

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Л. Шестов

Умозрение и апокалипсис

(Религиозная философия Вл. Соловьева).

Quam arain parabit sibi qui Rationis majestatem laedit?

Spinoza, Tractatus theologo-politicus XV. [1 - какой алтарь уготовит себе тот, кто оскорбляет величие разума? – Спиноза, “Богословско-политический трактат”, XV.]

Авраам повиновался призыванию идти в страну,
которую имел получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет.

К Евреям, XI, 8.

I

Владимир Соловьев – один из самых обаятельных и самых даровитых русских людей последней четверти прошлого века. И вместе с тем – один из самых оригинальных. Правда, в первые годы своей литературной деятельности он находился под влиянием славянофильских учений. Но какая независимость и какое мужество нужны были русскому писателю в конце 70-х годов, когда еще не отзвучали страстные проповеди Писарева, Добролюбова и Чернышевского, и когда властителем дум почти всех мыслящих людей в России был Михайловский, чтоб не то что учиться, а хотя бы серьезно прислушаться к голосам Киреевских и Хомякова. Да и за славянофилами Соловьев шел не так, как обычно следуют ученики за учителями. Он их принимал, поскольку находил в них ту высшую правду, в поисках которой он видел смысл и назначение своей жизни. Но он так же решительно отворачивался от них, когда того требовала совесть. Его называли перебежчиком, изменником. На него сердились и враги, и друзья. Естественно, что при жизни он не был оценен по заслугам. Значение Соловьева начинает сказываться только после его смерти. Только в начале девятисотых годов его начинают читать и изучать. Образуется соловьевская школа, хотя надо заметить, что даже те из его учеников и почитателей, которые были ему наиболее многим обязаны, редко вспоминают о нем и хотя повторяют его идеи, но его предпочитают не называть. Почему произошло такое – об этом здесь говорить не место. Нам нужно обратиться к тому, что составляло жизненную задачу Соловьева.

Хотя уже славянофилы интересовались религиозными вопросами и стремились создать религиозное мирозерцание, но все же первым русским религиозным философом может и должен считаться Вл. Соловьев. Он не от философии пришел к религии, а от религии к философии. Не может быть сомнения, что вся мысль, все духовное существо Соловьева уже с ранней молодости рвалось к Богу. Период “атеизма”, которого, как известно, и ему не удалось избежать, продолжался у него самое короткое время. Но, даже будучи атеистом, он никогда не удовлетворялся тем ограниченным позитивизмом, который его сверстники, молодые люди семидесятых годов, так легко усваивали из распространенных тогда “толстых журналов”. Уже на гимназической скамье он зачитывался Спинозой и Шопенгауером. Затем он перешел к немецким идеалистам, стал изучать древних. Первые его работы, “Кризис западноевропейской философии” и “Критика отвлеченных начал”, свидетельствуют о том, что Соловьев, хотя ему тогда было немного более 20 лет, был своим человеком во всех областях философского знания.

И в первой же книге он сознательно ставит себе задачу, которая стала задачей всей его жизни: создать религиозную философию. Не с Соловьева начались попытки создать религиозную философию. Если угодно, в известном смысле, всякая философия хочет быть философией религиозной. Великие философы древности – Платон и Плотин, даже Аристотель – и наиболее значительные представители стоицизма, когда говорили об источниках, о началах, о корнях вещей – всегда стремились не только объяснить мир или вселенную, но и “осмыслить”, как принято говорить, т. е. показать, что мир в той или иной степени управляется, организуется и создается не случайным произволом слепых сил, а высшим принципом, пред которым обыкновенное человеческое сознание, чувствующее свою ограниченность, радостно и благоговейно склоняется. Даже материалистические учения древности в скрытом виде заключали в себе такое “идеалистическое” предположение. De rerum natura[2 – “О природе вещей” (лат.)] Лукреция, излагающая системы Демокрита и Эпикура, одушевлена высоким религиозным пафосом. Лукреций не только описывает и объясняет: он воспевает и славословит. Его поэма – страстный, вдохновенный гимн. Некоторые из наших современников, не хотящие или не умеющие отказаться от материалистического мировоззрения, искренно завидуют древности и ждут от новой поэзии повторения подвига Лукреция. Они убеждены, что близок уже момент, когда религия окончательно и навсегда сольется с философией, ибо источник последней и высшей истины всегда был и будет единым.

Да можем ли мы думать иначе? В средние века, как известно, существовала теория о двоякой истине, истине откровения и истине философской. Но сейчас, после Декарта и Спинозы, после Лейбница, Канта, Гегеля – кто посмеет восстанавливать средневековые теории? Скорей обратно: мы склонны думать, что даже и средневековые монахи-философы изобрели эту теорию лишь затем, чтоб освободить “свободную мысль” от церковного гнета, что двоякая истина и им казалась такой же вопиющей нелепостью, как и нам.

Но раз так, то чем же, спрашивается, должна быть религиозная философия? И для какой надобности создавать религиозную философию, когда у нас есть просто философия. Еще имело бы смысл говорить о философии, т. е. звать религию на суд философии, на тот суд, пред которым, по убеждению философа, обязано являться все, что существует в мире, чтоб получить оправдание и даже разрешение на существование. Разум требует к ответу право, красоту, добро: религия, если она хочет сохранить себя, обязана оправдываться пред философией, доказать, что она на законном основании вошла в жизнь.

И в самом деле, не естественно ли спросить: откуда религия или религии берут свои истины? А раз спрашивают, стало быть, должен быть кто-нибудь (или что-нибудь), кто на вопросы отвечает. И еще второе “стало быть”: ответ неизвестного судьи может быть двояким. Может быть, он оправдывает религию, как он до сих пор оправдывал красоту, добро, истину. А может быть, и осудит. Это ведь ничего, что еще Цицерон возглашал, что до сих пор не приходилось встречать даже среди дикарей такого народа, у которого не было бы религии. Это – только факт: а фактом не оправдываются. До сих пор тоже не было народа, который бы не вел войн: разве это что-нибудь говорит в пользу войны? Если бы религия не могла ничего другого придумать в свою защиту, ее дело было бы безнадежно проиграно. И дальше: если она станет ссылаться на свое общественное значение, рассказывать, что она облагораживает людей, украшает жизнь и т. д. – и это ей мало поможет. Не говоря о том, что не все с этим согласятся – вспомните хоть того же Лукреция с его *tantum religio potuit suadere malorum*[3 – Столько религия смогла внушить зла (лат.).] – на это могут ответить, что есть много разных способов облагораживать людей и украшать жизнь и что, значит, на лучший конец, ей разрешено будет сохранить – и то временно – подчиненное и зависимое положение.

Словом, раз религии нужно оправдываться, раз над ней оказывается судья – дело ее плохо. С ней может и должно случиться то же, что случилось с метафизикой. Пока метафизике не пришло на ум разыскивать свои законные права на существование – она, плохо ли, хорошо ли – но жила. Но, как только Кант уговорил ее добровольно явиться на суд разума, она сразу оказалась лишенной всех прав состояния. Математика, решил суд, имеет права, математическое естествознание тоже имеет все права, даже эмпирическим наукам было дозволено продолжать свое существование, метафизика же была осуждена раз навсегда и – бесповоротно.

II

Нам еще придется говорить о Канте и о тех приемах, которыми он пользовался, чтоб выпроводить метафизику за пределы философии. Судьба метафизики, ведь гораздо теснее, чем это обычно думают, связана с судьбой религии. Сейчас пока вернемся к Соловьеву. Многим покажется странным, многие даже вознегодуют, но я должен сразу сказать, что, задавшись целью создать религиозную философию, Соловьев, не давая себе в том отчета, заманил религию в ту же западню, в которую Кант когда-то заманил метафизику и, таким образом, против своей воли, стал на сторону того, кого он считал злейшим и непримиримейшим врагом человечества – кого многие люди до него и он сам называли Антихристом. Это кажется невероятным, но это так, и нужно громко сказать это и над этим задуматься.

По всем видимостям, к концу своей жизни Соловьев и сам, если не осознал, то в глубине души почувствовал это. Последняя работа его – “Три разговора” достаточно об этом свидетельствует – для того, кто хочет принимать свидетельства. Внешне “Три разговора” направлены против Толстого, который представлен в образе одного из собеседников – князя, как приспешник Антихриста: во время чтения “Повести об Антихристе” князь не выдерживает и скрывается. И действительно, в своем последнем произведении, как и в более ранних, Соловьев полемизирует с “учением” Толстого. Но то, против чего возражает Соловьев и с чем он борется в “Трех разговорах”, в такой же мере есть учение Толстого, как и учение самого Соловьева. Ни Соловьев, ни те, кто за Соловьевым следовал (а за ним следовали все без исключения русские религиозные мыслители), не хотели об этом говорить или не догадывались. Знали, что Соловьев Толстого не любил и всегда с ним спорил и из этого заключали, что они учили разному. Так же, как из того, что Соловьев прославлял Достоевского, заключали о том, что Соловьев и Достоевский были единомышленниками. Оба заключения равно ошибочны. Прочтите три речи Соловьева о Достоевском – в них нет ни слова о том, над чем бился всю свою жизнь Достоевский. Соловьева в Достоевском занимают только те мысли, которые он сам ему внушил и которые Достоевский более или менее удачно, но всегда по-ученически развивал, главным образом, в “Дневнике писателя”; собственные же видения Достоевского так же пугали и отталкивали Соловьева, как и всех других читателей. Факт исключительного значения: Соловьев, который при жизни Достоевского был так близок к нему, после его смерти о нем почти не вспоминает. Произнес, словно по обязанности, три торжественных речи о Достоевском – одну на похоронах, две другие в ближайшие годовщины его смерти – и затем совсем о нем забыл – словно во второй раз похоронил...

А как часто он говорил о других, менее значительных представителях русской литературы – о Фете, Полонском, Майкове, Алексее Толстом – и говорил с любовью, нежностью и с тонким пониманием знатока. О них у него было что сказать, с ними он охотно общался, а Достоевский ему был не нужен, Достоевский – мешал ему, стоял на дороге. И вообще, все, что было наиболее замечательного и своеобразного в русской литературе, отталкивало, точно задевало Соловьева. Он и Гоголя обошел – словно бы его никогда и не было в России. Не обошел он только Пушкина и Лермонтова. Ему, по-видимому, казалось, что обойти тут недостаточно, что нужно сделать что-то большее, чем обойти... О Пушкине он писал несколько раз, да и Лермонтову посвятил очень большую статью. Но вот теперь, когда нужно вкратце рассказать, что он писал о них, я не знаю, как это сделать. Если рассказать правду, выйдет, что я оскорблю память покойного, которого, хотя его взглядов я не разделял, я всегда глубоко чтил и любил. Но нужно говорить – ничего не поделаешь. Ибо по статьям Соловьева о Пушкине и Лермонтове полнее всего раскрывается, какие задачи принуждена ставить себе “религиозная философия” и кто тот судья, приговорами которого определяются человеческие судьбы.

В этих статьях Соловьев старается говорить не от своего имени, от имени живого и чувствующего человека: философу это ведь строжайшим образом возбраняется. Он хочет только быть передаточной инстанцией, рупором, через который всегда себе равная и неизменная истина доходит до людей и мира. Так учили философствовать древние, так учил Спиноза в новое время, а вслед за Спинозой великие представители немецкого идеализма. Есть вечная Истина, которой дано судить и живых и мертвых и над которой нет и быть не может никакого суда. Как же эта истина судила Пушкина и Лермонтова?

Пушкин, как известно, погиб молодым от пули Дантеса, Лермонтов погиб такую

же смертью. Соловьев ставит вопрос: почему безвременно погиб великий поэт? В том, что такой вопрос уместен, Соловьев не сомневается. Не сомневается он тоже, что вопрос этот должен быть обращен к истине, и что ответ истины, каков бы он ни был, мы обязаны принять заранее с той готовностью, с какой неодушевленные предметы покоряются оказываемым на них внешним воздействиям. И, когда истина ему возвещает: Пушкин погиб потому, что его нравственные качества не соответствовали посланному ему Богом поэтическому дарованию, ему и на ум не приходит возражать, протестовать, возмущаться. Ему представляется, что это как раз то, что нужно ему, что нужно всем людям. Вся статья имеет своей задачей убедить в этом читателя. Кончается она так: “вот вся судьба Пушкина. Эту судьбу мы по совести должны признать, во-первых, доброю, потому что она вела человека к наилучшей цели – к духовному возрождению, к высшему и единственно достойному благу; а во-вторых, мы должны ее признать разумною, потому что этой наилучшей цели она достигла простейшим и легчайшим в данном положении, т. е. наилучшим способом... А если так, то я думаю, что темное слово “судьба” нам лучше заменить ясным и определенным выражением – “Провидение Божие”.

Человеку удалось на место темного слова “судьба” поставить светлое слово “Провидение Божие”. Это ли не торжество религиозной философии? И не стоит ли ради такого огромного достижения отдать и Пушкина, и Лермонтова, и Гоголя, и все, что нам принесла великая русская литература?

