теми науками, которые «грезят о сущем, но которые наяву его видеть не могут» (*ὄνειρώττοισι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπερ δὲ ἀδύνατον αὐταὺς ἰδεῖν*). Короче, Аристотель благословил бы наше знание, Платон предал бы его проклятию. И, наоборот, наше время с распростертыми объятиями приняло бы Аристотеля и самым решительным образом отгородилось бы от Платона.

Но спросят: что значат, какая сила и власть дана благословениям и проклятиям людей, если даже эти люди были бы исполинами вроде Платона и Аристотеля? Станет ли истина истиннее от того, что ее благословил Аристотель, или превратится в ложь потому, что ее предал проклятию Платон? *Разве дано людям судить истины, решать судьбы истин?* Ведь наоборот: истины судят людей и решают их судьбы, а не люди распоряжаются истинами. Люди, великие

и малые, рождаются и умирают, появляются и исчезают, истины же пребывают. Когда никто еще не начинал «мыслить» и «искать», истины, которые впоследствии открылись людям, уже существовали. И когда люди исчезнут совсем с лица земли или потеряют способность мыслить, истины от этого не убудут. Аристотель из этого исходил в своих философских изысканиях. Он говорит, что Парменид был *принужден* (ἀναγκαζόμενοι) следовать за явлениями. В другой раз, когда речь у него идет о том же Пармениде и других великих греческих философах, он пишет: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι (Met. 984b 1), что значит *принуждаемые* самой истиной. Аристотель твердо знал: истине дана власть нудить, принуждать людей – всякого человека, безразлично, будет то великий Парменид или великий Александр, будет то неизвестный раб Парменида или ничтожный конюх Александра. Почему истине дана власть над Парменидом и Александром, а не Пармениду и Александру над истиной, такого вопроса Аристотель не ставит. Если бы же ему такой вопрос задать, он бы его не услышал и заявил бы, что это вопрос бессмысленный, явно нелепый, что такое можно сказать, но нельзя думать. И не то чтоб он был бесчувственным, ко всему равнодушным существом, которому все равно. Или даже чтоб он мог сказать про себя, как Гамлет: «Я голубь мужеством, во мне нет желчи, и мне обида не горька». Аристотелю горька обида. В другом месте той же «Метафизики» он говорит, что пред необходимостью больно склоняться: «все насильно (навязанное) называется необходимым (τό γάρ 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 ἀμετάλπειόν 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 отказываться от бесполезной борьбы: ἀνάγκη στήναι. Откуда пришло это ἀνάγκη στήναι, это, стало быть, «нужно остановиться»? Вопрос первостепенной важности, в нем, если хотите, альфа и омега философии. Необходимость не поддается убеждениям, она их даже не слышит. Обида вопиет к небу, если больше не к кому зывать. 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 тяжело обиду, как это чувствует псалмопевец, его мышление совершенно неожиданно претерпевает в самом своем существе какие-то непонятные и таинственные изменения. Он не может забыть Иерусалима, но *забывает* о власти необходимости, о непреоборимости этого неизвестно кем, когда и зачем так страшно вооруженного врага и, ничего вперед не загадывая и не рассчитывая, вступает с ним в страшный и последний бой. В этом, надо думать, смысл платиновских слов: ἁγὼν μέγιστος καὶ ἐσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται.⁵

То же значение имеет и платоновское: πάντα γὰρ τολμητέον τί εἰ ἐπιχειρήσαμεν ἀνασχευντέιν,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 этом легко убедитесь.

⁵ Великая и последняя борьба уготована человеческим душам.