Оставим пока этот вопрос в стороне. Пока для нас с несомненностью выяснилось лишь одно. Судьба не выносит Пушкиных и Лермонтовых, но заботливо оберегает их убийц, Дантеса и Мартынова (оба они дожили до глубокой старости), и такую судьбу Соловьев называет и доброй, и разумной. Ему мало того, что он называет такую судьбу доброй и разумной. Это было бы только философией. Нужно ее еще повысить в сане – нужно ее назвать Провидением Божиим – и тогда просто философия станет философией религиозной. Кто облек Соловьева властью переименовывать судьбу, которую он считает доброй и разумной, в Божье Провидение! Об этом он ничего не говорит – да и зачем? Своими смертными глазами сподобились увидеть Провидение Божие – чего можно еще желать? Было бы, однако, неправильно думать, что Соловьев своим умом научился проникать в тайны Провидения и видеть невидимое. В философии уже до него умели это делать. Его “Судьба Пушкина” составлена по образцу одной из глав гегелевской истории философии, которая носит и соответствующее заглавие: “Судьба Сократа”. Но Гегель куда тоньше и с гораздо большим мастерством выполнил свою задачу. Он не обвиняет Сократа, он даже говорит о трагедии Сократа, хотя если бы хотел, то мог бы легко подыскать достаточно материала для обвинения. Сказать, к примеру, что Сократ был слишком заносчивым и самоуверенным человеком, вел себя вызывающе на суде или что-нибудь в таком роде. Оно ведь так и было на самом деле. Но Гегель догадался, что так говорить не следует и что по существу даже не так важно, виноват ли или не виноват Сократ, так как философии до Сократа, собственно, и дела нет. Философия истории, разыскивающая разум и смысл истории, должна лишь выявить идеальную механику процесса развития. Сократ жил как раз в тот момент, когда наступила пора одному общественному порядку перейти в другой. И прежний порядок имел свой смысл, и новый порядок имел свой смысл, и то, что один порядок должен был сменить другой, тоже имело свой смысл. Старое держалось, новое наступало. Естественно, что при столкновении двух порядков не могло обойтись без жертв: лес рубят, щепки летят. Одной из таких жертв был Сократ, олицетворявший собой новый порядок. Он не мог не погибнуть, но большой беды тут нет, ибо смысл бытия не в отдельных лицах и их удачах или неудачах, а в общем процессе развития. Для общего же процесса развития смерть Сократа не могла явиться помехой. А ведь в этом все дело, чтоб процесс развития шел беспрепятственно.

Мы видим, что Гегель успешнее, чем Соловьев, справился со своим заданием. И он постиг тайну судьбы, которую, если бы захотел, вправе был бы назвать “доброю” и “разумною” и даже собственной властью переименовать в Провидение Божие (все это он сделал, – только в других сочинениях). Он избавился от Сократа, не предавая его, сохранив за ним права на почет и уважение. От смерти он его не мог спасти, не мог тоже убедить доброю и разумною судьбу сделать однажды бывшее небывшим. За невозможным философией, как известно, не гонится и гнаться не обязана – за то он, по крайней мере, выторговал у судьбы право хвалить Сократа. Казалось бы, и Соловьеву, если уже он решился подражать Гегелю, не грех было бы похлопотать о Пушкине у доброй и разумной судьбы. Как и Гегель, он тоже, очевидно, был убежден, что вырвать Пушкина из рук смерти нет никакой возможности, что сама судьба, даже Бог, если бы и захотели, не в силах отменить свершившегося, так что раз Пушкина

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
подстрелили, его дело кончено. Но, спрашивается, что помешало ему, по примеру Гегеля, воздать хотя бы посмертные почести великому русскому поэту? И тоже доказывать, что раз Пушкина убили, то значит это так и нужно было (по-немецки: *was wirklich ist, ist vernunftig*[4 – что действительно, то и разумно (нем.)] – основное положение философии, не только гегелевской, но всякой, которая ищет только возможного), что, стало быть, судьба его была и разумной и доброй, что само Провидение, сам Бог так распорядился, чтобы Пушкина убили – но не за то, что Пушкин был плохим, а потому, что это необходимо было для торжества высшего порядка и т. д.

Конечно, Соловьев мог это сделать, но, очевидно, не захотел. Ему мало было найти простое “почему”, он хотел осудить и наказать Пушкина. И в самом деле, вслушайтесь в смысл его рассуждений: Пушкин был великим поэтом, но был вспыльчивым, несдержанным, слишком страстным, т. е., по мнению Соловьева, недостаточно нравственным человеком. А раз так – то, стало быть, он повинен смерти. Если бы было наоборот, если бы он был посредственным поэтом, но очень нравственным человеком, то за него можно было бы вступить, а теперь – нельзя. Так думает Соловьев, такие мысли он приписывает и судьбе, доброй и разумной, даже Провидению. Соловьев волен, конечно, думать, что ему угодно. Но почему, по какому праву он свои убеждения приписывает и Высшему Существо? Откуда он знает, что на последнем суде поэтический гений ценится меньше, чем средние и даже высокие добродетели? Конечно, знать этого Соловьев не мог. Если бы он хотел быть правдивым, он должен был бы сказать иначе: я лично так ценю добродетели, что никакие гении мне их не заменят, и потому судьба Пушкина меня не печалит, а скорей радуется: другим гениям неповадно будет. Но такими скромными утверждениями философы не довольствуются. И Соловьеву этого мало: он требовал высшей санкции, – разума, добра, самого Бога. И, чтоб добиться желаемого, свой собственный разум, свое понятие о добре, нисколько не колеблясь, ставит на место Бога. И это называет религиозной философией.

III

Это загадочно, непонятно – но это так: Соловьев, как и Толстой, не любил Пушкина и враждовал с ним. Только Толстой враждовал открыто, а Соловьев – втайне. По-видимому, и Соловьева и Толстого больше всего раздражали в Пушкине его поистине царственное, так редко встречающееся у людей доверие к жизни и любовь к мирозданию. В Библии рассказывается, что, создавши человека. Бог благословил его. Когда читаешь Пушкина, иной раз кажется, что вновь до нас доходят слова всеми забытого благословения или, говоря его собственными словами, что “как некий херувим он несколько занес нам песен райских”. Пушкин редко оглядывается назад, проверяет, допрашивает. Он вольно и смело движется, не загадывая о будущем. И не потому, что мало думает: никто из русских писателей не умел так глубоко и напряженно думать, как он, и Соловьев был, конечно, очень далек от истины, когда доказывал, что у Пушкина надо искать красоты, а за “мыслями” идти в иные места.

Только пушкинская мысль шла совсем иными путями, чем та мысль, которую ценил Соловьев. Еще в молодые годы, когда он, подражая Шекспиру, писал своего “Бориса Годунова”, он уже подходил к труднейшим загадкам жизни. А потом – чтоб назвать первое, что в голову пришло – его “Моцарт и Сальери”, “Медный всадник”, “Пиковая дама”, отрывок из Фауста и – наконец его “Каменный Гость”. Легенда о Дон Жуане самая трудная тема, которая когда-либо была задана поэтам – и я, не колеблясь, скажу, что во всей мировой литературе никто с ней так не справился, как Пушкин. И еще скажу: все вероятнее за то, что пушкинский Дон Жуан был больше всего другого ненавистен Соловьеву. Если бы ему самому пришлось взяться за эту тему, он бы, пожалуй, написал о Дон Жуане то же, что о Пушкине или Лермонтове, т. е. что Дон Жуан погиб по приговору доброй и разумной судьбы или по воле Божьего Провидения, так как его нравственный уровень не соответствовал отпущенным ему природой дарованиям. Или, как Алексей Толстой, “облагородил” бы легенду, изобразил бы Дон Жуана *ad usum delphini*[5 – в смягченных выражениях (лат.)]. Нужно думать, что он бы и о Моцарте так же рассудил: Моцарт был “гулякой праздным”, а прилично ли гению быть праздным, да еще гулякой? Все вероятнее, что Соловьев так думал и о Моцарте, и о Дон Жуане. Тот, кто требует на суд своего добра судьбу и даже Бога, – разве тот может иначе “мыслить”?

Бесспорно, была какая-то разница по существу между “мышлением” Пушкина и

“мышлением” Соловьева, так что, пожалуй, приходится согласиться, что Пушкин не был “мыслителем” в том значении, которое придавал этому слову Соловьев. И, затем, так как вся русская литература, начиная с его современников, Лермонтова и Гоголя, и кончая нашими современниками, Достоевским, Толстым и Чеховым, шла по следам Пушкина, то пришлось и от нее отречься. Подражая Платону, Соловьев изгнал из своего государства поэта, осудил все, что завещала России ее литература. “Красоту” он у нее еще находил – но за “мыслью” он пошел в иные места. Куда он пошел? И что он нашел? Мы видели уже, что соловьевская “Судьба Пушкина” написана по образцу гегелевской “Судьбы Сократа”. Еще большее влияние на Соловьева, как и на славянофилов, имел Шеллинг. Первая его большая работа, его магистерская диссертация (“Кризис западноевропейской философской мысли”) является в значительной степени повторением того, чему учил Шеллинг. Даже заглавие книги почти заимствовано: Шеллинг постоянно говорил о *Krisis der Vernunftwissenschaft* [6 – Кризис рациональной науки (нем.)], Соловьев о кризисе западноевропейской философии. В основу книги легло убеждение, что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего. Правда, Соловьев связывает это свое убеждение не с тем, что он узнал от Шеллинга, а с тем, чему он научился от Киреевского – в ту пору Соловьев хотел думать, что русская философская мысль совершенно эмансипируется от европейской и пойдет своими, никем еще не исхоженными путями. Но мечтам Соловьева не суждено было сбыться. Или лучше сказать – они действительно осуществились: русская философская мысль с почти небывалой до того смелостью поставила и по-своему разрешила целый ряд вопросов, о которых в Европе мало кто думал или хотел думать. Но Соловьев не догадался даже, что это была философия, что это была мысль. Несмотря на все свои разговоры о “кризисах”, он был твердо уверен, что мыслить нужно так, как мыслили признанные европейские авторитеты. Мы помним, что он говорил о Пушкине. Ему казалось, что если хочешь “мыслить”, если ты ищешь последней истины, то нужно делать что-то совсем другое, чем делал Пушкин. То есть нужно не так и не там спрашивать, где спрашивал Пушкин, и, стало быть, совсем и не такие ответы получать.

А меж тем русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой (пока его не требовал к священной жертве Аполлон, Толстой “мыслил” так же, как Соловьев) и даже Чехов (Чехова Соловьев ни разу даже по имени не называет). Но Соловьев на них совсем и не глядел. Больше того, он все, что мог, сделал, чтоб погасить живую и оригинальную русскую мысль. Если у нас до сих пор даже самые горячие поклонники Достоевского находят у него и ценят только старые славянофильские общие места – то, без сомнения, начало этому положил Соловьев. Его пример заразил и соблазнил всех, кто пришел после него. Дружными усилиями русские “мыслители” оттеснили Достоевского от русского читателя.

В чем же тут дело? Отчего Соловьев, так жадно искавший истины, отвернулся от своего, от родного?

Отчего доверился он Спинозе и Канту, Гегелю и Шеллингу, он, который еще в молодости так гордо возвестил, что “западная философия перешла безвозвратно в мир прошлого”? Очевидно, одной “Критики отвлеченных начал” недостаточно, чтоб вырваться из власти вкоренившихся в нас “вечных” истин. Кант написал “Критику чистого разума”, которая должна была свидетельствовать о том, что он проснулся от догматической дремоты. Но, хотя критика была написана, дремота осталась дремотой, а догматы – догматами. Шеллинг, в борьбе с Гегелем, пытался создать свою положительную философию, которую, в противоположность и дополнение отрицательной (рациональной) философии, он назвал обещающим именем – философии Откровения. Но разве это была философия Откровения? И разве Шеллинг преодолел Гегеля? Он бранил его грубо, неприлично. Он с большой пронизательностью подмечал все слабые места гегелевской аргументации. Но в глубине, в тайниках своей души он тяжело и мучительно Гегелю завидовал. И не его огромному успеху и славе, как думают многие, даже из его почитателей (например, Эд. Гартман). Успех и славу он бы ему простил. Весь ужас был в том, что, несмотря на брань и резкую критику, внутренне Шеллинг был убежден, что никакой другой философии, кроме такой, какую создал Гегель, нет и быть не может. Плутарх передает, что хотя Брут и убил Цезаря, но, как при жизни, так и после смерти Цезаря, дух Цезаря подавлял и уничтожал Брута. Так было и с Шеллингом. Он обвинял Гегеля, что тот обокрал его, называл его фокусником и шарлатаном, который ловко, так, чтоб другим не видно было, подбрасывает в пустую шляпу заранее

припрятанные у него вещи и т. д. Но он это только так говорил: на самом деле он мечтал лишь об одном – подобно Гегелю создать философию, которая была бы *Selbstbewegung* (самодвижением) – все равно, понятия ли, духа ли или чего угодно, только бы она была *Selbstbewegung* – т. е. движением, ничем, кроме законов своей природы, не определяемым. Гегель – если даже критика Шеллинга и была правильной, если ему и вправду не удалось из “самодвижения” понятия вывести мир и вселенную, если он, действительно, как ловкий фокусник показывал то, чего не было – Гегель все же философствовал *bona fide*. Он добросовестно исполнял свою роль не только для публики, но и для самого себя и если обманывал так искусно всех, то лишь потому, что ему удалось обмануть самого себя. Конечно, из бытия, которое равняется небытию, никак не выведешь становления, и еще меньше можно из становления вывести какой-нибудь определенный конкретный предмет. Нельзя тоже вывести диалектическим путем догмат о воплощении Христа. Но Гегель выводил и выводил так, что и сам получал полное удовлетворение, и слушатели чувствовали, что в Гегеле философия получает свое последнее и окончательное завершение. Совесть его была спокойна, он бодро шел по своему пути и говорил как власть имеющий.

Шеллинг же в свою философию откровения никогда не верил и не любил ее, для него эта философия была чем-то вроде *mariage par dépit* [7 – Брак назло (фр.)]. Потому он говорил хотя и широковещательно, но сбивчиво и заикаясь, с опаской и все время прибегал к той диалектике, которую он высмеивал у Гегеля, но которая до конца жизни была единственным предметом его желаний. Он пытался, совсем как Гегель, “вывести” догмат о Троице из понятия – из того, что в Боге есть что-то другое, чем Бог, Его природа (Соловьев, в книге “Россия и вселенская церковь” воспроизводит аргументацию Шеллинга и по пути, заодно, выводит также и *filioque* [8 – “и сына” (лат.) – догмат римско-католической церкви.]). Но Гегель “выводил” легко и свободно, а Шеллинг только притворялся, что выводит. Этим и объясняется мрачное настроение Шеллинга “второго периода”. У него было все, что нужно человеку для “счастья”. И семья, и средства к жизни, и здоровье, и занятие – и даже большой успех. Но ничто его не радовало. Дух Гегеля, даже усопшего, давил и уничтожал его. Он говорил в своих лекциях об Откровении, но душа его жаждала диалектически обоснованной философии, того, что было у Гегеля при жизни и что Гегель унес с собой в иной мир после смерти.

IV

Славянофилы пересадили Шеллинга на русскую почву, пересадили его целиком, каким он был – с тем чувством благоговейной преданности, с каким в России всегда относились к заграничным произрастаниям. Критиковали Канта, критиковали много Гегеля, но Шеллинга любили и чтили. “Философия Откровения” так пленила неопытную русскую мысль, что русским ученикам Шеллинга скоро стало казаться, что Шеллинг только по странному недоразумению числится в немцах и выходцем с запада, что он был всегда своим, русским человеком и вырос на родном востоке. И в настоящее время те из русских писателей, которые в большей или меньшей степени связаны со славянофильством, повторяют мысли Шеллинга, даже не называя его, а либо от собственного имени, либо от имени Киреевского. Им это кажется более естественным и даже более близким к правде. Так поступал и Соловьев. Шеллинг так вошел в него, что он как бы потерял способность отличать себя от него. Вошла в Соловьева полностью и та двойственность, которая, как я говорил в предыдущей главе, тяготела над философским мышлением Шеллинга. И Соловьев выставил на своем знамени философию откровения, но создавал, подобно Гегелю, диалектическую философию. Разница лишь в том, что Шеллинг эту двойственность сознавал, хотел и не мог от нее избавиться, и она всегда отравляла ему существование. Соловьев же ничего не подозревал. Ему казалось, что так все и быть должно и что если Шеллинг сердился на Гегеля, то это лишь досадное недоразумение, над которым не стоит задумываться. Идея “философии Откровения” так увлекала Соловьева, как если бы она сама была Откровением, и незаметно для него самого, в самом деле заменила ему Откровение, как для Гегеля разумное заменило действительное.

философия от этого выиграла: явилась завидная возможность все понимать и все объяснить. И так как его всегда и во всем поддерживал невидимый образ Шеллинга, преодолевшего, если не для себя, то для других, внутренние трудности неосуществимого задания, то Соловьев без особенного напряжения и без сомнений и борьбы “строил” свою “религиозную философию”. Только под

самый конец жизни, оглядываясь на то, что он сделал, он стал испытывать на первый взгляд ничем не оправдываемую тревогу. Он бросился к “Апокалипсису” – и стал писать свои “Три разговора” с венчающей их “Повестью об Антихристе”. И хотя нельзя быть вполне уверенным в том, что она направлена против него самого (по внешнему изложению она направлена против Л. Толстого), но все же можно сказать, что между “Тремя разговорами” и тем, что Соловьев писал раньше, лежит ничем не заполнимая пропасть. Проживи Соловьев еще несколько лет, он, пожалуй, и сам бы это осознал, и даже, может, нашел в себе достаточно мужества открыто в этом признаться. А может быть, затаил бы в себе и, как Шеллинг, унес бы свою тайну в иной мир.

“Три разговора” – произведение преимущественно полемическое. Оно направлено против людей “с точки зрения которых то, что они проповедуют, само по себе понятно, желательно и спасительно для всякого... Их истина держится сама на себе, и, если известное историческое лицо с нею согласно, тем лучше для него, но это еще не может дать ему значения высшего авторитета для них, особенно, когда то же самое лицо говорило и делало много такого, что для них есть и соблазн и безумие”(1). Кто же это те люди, для которых то, что они проповедуют, само по себе понятно, спасительно и желательно? И разве может быть иначе? Разве то, что человек проповедует, должно само по себе быть и непонятным, и нежелательным, и гибельным? И это “само по себе” – какой смысл имеют эти слова? Наконец – последний вопрос: против кого направлены обвинения Соловьева? По смыслу “Трех разговоров”, как я сейчас сказал, обвинения направлены против Толстого. Но сам Соловьев, разве он не делал того же? Разве “Оправдание добра”, “Очерки теоретической философии”, его статьи о Пушкине, Лермонтове, Спинозе – чтоб называть только его произведения последних лет – не имели своей задачей построить религиозную философию, т. е. показать, что то, о чем рассказывается в книгах Св. Писания, может и должно быть оправдано перед разумом – иначе говоря, что оно и само по себе желательно, спасительно и понятно? Прочтите эти строки: “заложная в самой природе разума и слова способность постигать всеединую и всеединую истину многообразно действовала в различных, отдельных друг от друга народах, постепенно образуя над почвою животной жизни царство человеческое. Окончательная сущность этого человеческого царства состоит в идеальном требовании совершенного нравственного порядка, т. е. в требовании Царства Божия. Двумя путями – пророческим вдохновением у евреев и философской мыслью у греков – человеческий дух подошел к идее Царства Божия и идеалу Богочеловека”. Кто это написал? Вы скажете, конечно, что Толстой, ибо тут есть все, что вдохновляло Толстого, когда он, окончив свои жертвоприношения Аполлону, начинал думать как все. Прежде всего – то, что понятно, желательно и спасительно само по себе. Потом, отождествление нравственного порядка с Царством Божиим. И, наконец, уверенность, что пророческое вдохновение и философская мысль приводят к одному и тому же.

Но это написал не Толстой, а Соловьев(2), который дает тут же (в примечании) и краткое историко-философское обоснование своему утверждению. “Эти два пути, пишет он, библейский и философский, совпали в уме alexandрийского еврея филона, который с этой точки зрения есть последний и самый значительный мыслитель древнего мира”.

Александрийского еврея филона, правда, ни с какой точки зрения нельзя назвать ни последним, ни еще менее самым значительным мыслителем древнего мира. Последним великим мыслителем древности был Плотин, живший почти на 300 лет позже филона, – а филона вообще не был никаким мыслителем, а был просто благочестивым и очень ученым иудеем, на которого судьба возложила не слишком, может быть, завидную, но огромную историческую миссию, которую он выполнил со всей добросовестностью. Он был первым, провозгласившим ту идею, которая теперь вдохновляет Соловьева и Толстого и которая с того момента, когда Библия стала достоянием народов греко-римской культуры, направляла и формировала мышление почти всех образованных людей: греческий разум или логос привел эллинов к тому же, что открывалось и еврейским пророкам. Филон даже утверждал, что эллинские философы черпали свою мудрость из Библии – в такой форме его мысль становилась приемлемой и для самых строгих единоверцев его. Но, на самом деле, смысл того, чему учил Филон, был совсем иной. Он вырос среди alexandрийских греков и воспитался на эллинских традициях. В истинах, добытых греческой философией, основанной на разуме, он несколько не сомневался – он только боялся, что религия его отцов, религия Откровения может оказаться недостаточно совершенной и возвышенной в глазах образованных людей. Поэтому он и придумал особый способ так называемого аллегорического толкования Св. Писания, при помощи которого все, что в Библии не соответствовало греческой мудрости, понималось так,

что уже не оскорбляло греческого разума и вполне соответствовало его высоким требованиям. Говоря проще, Филон позвал Св. Писание на суд эллинской истины – и от всего, что этот суд в Св. Писании отверг, как бессмысленное или безнравственное, отрекся. Это значило у Филона, это значит и у Соловьева, что “двумя путями – пророческим вдохновением у евреев и философской мыслью у греков – человеческий дух подошел к идее “Царства Божия”. Правда, Соловьев прибавляет, что “для осуществления идеального требования совершенного нравственного порядка”, потребовалось еще кое-что. “Высшая задача человека, как такового (чистого человека) и чисто человеческой сферы бытия состоит в том, чтобы собирать вселенную в идее, задача богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы собирать вселенную в действительности”. И как будто еще сильнее: “Царство Божие своим явлением не упраздняет низших типов бытия, а ставит их все на должное место, но уже не как особенные сферы бытия, а как неразрывно соединенные безусловную внутреннюю солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы собранной вселенной; вот почему Царство Божие есть тоже – всеобщее воскресение и восстановление всего (???????????????? ??????)”. Читатель, который торопится, который воспринимает слова и не замечает деловитой распорядительности тона, которым они произносятся, скажет, что для Соловьева, как и для Филона, два пути – путь пророческого вдохновения и путь философского изыскания – совпали. Но, если бы Достоевскому попались на глаза эти строки, он, верно, сказал бы другое – или предложил бы автору прочесть те страницы из своего “Великого инквизитора”, где рассказывается о том, как люди приносят ему свои хлебы, а он, который ни хлебов и ничего вообще сам изготовить не может, ограничивается тем, что дает свое благословение тому, что сделано другими. И точно – “всеединая и всеединящая истина”, “совершенный нравственный порядок”, “неразрывно соединенные безусловную внутреннюю солидарностью и взаимодействием духовно-физические органы собранной вселенной” – все это идеи, добытые обыкновенным человеческим умом. В Св. Писании таких слов даже и в помине нет: язык пророков, псалмопевцев и апостолов совсем иной и мысли у них совсем иные. Что делать тут пророческому вдохновению и для какой надобности вспомнил о нем Соловьев? Очевидно, от пророков требуется только одно: они должны признать и освятить то, что без них и вместо них делали другие. То есть, говоря словами Соловьева, его “истина держится сама по себе” и “сама по себе понятна, желательна и спасительна”. Правда, он не применяет философского метода аллегорического толкования или, вернее, применяет его редко, но это нисколько не мешает ему искать и находить в Библии то, чему он научился у древних и новых философов (идею “всеединства”) или, как он предпочитает выражаться, то, что согласно с его разумом и совестью (Толстой тоже всегда ссылается на свой разум и свою совесть). Это и называется философией религии: религия, т. е. откровенная истина, должна оправдаться пред человеческим судом.