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

тес. Все добродетели расположены у него в средней полосе бытия, и все, что переходит за пределы «середины», свидетельствует о порочности и пороках. Ἀνάγκη στήναι (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) непреборима. Сама истина, по сущности своей и природе, есть *принуждающая истина*, и в покорности принуждающей истине – источник всех человеческих добродетелей. Ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι (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 властвует над Парменидом. И отказать в повиновении принуждающей, нудящей истине невозможно. Того более: *нельзя даже не благословлять ее*, к чему бы она нас ни нудила. В том высшая мудрость – человеческая и божественная, – и задача философии в том, чтобы приучить людей радостно покоряться ничему не слышащей, ко всему безразличной Необходимости.

II

Остановимся и спросим: зачем понадобилось принуждающей истине человеческое благословение? Отчего так хлопочет Аристотель о том, чтобы добыть для своей 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* перед Необходимостью: в этом всегда состояла и сейчас состоит основная задача философии. Философу недостаточно признать силу и фактическую власть того или иного порядка вещей. Он знает и *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, первоизданной, никогда не возникавшей и потому не подлежащей уничтожению, т. е. наделить ее преимуществами и качествами, которые обыкновенно люди присваивают Верховному Существо. 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, несколько 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 $\delta\upsilon\epsilon\iota\rho\acute{\omega}\tau\tau\omicron\upsilon\sigma\iota \lambda\epsilon\rho\acute{\iota} \tau\omicron \delta\omicron\nu$ (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 $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\upsilon}\lambda\tau\nu\omicron\varsigma$ (недремлющая природа), говоря словами Плотина (Епп. II, 5, 3), есть естественное состояние человека? С другой стороны, «разве грезить во сне или наяву не значит принимать то, что похоже (на действительность), не за похожее (на действительность), а за ту действительность, на которую оно похоже?»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 а priori, в «умопостигаемую», т. е. совсем недоступную, ни с чем с нами не связанную и ни для чего нам не нужную область того, что он называл *Ding an sich*. Толчок, данный Канту Юмом, разбудил великого кенигсбергского философа от сна. Но Кант понял свою миссию и свое назначение в том смысле, что нужно во что бы то ни стало 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 а priori, к которым после Канта перешли все права старой $\text{'}\text{Α}\nu\acute{\alpha}\kappa\eta$ (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 $\delta\upsilon\epsilon\iota\rho\acute{\omega}\tau\tau\omicron\upsilon\sigma\iota$ (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 $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omega\tau\acute{\alpha}\tau\eta \tau\omicron\upsilon\nu \acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\nu$ (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 $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ и $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ (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. 476с.

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 а priori ввел наше мышление в его естественную колею?

Двух ответов быть не может. Аристотель есть не только основатель положительной науки – но и положительной философии. Средние века недаром видели в нем единственного вожака по жизненному лабиринту и не решались даже раскрывать без него (а может быть, и не для него написанные) книги Ветхого и Нового Завета. И новая философия двигалась и продолжает двигаться по проложенным им путям. О Канте нужно сказать то же: он справился с беспокойным духом сомнения, заставив его преклонить свою непокорную голову пред ангельским ликом всеобщности и необходимости.

Необходимость получила оправдание, хотя оно ей ни на что не нужно было. Святые от науки, как и рядовые ученые, славословят Необходимость, хотя она равнодушна и к хуле и к похвалам. Сомневаться в ее царственных правах могут либо дурные, либо безумные люди. Но стала ли она от человеческой защиты крепче и сильнее? Или, быть может, нужно иначе спросить: не в том ли ее сила, что люди взяли ее под свою защиту и окружили ее неприступной стеной, сложенной из выкованных веками заклинательных слов?