V

Весьма вероятно, что иные читатели недоумевают. Да, ведь так этому и быть полагается: откровение, если ему суждено завоевать доверие людей, должно оправдаться пред разумом и совестью. Разве можно принять откровение, которое бы шло вразрез с требованиями нашего разума и нашей совести? Но напомним, что сам Соловьев в предисловии к “Трем разговорам” обрушился на тех, которые, считая, что и сами знают что “желательно и спасительно” – еще ссылаются на священные книги. Правда, он стал так чувствовать только в последние годы, даже месяцы своей жизни – но тем важнее это для нас. А затем, независимо от Соловьева и уже вопреки Соловьеву: Св. Писание – не выдерживает критики. На суде нашего разума оно оправдано быть не может. Мы стоим пред дилеммой: либо путь пророческого вдохновения, либо путь разумного или, как говорят, философского искания. До “Трех разговоров” Соловьев этой дилеммы не видел, вернее, избегал. Он напрягал все силы своего ума, чтоб доказать противное. В этом задача его первых работ, в этом смысл его “Оправдания добра” и тех многочисленных статей, которые собраны в VIII томе его сочинений. Он все стремится “оправдать” откровение, он искренно убежден, что, разыскивая “оправдания”, он приводит людей к Св. Писанию. “Верить (свидетельству Христа) нас заставляет разум, ибо историческое явление Христа, как Богочеловека, неразрывно связано со всем мировым процессом, и с отрицанием этого явления падает смысл и целесообразность мироздания”. Соловьев, стало быть, потому верит в явление Христа, что он понял, что если не будет верить, то мироздание потеряет всякий смысл и целесообразность. Не стану разбирать, хороши или плохи

доводы Соловьева, – но взяты они не из Св. Писания. Апостол Павел пишет: “Верю Авраам повиновался призыванию идти в страну, которую имел получить в наследие; и пошел, не зная, куда идет” (Евр., XI, 8). Соловьев не вспоминает об этих словах ап. Павла – но, если бы вспомнил и, по своему обычаю, подверг бы разумной критике, что должен был бы он сказать? Человек пошел, не зная куда идет – разве разум такое может не то что одобрить, а даже простить? А ведь в вечной книге сказано, что Авраам пришел в землю обетованную. В той же одиннадцатой главе апостольского послания приведен целый ряд примеров того, что люди так именно поступали – шли, не зная куда, повинувшись призыванию и нимало не размышляя ни о “смысле”, ни о “целесообразности” мироздания. В Послании к Римлянам апостол повторяет то же и еще сильнее: “Ибо что говорит Писание? Поверил Авраам Богу, и сие вменилось ему в праведность” (IV, 3). Вся Библия – Ветхий и Новый Завет – держится на такой праведности и большинство посланий ап. Павла говорят об этой непостижимой и идущей вразрез со всеми навыками нашего мышления истине, открывшейся много тысяч лет тому назад маленькому, полудикому народу. Обосновать, доказать эту истину, как доказываются другие истины, не то, что невозможно, – она не принимает ни обоснований, ни доказательств. Самая сущность и все великое значение ее именно в том и состоит, что она обходится без доказательств. Праведность, т. е. отличие, прерогатива Авраама в том, что он мог идти, не зная куда идет. Наша же греховность, слабость, наше ничтожество в том, что мы не смеем идти, не спросившись вперед, что нас ждет на новом месте. И, сколько ни выпрашиваем, все же до обетованной земли не доходим, а разве что добираемся до идеи “всеединства”, в которой усматриваем смысл и цель мироздания...

Давал ли себе отчет Соловьев, когда он, чтоб не отстать от Шеллинга и Гегеля, задумал свои бесчисленные оправдания или когда, вместо того чтобы читать Св. Писание, стал углубляться в филоновские и послефилоновские богословские построения, в которых мирились еврейские пророки с эллинскими мудрецами, на что он променял обетованную землю? Или лучше так: оставим пока что Соловьева и предложим общий вопрос: вправе ли мы утверждать, что пути в обетованную землю, о которых вещали пророки, совпадают с путями к истине, по которым шли эллинские философы?

Не думаю, чтобы тут были возможны два ответа. Истина есть истина, а обетованная земля есть обетованная земля. И пророческое вдохновение есть нечто совсем иное, чем философское исследование. Греки это понимали превосходно. Обетованная земля евреев им представлялась дикой фантазмагорией, а готовность Авраама идти, не зная куда он идет, возбуждала в них все негодование и даже презрение, на которое они были способны. Полемика Цельса, первого грека, добросовестно вступившего в серьезный спор с христианами, которые тогда (это было в конце II века) еще считались только еврейской сектой, главным образом, была направлена против бессмысленного и невыносимого для эллинов убеждения, что есть вещи, которые стоят вне или даже выше всяких доказательств. Цельс писал: “нужно, чтоб вера, которую ты исповедуешь, основывалась на разуме... Но никто из христиан не хочет ни слушать, ни представлять разумные соображения в защиту своего учения. Они все говорят: не исследуйте, только веруйте, вера ваша спасет вас; и еще: мудрость этой жизни есть зло, безумие есть добро”. И Цельс был прав: так, именно так приняли первые христиане принесенное им с востока Откровение. Они его не оправдывали, они хотели, чтоб им все оправдывалось. “Чтоб ваша вера, писал ап. Павел, утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией” (1 Кор. II, 5). Основной мотив Павла – во всех посланиях: “Бог избрал безумие мира, чтобы посрамить мудрых” (1 Кор. I, 27). Он постоянно приводит наиболее загадочные и таинственные изречения пророков, и чем смелее пророк, тем радостнее приемлет его апостол. “Чтоб было, как написано: хвалящийся хвались Господом” (1 Кор. I, 31), повторяет он за Иеремией (IX, 23). И за Исаием (LXIV, 14): “не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его” (1 Кор. II, 9). Я бы мог без конца выписывать из посланий Павла, но в том ведь нет надобности: их без меня все знают. Напомню только одно место из Послания к Римлянам (X, 20): “А Исаия смело (по-гречески ????????) – от ненавистной грекам ??????) говорит: Меня нашли не искавшие Меня; Я открылся не вопрошавшим обо Мне”. И ведь точно; может ли быть большее дерзновение, можно ли нанести большее оскорбление тому, что греки называли разумом? А ап. Павел ликует, торжествует: великое дерзновение Исаии наполняет его душу высшим восторгом. Греческий философ, даже сам божественный Платон, о котором Филон нам рассказывал, что он черпал свою мудрость в Библии, пришел бы в ужас и негодование от слов Исаии и заклеил бы вторившего ему апостола Павла

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
самым позорным словом ?????????? (ненавистник разума). Платону казалось величайшей бедой потерять доверие к разуму. Для пророков же и апостолов – величайшая беда, какая только может приключиться с человеком, в том, что он свой ли, чужой ли разум, единичный или всеобщий, поставит на место Бога. В особенности, если всеобщий разум. Ведь это о нем и сказано: “во храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога” (2 Фесс., II, 4). Можно ли говорить о том, что пути философов и пророков совпадают? Как мало по своему характеру и даже внешнему виду пророки походили на философов, так же мало было общего и между задачами, которые они себе ставили. Платон и Исаия, Аристотель и Иезекииль! Философ был и должен был быть прежде всего спокойным, уравновешенным, владеющим собой, знающим, куда он идет и что его ждет, человеком. Или, если не быть, то хотя казаться себе и всем таким. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [9 – Покорных судьба ведет, непокорных тащит (лат.)] – говорил Сенека, повторяя Цицерона. Философ, даже когда чувствовал, что его насильно влечет чуждая ему и враждебная ему сила, считал себя обязанным делать вид, что идет по своей охоте. В этом последняя тайна греческой мудрости, наивно разглашенная доверчивыми римлянами. Человек “знает”, что судьба непреодолима. Бороться, стало быть, бессмысленно. Остается одно: покориться судьбе, приспособиться к ней и так перевоспитать себя, переделать свою волю, чтоб необходимое принимать, как должное, как желательное, как лучшее. В этом – мудрость, все прочее – безумие. Вся древняя философия на этом держалась. Сперва разум открывает человеку, что возможно и что невозможно, потом тот же разум внушает ему, что стремиться к невозможному – безумие. Из этого, наконец, делается вывод: высшее благо есть душевное спокойствие, которое достигается только безусловным исполнением всех велений разума и отречением от личной, собственной воли. Пророки, в противоположность философам, никогда не знают покоя. Они – воплощенная тревога. Они не выносят удовлетворенности, словно чуя в ней начало разложения и смерти. Оттого философов часто чтили и уважали, пророков же всегда ненавидели и гнали. Разве могут люди любить тех, кто ищет невозможного, борется с непреодолимым, не верит в самоочевидности, не покоряется даже разуму? Для грека мирозданием правят вечные, неизменные законы, неизвестно когда и неизвестно откуда пришедшие. Их можно изучать – с ними нельзя разговаривать, им должно повиноваться, но их нельзя умолить. Еврейский пророк чует над собой живого Бога, который своей волей создал живого человека. “Я, Господь, Бог твой от самой земли Египетской; и другого Бога, кроме Меня, ты не должен знать и Спасителя нет, кроме Меня” (Осия, XIII, 4). И еще “от власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их; где твое жало, смерть? Где твоя победа, ад?” (Осия, XIII, 14). Для пророка – прежде всего, всемогущий Бог, творец неба и земли, потом – истина. Для философа – прежде истина, потом Бог. Философ покоряется и аду, и смерти, и в этой “вольной” покорности находит свое высшее благо, пророк вызывает на страшный и последний бой и ад, и самое смерть.

VI

Дальше всего я от мысли противопоставлять “аргументации” философов “авторитет” Св. Писания. Я так же хорошо, как и всякий другой, знаю, что Св. Писание никаким авторитетом в глазах образованных людей не пользуется, и думаю, что это вовсе не плохо, а даже скорей хорошо. Ибо тоже знаю, что оно на авторитет не претендует, лучше сказать, самую идею авторитета решительно отвергает, предоставляя ее в распоряжение тех, кто ее выдумал и кто в ней нуждается.

Тем тверже я настаиваю на том, что, вопреки Соловьеву, путь пророческого вдохновения у евреев не был путем естественного разыскания истины, по которому шли греки. Истина Откровения ни по существу, ни по своим источникам нимало не похожа на разумную истину. Мы можем смеяться над пророками, презирать их, можем утверждать, что пророки “выдумали” свое “Откровение”, наконец (это, правда, хуже всего, но сейчас это очень принято), почтительно любоваться чуждой нам фантастикой их пламенного воображения – все это допустимо. Но нельзя, на манер Филона, Соловьева или Толстого, вытравлять из Св. Писания его душу лишь затем, чтобы “примирить” греческий разум с библейским Откровением. Все такого рода попытки неизбежно приводят к одному результату: к самодержавию разума.

Так вышло и у Соловьева. Он задался целью во что бы то ни стало оправдать Откровение пред разумом – и, в конце концов, у него от Откровения ничего не осталось. Не скажу, чтоб в своих “оправданиях” Соловьев был особенно

оригинален или изобретателен. Он говорит то, что говорят все – повторяет Спинозу, Канта, Фихте, особенно же Гегеля и Шеллинга. Как они, он тоже “оправдывает” не только добро, но и Бога, и это тоже, как они, называет религиозной философией. Он убежден, что Бога нужно оправдывать, что неоправданный Бог – не есть Бог. Вот что он пишет: “Все положительные религии, не исключая и абсолютно истинной, поскольку они в своих взаимных спорах обращаются за подтверждением своих прав и притязаний к общим нравственным нормам, тем самым признают себя, в некотором смысле, от них зависимыми, подобно тому, как тяжущиеся стороны, и правая и не правая, пока судятся, находятся в одинаковом подчинении законному судилищу, а если сами к нему обратились, значит, и признали такое подчинение” (3). В другом месте мы читаем следующее: “религиозная вера в собственную свою стихию не заинтересована умственной проверкой своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную или открытую истину. Философский ум не станет отрицать этого Откровения – это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здоровой философии; но (“но”, как говорил Шекспир, есть тюремщик, который всегда ведет за собой злодея), вместе с тем, если он даже находит предварительные основания в пользу религиозной истины, он не может, не отказавшись от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину. Это его право имеет не субъективное только значение, но и объективное, так как оно почерпает свою силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, – именно из того, что не одна, а несколько религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волею-неволею подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других недостойно, а требовать – бессмысленно. Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-нибудь религии может желать от философа только одного: чтоб свободным исследованием истины он пришел к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения, – исход, который был бы одинаково удовлетворителен для обеих сторон” (4). Я бы мог привести сколько угодно такого рода выписок из сочинений Соловьева и мог бы тоже привести сколько угодно таких же выписок из сочинений Л. Толстого. И Соловьев и Толстой зовут Откровение на суд разума (“свободного исследования” – в том, что разумное исследование есть свободное исследование, ни тот, ни другой никогда не пытались даже усомниться). И обоим кажется, что ничего проще и естественнее быть не может. У Соловьева на первый взгляд кончается благополучно – он добивается результата, который, по его мнению, должен удовлетворить обе стороны. И у Толстого так было, когда он делал свои первые попытки проверки Откровения. Но чем кончилось? В конце концов разум и совесть осудили Откровение. И поразительный факт: когда Соловьеву приходится защищать Откровение от Толстого, он забывает, принужден забыть свои только что приведенные соображения. У него остается лишь один ответ: пусть себе говорит, что хочет, думает, что хочет, но только от своего имени, иначе говоря, от имени совести и разума, и оставит в покое Св. Писание. Но ведь разум и совесть над Откровением: мы только что слышали от Соловьева, что все религии добровольно идут на суд разума – стало быть, они обязаны пред ним оправдаться. Почему же он упрекает Толстого, когда тот ссылается на “известное историческое лицо” и цитирует Св. Писание? Ведь “историческое лицо” и Св. Писание так же ответственны пред разумом и совестью и, стало быть, не должны и не могут учить тому, что нам представляется безумным и безнравственным! Мы вправе рассчитывать найти у них то, что “понятно, желательно и спасительно” само по себе.

На эти вопросы Соловьев натолкнулся только под самый конец своей жизни, когда он задумал и начал писать свои “Три разговора”. До того для него философствовать значило звать на суд разума все, что есть в жизни. Он постоянно ссылается на Св. Писание – но лишь затем, чтоб показать, что и там считается истиной лишь то, что “понятно, желательно и спасительно само по себе”. Автономный разум и автономная мораль заслоняют пред ним Откровение, пророки и апостолы идут у него в школу Платона, Канта, Спинозы, Шеллинга и Гегеля.

Соответственно этому на первый план у него выдвигается этическая проблема и непосредственно с этикой связанная теория познания. Ставится задача: найти принудительные нормы истины и добра. Этому посвящена и его огромная книга “Оправдание добра” и его незаконченные “Очерки теоретической философии”. И эти принудительные нормы он, конечно, имеет в виду, когда заявляет, что “в

нашем духе существует самостоятельная потребность, чисто умственная или теоретическая, без удовлетворения которой ценность самой жизни становится сомнительной” (5). Но, странное дело – хотя у Соловьева всегда речь идет о принудительных нормах и хотя он, как его учителя, не может даже себе вообразить истину или добро, которым бы не дана была власть нудить людей, он, следуя древней философской традиции, не перестает славить свободу. Так делали греки, так делали новые философы, – не только Гегель и Шеллинг, но даже Спиноза, и Соловьев не испытывает никакой неловкости от этой *complexio oppositorum* [10 – Сочетание противоположностей (лат.)]. Наоборот, ему кажется, что только так и может быть удовлетворена его “теоретическая потребность”; пока он не поймет всего, и жизнь ведь ценности никакой не имеет.

В дальнейшем мы остановимся подробно на том, как Соловьев и те, у которых он учился, убеждали свободу не бояться принуждения. Сейчас остановимся на другом: что это за “теоретическая потребность, без удовлетворения которой и ценность жизни становится сомнительной”? И потом, если действительно такая потребность живет в человеке, то точно ли она придает ценность нашему существованию? Наконец, от кого узнал Соловьев, что без удовлетворения теоретической потребности жизнь теряет свою цену: у еврейских пророков или у греческих мудрецов? Соловьев этих вопросов не поднимает, ему, очевидно, кажется, что это и “понятно, и желательно, и спасительно само по себе” и что, стало быть, тут никаких разговоров и быть не может. И что тут, больше чем где-нибудь, откровение совпадает с естественным мышлением, пророческое вдохновение с эллинским гнозисом. Так убежден, что даже не находит нужным подтвердить (я уже не говорю “оправдать”), как он это обычно делает, свои слова ссылкой на Св. Писание. Или смутное чувство подсказывало ему, что в Св. Писании он подтверждения не найдет?

И в самом деле: в первых же главах Библии рассказывается о том, что “теоретическая потребность” привела нашего праотца к величайшей беде. Грехопадение, от которого пошла на земле смерть и за ней все ужасы нашего смертного существования, началось с того, что Адам отдался своей теоретической потребности и, вопреки предостережению Творца, сорвал и вкусил плоды с дерева познания добра и зла. Так рассказано простыми, не трубующими и не допускающими никакого толкования словами в книге Бытия. Нельзя, правда, сказать, что это “понятно само по себе”. Наоборот, из всего, что мы читаем в Библии, это, быть может, для нашего разума самое таинственное и вечно непостижимое. Я готов согласиться, что, на нашу оценку, такое совсем не желательно и менее всего спасительно, что это даже “недостойно и бессмысленно”. Плоды с дерева познания добра и зла – в переводе на обыкновенный язык – это разум и совесть, это – “свободное исследование”. Как можно согласиться, что смерть и все прочие беды пришли от разума и совести? Толстому казалось, что более нелепого и нарочно не придумаешь. Оттого он откровенно отказывался видеть в Библии источник истины и брал из нее то, что ему казалось истинным само по себе. Соловьев от Библии не может отречься, он искренно хочет считать ее боговдохновенной книгой – но еще меньше может он отказаться от плодов, сорванных нашим праотцем с дерева познания добра и зла. Без этих плодов для него и жизнь не мила...

И точно, можем ли мы отказаться от плодов с дерева познания добра и зла? А что, если Адам был прав и то, что в Библии называется грехопадением, было вовсе не грехопадением, а выражением естественного стремления свободного духа удовлетворить теоретическую потребность, т. е. найти то, что делает жизнь ценной? Соловьев не смеет так спрашивать: он боится или не хочет открыто восстать против Св. Писания. Но были люди, которые смели так спрашивать.

Давно уже, в самом начале нашей эры (во второй половине второго века) среди христиан, тогда еще не успевших организовать в единую, связанную прочными догматами и твердой иерархией церковь, появились люди, “свободный дух” которых отказывался принять пришедшее с востока Откровение или, лучше сказать, соглашался принять лишь то, что соответствовало его представлению о добре и истине. Это были гностики. Гарнак так их характеризует: “гностик есть человек, освободившийся от этого мира, дух, принадлежащий самому себе, живущий в Боге, готовящийся к вечности, при помощи познания вернувшийся уже к Богу. Все это – идеи, которые мы находим в философии этой эпохи. Отчасти их предвосхитили Поссидоний и Филон, в неоплатонизме же они развиваются, как последний итог греческой философии” (6). То же говорит в более кратких и выразительных словах кн. Сергей Трубецкой. “Бог закона или демиург (т. е.

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
творец неба и земли) был признан (гностиками) ложным Богом, а змей, давший вкусить плодов познания, явился носителем истинного познания”(7). Роль гностиков в истории развития христианской мысли была огромной. С них начинается та эллинизация христианства, о которой так много говорили протестантские историки – особенно глава их, только что названный пр. Гарнак. Эллинизация – т. е. свободное исследование (или то, что называется свободным исследованием), зовущее на суд разума Откровение. Это значит: в Библии написано, что Бог, создавший небо и землю, Бог, создавший и самого человека, сказал Адаму и Еве, что хотя дерево познания добра и зла красиво на вид, но есть плоды его нельзя – от них придет смерть. Змей, бывший умнее всех зверей, сказал первым людям другое: нет, не умрете. Бог вас обманывает, потому что знает Бог, что если вкусите от этих плодов, то откроются глаза ваши и вы будете, как Боги, знающие добро и зло.

По Библии выходит, что Бог сказал правду, а змей – солгал. Но “свободный исследователь” спрашивает: а что, если было совсем другое, что, если правду сказал змей, а обманщиком был Бог. Возникает вопрос: кого спросить, кто рассудит между змеем и Богом. Для еврейских пророков такой вопрос не существовал, еврейские пророки именно потому и были пророками, что их вдохновение возносило их в области, куда уже никакие вопрошания не доходят. Но эллинские философы и те, кто на эллинской философии воспитался, думали иначе. Они были убеждены, что спрашивать всегда уместно. Мы спрашиваем, что тяжелее, ртуть или железо, чему равна сумма углов в треугольнике, сколько лет живет ворон и т. д. – нам кажется, что можно тоже спросить, существует ли Бог, бессмертна ли душа, свободна ли воля (Кант ведь считал, что это и есть те вопросы, которые ставит метафизика и на которые она обязана так же убедительно ответить, как другие науки отвечают на поставляемые ими себе вопросы). Нам представляется вполне “естественным”, что можно и должно спросить, кто был “прав” – Бог или змей. И что есть у кого спросить – все у того же разума, который “свободно” исследует. К разуму направляет нас теоретическая потребность – без нее же, мы знаем это от Соловьева, ценность жизни становится сомнительной: мы вперед должны быть готовы покориться приговорам того, кто обладает всеми истинами, т. е. принять то, что он одобрит, и отвергнуть то, что он осудит.

И вот, когда гностики пошли к эллинскому судье спрашивать, кто был прав, Бог или змей, судья им сказал, что прав был змей, что библейский Бог – дурной Бог и что мир, который он сотворил – дурной мир. Другого ответа эллинский судья, конечно, и не мог дать – ибо он судил собственное дело. Дать другой ответ значило переменить роль судьи на роль подсудимого: на такое “самоотречение” разум, хотя он и возводит самоотречение в высшую добродетель, нипочем не пойдет. Высшие добродетели для людей, а разум и без добродетелей проживет.

VII

Словом, “эллинизация”, которую задумали гностики, сводилась к тому, чтоб отречься от Бога, создавшего небо и землю, и поклониться змею, который, хоть он ни неба, ни земли не сотворил, но зато брался научить людей так “судить”, чтоб и земля, и небо, и все, что вышло из рук Творца, потеряло для них прелесть и очарование.

Ни у пророков, ни у апостолов, ни в Ветхом, ни в Новом Завете гностики, конечно, не могли найти для себя опоры. Иеремия говорил: “Господь есть Бог истинный. Он есть Бог и Царь вечный... Потому так говорите им: боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с неба и с земли” (Иер. X, 11). И в псалмах мы читаем: “Бог наш на небесах; все, что хочет. Он делает. Идолы же их серебро и золото, изделие рук человеческих. Уста у них – но не говорят; глаза у них – но не видят; уши у них – но не слышат; ноздри у них – но не обоняют; руки у них – но не осязают; ноги у них – но не ходят; и не издадут голоса гортанью своей. Подобны им делающие их и на них надеющиеся” (Пс. 115). Такова истина пророческого вдохновения. Гнев, негодование и ужас пророков не знает пределов, когда они видят человека, поклоняющегося “изделию рук своих”. Мы хотим, правда, думать, что пророки имеют в виду только идолов из золота и серебра. Но не в золоте и серебре дело, а в том, что человек на место Бога ставит изделие своих рук. Идеиные, идеальные идолы были так же ненавистны пророкам, как идолы из какой хотите грубой материи, как деревянные чурбаны или каменные болваны. В этом основное, непримиримое расхождение между Библией и эллинизмом. И греческая мудрость

умела возвыситься над вульгарным идолопоклонством. Но ей казалось, что, поклоняясь разуму, она поклоняется “в духе и истине”. Таковы были итоги, таково было последнее слово эллинской философии – и гностики поставили себе задачу “поднять” христианство на высоту греческой мудрости. Молодая церковь сразу почувствовала грозящую ей опасность, вступила в отчаянную борьбу с гностицизмом и свалила его. Гарнак, правда, в своей “Dogmengeschichte” [11 – “История догматики” (нем.)] доказывает, что победа была частичной и даже чисто внешней, что хотя гностикам не удалось сразу эллинизировать христианство, но понемногу их идеи пропитали и определили собой церковные догматы: попытка острой, как он выражается, эллинизации и обмирщения христианства встретила надлежащий отпор, но время сделало свое и, в конце концов, хотя и не сразу, а постепенно греческая мысль восторжествовала над библейской. И так, по мнению Гарнака, оставалось до Лютера, до реформации, смысл которой состоял в том, чтоб вернуть паству наместника Св. Петра к забытому ею Откровению.

Все это рассказывал Гарнак в своей “Dogmengeschichte”. Надо думать, тогда ему и в самом деле казалось, что реформация освободилась от эллинских идей и вернула христиан к Св. Писанию. Но это ему только казалось. Фактически же произошло совсем иное. Если даже и согласиться с ним, что католичество, уступая необходимости, перетолковало и приладило Библию к пониманию культурной греко-римской среды, то нужно тоже признать, что, несмотря на титанические усилия Лютера, созданное им протестантство, и в особенности протестантство самого Гарнака, не только не остановило процесс эллинизации христианства, но довело его до пределов, до которых католики никогда не доходили. Как ни осторожен был Гарнак, но для внимательного читателя его “Dogmengeschichte” (и еще больше его “Wesen des Christentums” [12 – “Сущность христианства” (нем.)]) ясно, что ученый автор – когда ему приходилось выбирать между библейским откровением и греческой мудростью, всегда берет сторону последней и, что сколько бы ни пленяло его вдохновение пророков – за истиной он идет к эллинским философам.

Но в “Dogmengeschichte” он, повторяю, не только не высказывал это в прямой форме, но боролся с такого рода устремлениями и у себя, и у других: не пришли, что ли, сроки открыто высказаться. Теперь, видно, сроки пришли. Не так давно он выпустил под заглавием “Евангелие чужого Бога” монографию об одном из самых замечательных и наиболее опасных в свое время гностиков, Маркионе. Наиболее замечательных, ибо до него никто так смело и безудержно не шел к поставленной себе цели, как он. Наиболее опасного, так как Маркиону, в противоположность другим представителям гностицизма, удалось создать свою церковь, которая привлекла огромное количество последователей, соперничала в течение нескольких столетий с церковью католической и была свалена только после очень трудной и напряженной борьбы.