III

Сенеке, хотя он и не был оригинальным философом, иногда, как известно, хорошо удавалось схватывать и передавать чужие мысли. Все, о чем у нас шла речь в предыдущих главах, он формулировал в немногих, но ставших очень знаменитыми словах: *ipse omnium conditor et rector... semper paret, semel jussit* (сам основатель и зиждитель мира – всегда повинуетя и лишь раз повелел). Так думал не Сенека, так думали древние, так думаем все мы. Один раз только Бог повелел, потом и Он сам и все люди за ним уже не повелевают, а повинуются. Приказал он давно, бесконечно давно, так что и сам забыл о том, когда и при каких обстоятельствах произошло такое ни с чем не сообразное и потому противоестественное событие, и, пожалуй, даже за бесконечно долгое время пассивного, подчиненного существования совсем и приказывать разучился и может, как и мы, простые смертные, только повиноваться. Или иначе. Однажды проявленная им воля к действию исчерпала навсегда его творческую энергию, и теперь он обречен, наравне с созданным им миром и всем, что в мире находится, только осуществлять предписания, хотя и свои собственные, но уже навеки нерушимые. Или еще иначе: сам творец мира оказался во власти им же самим созданной *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 исключительной 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 повиновались, 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 necesse est, sequor»: Я не повинуюсь Богу, я приемлю Его, я следую за Ним от всей души, а не потому, что необходимо. Или еще, в знаменитом переводе слов стоика Клеанфа, которым еще Цицерон восторгался: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* – судьба согласных с нею водит, не согласных тащит и т. д., – можно было бы привести десятки страниц из Сенеки или Цицерона с такого рода размышлениями...

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 неременном 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 огладка. 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, оглядывавшемуся 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 огладку, что она есть огладка, 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 страшные 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 повинуются, 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, повинувшись, 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: вели-

кого 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 Ἀνάγκη (Необходимости) эта власть принуждать всех и всякого, – нельзя. Нельзя даже спросить, какова природа этой Ἀνάγκη и зачем понадобилось ей нудить живые существа. Она не только не ответит, но и не услышит обращаемых к ней вопросов. И еще меньше способна она поддаться увещаниям, убеждениям. Аристотель, сам Аристотель, который, как никто другой, умел оглядываться и всматриваться в то, что за ним и перед ним, Аристотель сказал нам, что Ἀνάγκη ἀμετάλπειόν τι εἶναι. В какую бы область философского мышления мы ни пришли – всюду мы наталкиваемся на эту слепую, глухую и немую Ἀνάγκη. И мы убеждены, что только там начинается философия, где открывается царство «строгой» необходимости. Наше мышление, в последнем своем определении, есть не что иное, как разыскание этой «строгой» необходимости. Того более – не даром еще Парменид утверждал τὸ αὐτὸ ἐστὶν εἶναι καὶ νοεῖν (одно и то же – мышление и бытие), наше мышление есть необходимо развивающееся сознание необходимости всего, что составляет содержание бытия. Откуда пошла необходимость: из бытия, чтобы попасть в мышление, или из мышления, чтобы попасть в бытие, мы не знаем. Мы такого вопроса и не ставим, инстинктивно, по-видимому, чувствуя, что гносеологию, заведующую всем νοεῖν (мышлением), и онтологию, заведующую всем εἶναι (бытием), такой вопрос не только не сблизит и не примирит, но отдалит и навсегда поссорит. Никто не хочет принимать на себя ответственность за то, к чему такая, хотя древняя и всеми признанная идея, как идея Ἀνάγκη, может привести. Мышление предпочло бы считать Ἀνάγκη за порождение бытия, бытие, по своей природе более беспокойное, того и гляди, откажется от Ἀνάγκη и объявит ее детищем чистого мышления. Бытие, должно быть, вопреки Пармениду, все-таки не есть то же, что мышление. Но, с другой стороны, бытие, по крайней мере, в пределах философских систем, не умело найти для себя помимо мышления достаточного и адекватного выражения. Хотя оно далеко не всегда покорствуется 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 всё бытие: *всё* – 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 345d.

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 τολμήτέον*, *нужно дерзать на все*. Нужно попытаться пойти против самой *Ἀνάγκη*, попытаться выволить из власти мертвой, ко всему безразличной силы живого и чувствующего Парменида. «Необходимости» – все равно, Пармениду – *не*

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.