Правда, Гарнак утверждает, что Маркиона нельзя причислить к гностикам в строгом смысле этого слова, так как его занимали не научные и философские проблемы, а проблемы сотериологические, и что он придавал главное значение не гнозису, а вере. Но едва ли это правильно. Греческая мудрость считала тоже проблему “спасения человечества” центральной – недаром же столько говорят о “практическом” уклоне древней философии вообще и ее истинного творца, Сократа, в частности. Маркион, скорей, должен быть причислен к гностикам *par excellence*, он решительнее, чем кто-либо другой, восстал против Бога, сотворившего небо и землю, и стал на сторону змея, возлагавшего все надежды на плоды с дерева познания добра и зла. Маркион не отрицал ни существования библейского Бога, ни даже правдивости библейского повествования о сотворении мира. Он признавал, что Бог этот создал и небо, и землю, и человека, словом, весь мир. Но, по его, Маркионову, разумению и небо плохое, и земля плохая, и весь мир плохой, стало быть, и сам Бог выходил плохим. Как и другие гностики, он только и говорил, что о царствующем в мире зле – *eadem materia apud hereticos (gnosticos) et philosophos volutatur: unde malum et quare* [13 – Об одном и том же ведут речь еретики (гностики) и философы: откуда зло и почему (лат.)], как выражается Тертуллиан. За все зло он делает ответственным Творца – и, конечно, от такого Творца нечего уже ждать хорошего. Спасение нужно ждать, таким образом, не от Творца, а от кого-нибудь другого. И вот этим спасителем является Христос, который не только не был сыном Бога, создавшего мир – но о котором этот последний никогда ничего и не слышал. Христос пришел на землю, чтоб сразу и освободить людей от создавшего их Бога, и вырвать их из того отвратительного мира, в котором они живут. Оттого Христос называется у него *novus deus* [14 – Новый Бог (лат.)], оттого он учение свое называет *xene gnosis*, т. е. чужое познание. Спасение

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
же в том, чтоб отворотиться от Бога и от созданного им мира. По Маркиону, Христос есть антибог, и в этом смысле Маркион является гностиком par excellence. Сам Гарнак в "Dogmengeschichte" писал: "гностицизм есть антихристианство, поскольку он отнимал у христианства веру в тождественность высшего Бога с Творцом мира"(8). И он, все в том же сочинении, разъясняет: "Новшества Маркиона нельзя не видеть; то, как он пытался оторвать христианство от Ветхого Завета, было революцией, требовавшей себе в жертву то, что было самого дорогого у христианства, как религии – именно веру, что Бог мироздания был и Богом искупления"(9). Как это случилось, зачем потребовалось Маркиону и его единомышленникам так страстно ополчиться как раз на то, что молодое христианство считало наиболее драгоценным достоянием своим? Приведу еще большую выписку из Гарнака, ввиду необычайной важности всех этих вопросов, которые и сейчас, через две почти тысячи лет, не потеряли своей остроты и значения. "Durch diese nothwendige allegorische Umdentung des Alten Testaments kam ein determiniertes intellectuelles philosophisches Element in die Gemeinden, eine Gnosis die von den apokalyptischen Traumen, in denen Engelschaaren auf weissen Pferden, Christus mit Augen wie Feuerflammen, hollische Thiere, Kampf und Sieg erschaut wurden vollig verschieden war. In dieser Gnosis begannen viele das specifische Gut zu erkennen, welches dem gereiften Glauben verheissen war und durch das er zur Vollendung kommen sollte... Aus den einfachen Erzählungen des Alten Testaments war bereits eine Theosophie entwickelt worden, in welcher die abstraktesten Gedanken Wirklichkeit erhalten hatten und aus der das hellenische Hohelied von der Macht des Geistes über Materie und Sinnlichkeit und von der wahren Heimat der Seele hervortonte[15 – Через такое необходимое аллегорическое толкование Ветхого Завета был внесен в общины некоторый интеллектуальный философский элемент (гнозис), абсолютно отличающийся от апокалиптических снов, в которых появлялись толпы ангелов на белых конях, Христос с пламенными глазами, адские звери, сражения и победы. В этом гнозисе многие начали усматривать специфическое добро, которое было обещано созревшей вере и через которое вера должна была дойти до совершенства... Опираясь на простые рассказы Ветхого Завета, была уже построена теософия, в которой самые абстрактные мысли получили воплощение и из которой звучала эллинская торжественная песнь о власти духа над материей и чувственностью и о истинной отчизне души (нем.).] (10) в кратких словах это значит: созревшая вера отвергла апокалиптику Св. Писания. Всех, не только гностиков, влекло от еврейских пророков к греческой мудрости. Всем казалось, что нужно вырваться из мира чувств, поступков и надежд и жить в мире эллинских понятий и эллинской метафизики. Культурный мир не мог принять откровения еврейских пророков и делал отчаянные усилия, чтоб перевоплотить пророческие видения в разумные эллинские идеи. Гностики хотели сразу добиться своей цели: это сорвалось. Христианство оказалось достаточно сильным, чтоб отстоять то, что было для него "самым дорогим", от гностиков и даже от Маркиона. Но, что не удалось сразу, то сделалось в течение многих столетий. Эллинская мудрость все же в конце концов внедрилась в христианство, и только Лютер, через много веков, вернул христианство к его истинным истокам. Св. Писанию Ветхого и Нового Завета.

VIII

Так объяснял в своей "Dogmengeschichte" Гарнак значение и смысл гностицизма и Маркиона. Он считал тогда, что эллинизация христианства была великим грехом католичества. И, что соответственно этому, хотя гностики, с которых эллинизация началась, и сделали очень много для организации церкви и развития духовной жизни в Европе, но они были врагами христианства, ибо привели человечество к тому, что истина не в Св. Писании, а у греческих мудрецов или, как выражается кн. С. Трубецкой, что змей, приведший нашего праотца к дереву познания добра и зла, был Богом, а Бог – был искусителем. Но в своей монографии о Маркионе Гарнак решительно порывает с тем, что говорил в "Dogmengeschichte". Теперь он оплакивает неудачу Маркиона. Ему кажется, что лютеровское понятие о вере ближе всего стояло к Маркионову (стр. 225) и он, словно забыв совсем о том, что говорил раньше, пишет: "das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die grosse Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirehlichen Lahmung" (стр. 214)[16 – Отвергнуть Ветхий Завет во втором

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
столетии была ошибка, которую отклонила великая церковь; удержать Ветхий Завет в 16-м веке была судьба, от которой реформация не смогла уйти. Но сохранение его в протестантизме с 19-го века как канонической основы есть следствие религиозной и церковной косности (нем.).]. Эти слова едва ли требуют пояснений. Нужно только еще раз напомнить, что в “Dogmengeschichte” Гарнак считал, что гностицизм был антихристианством, что Маркион требовал от христиан отречения от того, что им представлялось самым дорогим и что Лютер видел свою задачу в том, чтоб вернуть христиан к первоисточнику Откровения – к Св. Писанию. Ни о том, что он писал в “Dogmengeschichte”, ни о том, как Лютер (который сам перевел на немецкий язык всю Библию) относился к Св. Писанию – в новой монографии о Маркионе у Гарнака нет ни слова. Ему, очевидно, не до того. Ему, пожалуй, и до Маркиона мало дела, хотя исследование о нем написано с той добросовестностью и с тем мастерством, которое отличает работы крупных немецких ученых. Очевидно, как я уже заметил, одно: уже тогда, когда Гарнак писал свою “Dogmengeschichte” и отстаивал христианство от гностицизма, он внутренне всей душой был на стороне гностиков. Это факт необычайного значения. Как две тысячи лет тому назад, когда христианство началось, так и теперь, когда оно, по мнению иных, кончается на том суде разума, к которому всё и все должны являться, правым считался и считается не библейский Бог, предостерегавший от познания добра и зла, а змей, обещавший, что если люди вкусят от плодов запретного дерева, то будут сами, как боги. Гарнак, 75-летний старик, провозглашает это *urbī et orbī...*

И еще – для нас это совершенно неожиданно, но чрезвычайно показательно – он прибавляет, что в последнее время Маркион вновь явился цивилизованному миру в образе... кого бы вы думали? В образе Льва Толстого, который совсем как когда-то Маркион возвестил “свое” Евангелие и, тоже как Маркион, очистил Евангелие от всего, что не соответствует нашим, взятым у греков, представлениям об истине и добре, т. е. что не удовлетворяет теоретическую потребность и тем делает ценность самой жизни сомнительной. Гарнак, правда, все же продолжает говорить о вере, как говорят о вере и Маркион и Соловьев. Но вера давно уже отлетела туда, где с нее не спрашивают оправдательных документов, – и вместо веры в руках осталось только то, что “понятно, желательно и спасительно само по себе” и что новый Маркион, Толстой, просто называет совестью и разумом.

Гарнак, по-видимому, совершенно не замечает того, правда не чудесного, а совсем естественного превращения, которое произошло в нем самом и на его собственных глазах: была вера и вдруг стало “свободное” исследование. Были пророки и апостолы и вдруг, вместо них, Маркион и Толстой. Почему не замечает? Он, который всю жизнь положил на изучение истории христианства и который сам рассказал нам, что гнозис обозначает собой начало тысячелетней борьбы с пришедшим некогда в Европу с Востока Откровением. Но Гарнаку нет дела до Откровения. Он еще может произнести это слово, но все его “духовное” существо противится мысли, что под этим словом может скрываться какой-нибудь смысл и что на суде разума за Откровением будут признаны хотя бы самые малые права на существование. А раз так, то приходится положиться на собственные силы, спастись своим умом. И ум наш уже давно, еще до появления гностиков, еще до того, как Св. Писание пришло к народам Европы, нашел выход. Учение эллинских философов, провозгласивших автономию духа, на том ведь и держалось: мир никуда не годится, Бог, его создавший, тоже никуда не годится, нужно бежать из мира и сделать себе нового, чуждого миру и творцу мира, Бога. Маркион лишь по-новому повторил то, что за шесть столетий до него выдумал Сократ и что, вслед за Сократом, проповедовали все эллинские школы мудрости. Маркионовское “евангелие” было, действительно, *das hellenische Hohelied von der Macht des Geistes über die Materie*. Эта эллинская песня зачаровала всех людей. Даже Соловьев стоит перед нами, зачарованный волшебной песнью: теоретическая потребность заглушила в нем все остальные запросы души. Всю жизнь свою – он, который хотел славить Бога, славил дары змея-искусителя, т. е. благословлял то, что хотел проклинать и проклинал то, что хотел благословлять.

IX

При всем том нельзя сказать, чтоб теоретические построения очень удавались Соловьеву. Даже кн. Евгений Трубецкой, друг и ученик Соловьева, принужден отметить в философских рассуждениях Соловьева целый ряд крупных промахов и ошибок. Попытку его построить этику на трех, свойственных людям чувствах –

сострадания, стыда и благоговения – кн. Трубецкий подвергает самой жестокой критике. Нельзя даже в объяснение сказать, что Соловьев соблазнился примером Шопенгауера. Шопенгауер, действительно, строил этику на чувстве сострадания – и этика Соловьева отличается от шопенгауеровской только тем, что он кладет в ее основу не одно только сострадание, но тоже стыд и благоговение. Но Соловьев знает слабую сторону шопенгауеровской аргументации. В “Оправдании добра” он пишет: “есть в мире только один собственно этический факт, без которого не было бы никакой нравственности и никакой нравственной философии, – именно тот факт, что из состояний и действий человеческих одни одобряются, как достойные, а другие порицаются, как недостойные, по их собственному отношению к добру и злу, независимо от всяких других свойств и отношений”(11). Не признавать самостоятельного специфического характера за чисто нравственным одобрением или порицанием значит отвергать самую возможность нравственности или нравственного элемента в жизни человека”(12). Это, конечно, совсем иное дело. Нравственности дано хвалить и порицать человека – в ее похвалах – благо и, как сейчас увидим, высшее благо, в ее порицании – самое плохое, что может с человеком случиться. В другом месте он заявляет: “чувство жалости и сострадания выражает не только душевное состояние данного лица, а еще некоторую объективную истину, именно истину единосутия или реальной солидарности всех существ”(13). И тут опять чувство сострадания самостоятельных прав не имеет. Только на высшем суде объективной истины, которому дано право одобрять и порицать (*quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus*[17 – Согласно которому мы достойны похвалы или порицания (лат.).]), оно получает свое оправдание. Это – вполне по-кантовски: мораль автономна, у нее есть свои принципы и законы, по которым она судит человека и все его чувства, одни воспрещая, другие разрешая. Сострадание получило одобрение, значит, ему дозволено жить в нашей душе, а не получило бы – пришлось бы ему убраться. Причем “добро, как идеальная норма воли, не совпадает с благом, как предметом действительных желаний”(14). И это, как мы видим, все та же кантовская идея об автономии морали, только более бесхитростно выраженная, так что под чертами Канта проглядывают явно черты Пелагия и Маркиона, и даже уже не Пелагия и Маркиона и не их непосредственных учителей греков, а того первого учителя, который просветил первого человека. Когда Бог создавал мир, все было “добро зело”. Но умный змей, заглядевшийся на дерево познания добра и зла, “понял”, что “благо” – это одно, а “добро” – это другое. Что Божье благо нужно еще отнести на чей-то суд и там спросить разрешения и благословения: разрешит суд – благо будет “добром”, не разрешит – благо станет “злом”. Или как сам Соловьев говорит: “сообразное этому правилу (т. е. вынесенному высшим судом решению) поведение в результате приводит к самообладанию, к свободе духа.., т. е. к состоянию, дающему нам некоторое высшее удовлетворение или представляющему собою нравственное благо”(15).

Нравственное благо, дающее высшее удовлетворение, и теоретическая потребность, без удовлетворения которой, как мы помним, ценность жизни становится сомнительной: вот основы, на которых покоится религиозная философия Соловьева. Сострадание, стыд и благоговение, хотя он о них много и подробно говорит, все же играют у него второстепенную роль. Через них только осуществляются веления того законодателя и судьи, похвала и порицания которого дают смысл и ценность человеческому существованию. Особенное значение Соловьев придает стыду. Он даже уверяет, что сам Бог внушил первому человеку, что стыд есть начало совершенствования, и напоминает обращенные к Адаму слова Творца: “кто тебе сказал, что ты наг?” Слова эти, как известно, есть в книге Бытия, но ведь значат-то они совсем не то. Адам устыдился своей наготы после того, как вкусил плодов с дерева познания – иначе говоря, стыд пришел после грехопадения, а до грехопадения его совсем и не было, как не было, надо полагать, и сострадания.

Загадочным образом тот, в ком Соловьев видел своего идейного противника и против которого, если не все обманывает, было и направлено его “Оправдание добра”, – автор “По ту сторону добра и зла” оказывается гораздо ближе к Св. Писанию, хотя и написал “Антихриста”. “В чем твоя главная опасность?” – спрашивает Ницше и отвечает: “в сострадании”. И затем, “was ist das Menschliche?” Ответ: “Jemandem Scham ersparen”[18 – что самое человеческое? – избавить кого-нибудь от стыда (нем.).]. Поразительно, до какой степени Соловьев и Толстой, искренне желавшие быть христианами, доверяли змею и его мудрости, и как Ницше, называвшего себя антихристом, неудержимо влекло к Св. Писанию. Тут кроется одна из величайших и непостижимейших загадок современности. Повторяю, мало кто так страстно и искренно стремился найти в Библии Откровение, и тоже редко кто так далеко уходил от Св. Писания, как

Соловьев. Он хочет верить в Бога, он и мир Божий готов был принять; но ему это не было дано. Он покоряется живущему в нем демону, как Сократ когда-то поклонялся своему. И тоже, как Сократ и вся вышедшая из Сократа древняя и новая философия, видит в готовности покорно исполнять веления “чужого Бога” высшую задачу человечества. Как и Сократу, которого он называет праведником (ведь Сократ, как и Пушкин, погиб – а все же он праведник!), ему представляется, что смысл индивидуальной человеческой жизни в том и состоит, чтоб не только покорно, но и благоговейно исполнять эти веления...

Все в том же “Оправдании добра” он пишет по поводу слов первого послания Иоанна (II, 15) “не любите мира, ни всего, что в мире”: “это есть не что иное как выражение основного принципа аскетизма: охранять себя от низшей природы и противодействовать ее захватам”. Давно уже известно, что 4-е Евангелие и послание Иоанна служили главным источником, из которого христианствовавшие философы и философствовавшие богословы черпали свои истины. Фихте, например, утверждал, что все христианство сводится к первому стиху четвертого Евангелия: в начале было слово. Фихте, конечно, и без Св. Писания очень хорошо знал, что в начале было слово – это он мог найти у любого греческого философа. Но даже и позитивист Ренан принимал первый стих четвертого Евангелия – Ренан, заканчивающий свою историю Израиля знаменитым “пророчеством”: “ни иудаизм, ни христианство не будут вечно существовать. Если человечеству захочется суеверия, оно себе выдумает новое. Иудейство и христианство исчезнут. Дело еврейства кончится. Дело эллинов, т. е. наука, разумная цивилизация, опирающаяся на опыт, далекая от шарлатанства, от откровения, основанная на разуме и свободе, будет развиваться без конца, и, если наша земля не выполнит своих обязанностей, найдутся другие земли, которые выполнят до конца программу всякой жизни: свет, разум, истина”. Свет, разум, истина – разве это не то же, что “в начале было слово”? Иудаизм и христианство исчезнут – но эллинизм не пройдет. Тот же Ренан – в предисловии к 13-му изданию своей “Жизни Иисуса”, по поводу Иоанна IV, 23: “но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в Духе и Истине” – еще более вдохновенно пишет: “в тот день, когда Иисус произнес эти слова. Он был поистине сыном Божиим. В первый раз произносит Он слово, на котором будет держаться здание вечной религии. Он основал религию, не знающую сроков, не знающую отечества, религию, которая будет исповедоваться всеми возвышенными душами до конца времен. Это уже не Его религия, это – религия человечества, религия абсолютная, и, если есть на других планетах обитатели, одаренные разумом и нравственным чувством, их религия не может быть иной, чем та, которую Иисус провозгласил у колодца Иакова”.

Все эти торжественные и красноречивые рассуждения – чем отличаются они от того, что повествует нам на протяжении сотен страниц своего “Оправдания добра” Соловьев? И Ренан, предвещавший близкий конец иудаизму и христианству, имел “свое Евангелие”. Он искренне и убежденно готов был поклоняться “Отцу в Духе и Истине”, но та же искренность и добросовестность принуждала его утверждать, что истину нужно искать не у евреев, а у эллинов. Или что истина пророков и апостолов должна быть приведена на суд эллинского разума. Что разум оправдает (например, приведенные выше места из 4-го Евангелия, да и еще много из того же Евангелия, оттого и отделяемого от остальных трех, что оно наиболее всего удовлетворяет требованиям разума), то останется навеки и для земли и для всех планет, что не примет, должно быть отвергнуто, как суеверие.

Откуда взялась у Ренана такая фанатическая уверенность? Прилично ли трезвому историку так зарываться и вещать в патетических тонах о том, что будет не только на земле, но и во всей вселенной, не только в обозримые сроки, но и во все времена? На какой “опыт” он опирается? Разве опыт может вынести нас в те беспредельности, которые обьял в своих пророчествах Ренан? “Свет, разум, истина” – все это до опыта и из опыта не добывается. Ренану, правда, позволительно было не знать этого: он ведь был случайным гостем в философии и, как большинство ученых, думал, что и греки и Иисус находили и свет, и разум, и истину в опыте и что, стало быть, четвертое Евангелие, так напоминающее то, чему греки учили, тоже вышло из опыта. Но Соловьеву следовало бы быть осмотрительнее и не забывать Платона. И все же он, который Ренан так не любил, шел по одной с ним дороге. Теоретическая потребность и стремление к нравственному благу сделали его глухим и слепым ко всему. Плоды, которые росли на дереве познания добра и зла, оказались ему тем, что одно только и может дать ценность человеческой жизни. Скажут, что все же у Иоанна написано “в начале было слово”, что он говорит о поклонении “в духе и истине” и что иоанновские писания входят в состав

Библии. Но ведь тот же Иоанн является автором Апокалипсиса, которого тоже никак не вырвешь из Св. Писания. Может быть, ухватятся за последнее: библейская критика оспаривает предание о том, что четвертое Евангелие и Апокалипсис принадлежат одному автору. Но это вряд ли поможет делу. История иногда бывает сильнее исторической критики. И если тот, кто писал четвертое Евангелие, не был автором Апокалипсиса, то, волей судьбы, стал им. Судьба властно потребовала, чтоб тот, кто говорил о поклонении в духе и истине, кто возвестил миру, что вначале было слово, т. е. кто первый из христиан задумал слить “Эллинскую песню песней” со словом Божиим Израиля, был обречен апокалиптическими громами будить омертвевшие, быть может, мертвые души людей. И так оно останется, какие бы новые доказательства ни подыскивали историки. Конечно, Маркион исключил Апокалипсис из “своего Евангелия”, как он исключил Ветхий Завет. Толстой сделал то же приблизительно. Историки же, хотя бы тот же Ренан, самое большое – находят извинение и психологическое объяснение Апокалипсиса в том, что он написан в эпоху нероновских ужасов и зверств.

И действительно, если “программа жизни”, как говорит Ренан, есть свет, разум и истина – то откровение Св. Иоанна, как и откровение всего Св. Писания, не находит и не может найти себе оправдания. Там, где Откровение, ни наша истина, ни наш разум, ни наш свет ни на что не нужны. Когда разум обессиливает, когда истина умирает, когда свет гаснет – тогда только слова Откровения становятся доступны человеку. И, наоборот, пока у нас есть и свет, и разум, и истина – мы гоним от себя Откровение. Пророческое вдохновение, по самой природе своей теснейшим образом связанное с Откровением, только там и тогда начинается, когда все наши естественные способности искания кончаются.

Х

Соловьев до последних дней своих не хотел это признавать: “для философа по призванию нет ничего более желательного, чем осмысленная или проверенная мышлением истина; поэтому он любит самый процесс мышления, как единственный способ достичь желанной цели и отдаться ему без всяких посторонних опасений и страхов”(16). “Осмысленная”, “проверенная мышлением” истина! Как будто бы и в самом деле так просто и ясно. Несколько дальше он заявляет: “Существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением”. Но ведь и Ренан только и стремится, что к проверке и достоверности: сколько раз он об этом говорит. “Только наука чиста... Ее обязанность доказывать, а не убеждать или обращать... Одна наука ищет чистой истины. Только она приводит достаточные основания для истины и вносит строгие критические приемы в свои доказательства”(17). Правда, как я уже указывал, Ренан не слишком задумывается над тем, что такое “достаточные основания” или “строгие критические приемы”. Он, как многие ученые, даже перворазрядные, в этом отношении отличается большой наивностью – он даже не чувствует, какие тут заключаются трудности. Как пример (все из того же предисловия) – его слова: “мы отвергаем сверхъестественное на том же основании, на котором отвергаем существование центавров: никто их не видел”. Когда-то Ларошфуко не менее уверенно (и наивно) заявлял: “с великими страстями обстоит так же, как и с привидениями: все о них говорят, никто их не видел”. Очень остроумно, очень импонирует – спору нет. Но “достаточных оснований” и “строгих критических приемов” тут и под лупой не разглядишь. Откуда известно Ларошфуко, что никто никогда не видел великих страстей или привидений? Или Ренану – центавров и сверхъестественного? Переспросили они, что ли, всех когда-либо живших людей? И затем, если бы кто-нибудь им сказал, что своими глазами видел, разве они бы поверили ему? Ясно, что “видение” – тут ни при чем. И Ларошфуко и Ренан вперед знают, что ни великих страстей, ни привидений, ни сверхъестественного нет и быть не может и отсюда заключают, что никто ничего подобного видеть не мог. Основания – не слишком “достаточные” и приемы не очень строго критические! И это называется “свободным” исследованием... Но то Ренан и Ларошфуко – а ведь Соловьев хотел быть философом, и ему уже никак не полагалось прибегать к таким легковесным соображениям. Но, видно, и философы не так озабочены “доказательностью”, как это принято думать, и не слишком тоже дорожат “свободным” исследованием. У них иная забота!

Соловьев, вообще говоря, человек сдержанный, в очерках теоретической

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
философии не может удержаться от бранных слов по адресу своего воображаемого теоретического противника. Он пишет: “если на ваше заявление... какой-нибудь самоуверенный потомок второго сына Ноева возразит и т. д.”. Теоретический спор – и вдруг брань – да еще какая: потомок второго сына Ноева, т. е. хамское отродье. И это не случайно вырвавшееся слово! При спорах о “последних основаниях” наступает момент, когда все так называемые доказательства исчерпываются и приходится искать иных способов защиты своих истин. И тогда выясняется, что вовсе и не в достоверности дело, что нужно совсем не убедить инакомыслящего, а принудить к соглашению и что если увещания не действуют, то надо его посрамить, опозорить. Вот почему в “Теоретической философии” нашлось место для таких слов, как “потомок второго сына Ноева”. То же можно было бы сказать, и обычно говорится, иначе. Например: “человек существует достойно, когда подчиняет свою жизнь и свои дела нравственному закону и направляет их к безусловно нравственным целям” (18). Это литературнее, спокойнее – но под этим скрывается все то же “хамово отродье”. Недаром Соловьев так много говорил о стыде и хотел свою этику обосновать на чувстве стыда. Вы видите, что и гносеологии, т. е. учению о достоверности нашего познания, приходится оберегать свои права теми же способами, что и этике. Если не принудить человека, он, очевидно, ни за что не согласится окончательно и навсегда принять ни устанавливаемые Соловьевым “достоверности”, ни восхваляемые им нормы.

Бывают, правда, люди, которых ни брань, ни угроза не проймут, а обещаемые награды не соблазняют: на брань они ответят бранью, а на обещание наград – издевательством. Соловьеву это следовало бы знать – ведь он читал Достоевского: не только “Записки из подполья”, но и его последние вещи (“Кроткая”, “Сон смешного человека”), написанные в ту пору, когда они были близки и в Оптину Пустынь вместе ездили. Что же, он и по поводу Достоевского вспоминал о втором сыне Ноевом? Ведь как раз Достоевский в названных произведениях – да и во многих других – издевается над нашими достоверностями и очевидностями и даже над всем “высоким и прекрасным”. Но Соловьев “прощал” Достоевскому подпольного человека за старца Зосиму, не замечая, по-видимому, что настоящий святой – это вечно мятущийся человек из подполья и что старец Зосима – только обыкновенный лубок; голубые глаза, тщательно расчесанная борода и золотое колечко вокруг головы.

Соловьев весь был во власти того, что Гарнак назвал *das Hohelled des Hellenismus*. Оттого, вопреки его уверениям, что он ищет Бога, он искал только истины и добра. Точно подражая Толстому или Маркиону, он писал: “та воля, с которой мы рождаемся, воля нашей плоти, подчинена природе, а природа подчинена греху, господствующему в ней. Пока мы действуем только от себя или от своей воли, мы неизбежно действуем от греха, как рабы и невольники греха” (19). Или еще сильнее: “преграда, отделяющая от сущего добра или Бога (так и написано – “сущего добра или Бога” – чем не Толстой?), есть воля человека. Но эту же самую волю человек может решиться не действовать от себя и от мира, не поступать по своей мирской воле. Человек может решить: я не хочу своей воли. Такое самоотречение или обращение человеческой воли есть ее величайшее торжество... Бог не хочет быть внешним фактором, который невольно навязывается нам: Бог есть внутренняя истина, которая нравственно обязывает нас признать ее. Верить в Бога есть наша нравственная обязанность” (20). Все это общие места философии, все это можно найти и у Гегеля, и у Шеллинга, и у любого представителя немецкого идеализма. Но хотя немецкие философы всегда очень хлопотали о том, чтобы связать свои идеи с христианством – ведь Соловьев все же восставал против них, говорил о “кризисе” западноевропейской мысли и искал нового слова в Священном Писании. И вдруг вместо нового он повторяет старые слова и еще с большей настойчивостью, чем его учителя, подчеркивает зависимость религии от морали и принудительность (хотя бы внутреннюю – разница не велика!) истины откровений. Ни Гегель, ни Шеллинг так не наседают: верить в Бога есть наша нравственная обязанность. Почему “обязанность”? Откуда у Соловьева страх, что если он не обяжет, не свяжет человека, то человек Бога не примет? Разве вера в Бога есть обязанность? Ведь вера в Бога есть великая прерогатива человека, дар небес, сравнительно с которым все остальные дары кажутся ничтожными или, лучше сказать, без которого жизнь и все, что есть в жизни, становится призрачным, почти не существующим. Можно ли говорить о Боге, как об обыкновенной земной истине, которая обязывает, принуждает – нравственно или как-нибудь иначе? И что тогда остается от свободы?

Правда, так почти говорил Шеллинг. Почти – потому что Шеллинг был большим

мастером своего дела и умел с несравненным искусством подавать под видом “философии откровения” свое умозрение и свою мораль. Он, конечно, тоже ценит только принудительную, принуждающую истину. И тоже, хотя прославляет свободу, требует прежде всего от людей покорности истине. Приведу несколько его суждений, главным образом, из той статьи, которая имела особенное влияние на Соловьева. Она называется “О сущности человеческой свободы”. Больше всего Шеллинг ненавидит, как и полагается философу, случайность, произвол и человеческую “самость”. Он, конечно, по-своему прав. “Философский ум должен объяснить факт существования мира” (21). А как объяснить, пока такие вещи, как случай, произвол и самость, существуют на свете? Поэтому выставляется еще одно положение: *an sich zweifelhaft ist alles was ein Sein und nicht Sein-konnendes ist* [19 – Сама по себе двойственность есть все, чем является бытие и невозможность быть (нем.).] 22 Раз это установлено, раз мы уверились, что несомненно существует только то, что (по нашему, конечно, разумению) может существовать – открывается широкий путь умозрению и принуждающей истине. Шеллинг уже вправе заявить: “случай невозможен, случай противоречит разуму и необходимому единству целого; и если бы свободу нельзя было спасти иначе, то ее нельзя было бы спасти”. Потому “произвольное добро так же невозможно, как и произвольное зло. Истинная свобода гармонирует со святой необходимостью, т. к. дух и сердце, связанные только своим законом, добровольно утверждают то, что необходимо” (23). Зачем все это говорится, зачем так настаивает Шеллинг на том, что истинная свобода гармонирует со святой необходимостью и зовет нас к добровольному утверждению того, что необходимо? Пусть он сам собственными словами отвечает на эти вопросы. Вы сейчас увидите, чего он добивается, и, может быть, поймете, чего добивался Соловьев, веривший по русской традиции, что Шеллингу удалось построить “философию откровения” и разрешить или положить начало разрешению “кризиса” западноевропейской мысли. Вот что пишет Шеллинг: “общая возможность зла состоит, как показано, в том, что человек свою самость (Selbstheit) возводит в господствующее начало и во всеобщую волю (Allwillen), вместо того, чтобы видеть в ней основание и орган, – а духовное в себе превращает в средство. Если в человеке темный принцип самости и своеволия совершенно проникается светом и с ним совершенно соединяется, тогда Бог, как вечная любовь или как истинно существующее, есть в нем связь сил” (24). Для Шеллинга, как и для Соловьева, Бог есть “связь сил”. Больше всего он боится, как бы эта “связь” не распалась. Оттого он ополчается на самость с ее своеволием. И, как всегда в таких случаях делается, клеветает на самость, вернее, валит с больной головы на здоровую. Самость отнюдь ведь не стремится превратиться в Allwillen. Такого рода стремления существуют в мире – но только самости они не захватывают. Иное дело своеволие (Шеллинг мог бы – и это было бы справедливее – говорить о свободе: ведь он борется, и ему не до справедливости). Самость действительно своевольна, своеволие ее родная, изначальная стихия. Но своеволие ничего общего не имеет с жадной неограниченного господства. Как раз наоборот, своеволие, и именно то своеволие, которое мы наблюдаем в живом человеке (т. е., по Шеллингу, в самости), тяготеет к господству. И если иногда бывает иное, то это, так сказать, уже позднейшая формация, точнее деформация самости. К господству тянутся иные силы – прямо противоположные самости, то, что называется общими принципами и началами. Они сами воли не имеют, и воли в других не допускают и не выносят. С тех пор, как люди начали “мыслить” в угоду той теоретической потребности, без удовлетворения которой ценность жизни становится сомнительной, с тех пор, как они уверовали, что мышление есть “единственный способ” достичь высшей цели жизни, с тех только пор идея “господства” получила такое обаяние и стала прельщать умы. У Шеллинга бывали мгновения, когда он как будто бы прозревал, когда он чувствовал, что обычный метод разыскания истины – подведение человека под власть начала или принципа – не может привести к “откровению”. Его заражал иногда пример Якоби, которого он (особенно в молодости своей) так безжалостно критиковал. Но дух Гегеля все-таки брал верх над ним. “Der Begriff ist nur contemplativ und hat mit der Notwendigkeit zu tun, während es hier um etwas ausser der Notwendigkeit liegendes, um etwas gewolltes handelt” [20 – Понятие только созерцательное и имеет дело с необходимостью, тут же имеется в виду нечто находящееся вне необходимости, что-то своевольное (нем.).] 25, – писал он. И даже еще решительней: “Personlich nennen wir ein wesen gerade nur, inwiefern es ihm zusteht ausser der Vernunft, nach eigenem willen zu sein” [21 – личностью мы называем существо лишь постольку, поскольку оно может существовать помимо разума и по своей собственной воле (нем.).] 26. Но – это только вспышки мгновенного света, так же быстро погасающие, как и неожиданно загорающиеся. В глубине души Шеллинг был убежден, что философия откровения, как и всякая философия, должна стремиться к общему и

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
необходимому и что личность находит свое оправдание и свой смысл лишь постольку, поскольку она покорно занимает предназначенное ей место в общем и добровольно подчиняется необходимости, потому именно и называемой святой необходимостью. В 1850 году престарелый Шеллинг заканчивает свою речь “об источниках вечных истин” тем же стихом Гомера, которым заканчивает Аристотель свою метафизику. Он, для торжественности, приводит его в подлиннике – я дам в русском переводе: Не хорошо многовластие; да будет единый господин. Идея “всеединства”, предполагающая, конечно, идею господства, никогда не покидала Шеллинга – ни в молодые годы, когда философия тождества вполне удовлетворяла его “теоретическую потребность”, ни в старости, когда на место философии тождества пришла философия откровения. Правда, Шеллинг “второго периода” постоянно говорил о Боге, но совершенно очевидно, что Бог призывается лишь затем, чтоб насытить теоретический голод. “Можно было бы сказать, – пишет Шеллинг, – Бог, собственно говоря, есть сам по себе ничто”; он не что иное, как отношение и только отношение, потому что он только господин... Он в самом деле существует, так сказать, ни для чего другого, как только затем, чтоб быть господином бытия”. Он уверяет, что это единственное определение Бога, признаваемое христианством. В пояснение своей мысли он цитирует слова Ньютона: “Deus est vox relativa et ad servos refertur”; и еще: “Deus est dominatio Dei no in corpus proprium, sed in subditos”[22 – Бог – понятие относительное и относится к слугам. Бог есть господство не в самом себе, но в подчиненных (лат.)]. И у Ньютона, и у Шеллинга Deus сам собою превращается в Deitas, Dominus – в Dominatio[23 – Бог, Божество, Господь, господство (лат.)]. Правда, он приводит еще слова Ньютона, которые будто бы нас приближают к библейскому представлению о Боге: “Deus sine dominio et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura”[24 – Бог без господства и конечной цели есть не что иное, как рок и природа (лат.)], но сейчас же возвращается к своему. “Gott ohne Herrschaft oder, wie ich mich kunftig ausdrucken werde, Gott ohne Herrlichkeit, da dies die wahre und ursprungliche Bedeutung des worts ist: Gott ohne Herrlichkeit ware blosses Fatum und Natur... Dieser Satz steht auf jeden Fall fest... Dies muss festgehalten werden, dass Gott, so wie Er ist, Herr ist”[25 – Бог без господства, или, как я впредь буду несколько искусственно выражаться, Бог без великолетия – ибо это есть истинное и первоначальное значение этого слова – Бог без великолетия был бы просто роком или природой... Это утверждение безусловно... Надо твердо усвоить, что Бог как таковой есть господин (нем.)]. Думаю, что читатель не посетует на меня за обильные выписки из Шеллинга. Если бы место позволяло, нужно было бы их удвоить или утроить. Шеллинг имел огромное влияние на русскую философскую мысль. У нас все были убеждены, что с него начинается новая эра, что он отрекся от гегелевской диалектики и искал истину в Откровении. Но – повторю еще раз: Гегель преследовал Шеллинга не только при жизни, но и после смерти. Шеллинг о том лишь и мечтал, чтоб быть таким, как Гегель. Оттого он видит в Боге прежде всего властителя, и даже не властителя, а власть, оттого для него Herrschaft равнозначает с Herrlichkeit и в Боге он видит Божество. Оно так и быть должно: из Бога ничего не выведешь – Бог, как и созданная им “самость”, своеволен, но из понятия Божества уже можно беспрепятственно выводить. А в этом ведь задача всякой диалектики, не только гегелевской: найти первое общее понятие, из которого потом сама собой, естественно вытекает вся наша сложная действительность. Гегель называл это Selbstbewegung des Begriffs[26 – Самодвижение понятия (нем.)]. Шеллинг беспощадно высмеивал гегелевское “самодвижение понятия” – там, где Гегель показывал самодвижение, Шеллинг ясно различал руку философа, подталкивающего понятие. Но, высмеивая Гегеля, Шеллинг делал то же, в чем он упрекал своего врага. Ибо, если нет “самодвижения”, если нет “саморазвития”, как тогда доказывать, как “объяснять факт вселенной”, как философствовать? Философия, то, что все обычно под философией разумеют, становится не то, что невозможной – но как будто и ненужной. Не нужно ни господина над бытием, не нужно и господства. Для Шеллинга же сущность Herrlichkeit в Herrschaft, как мы сейчас от него слышали, без Herrschaft он никакой Herrlichkeit не примет, т. е. без твердого закона ему и мир не мил. Почему, спросите вы. Но ведь Соловьев уже за него ответил: в нас существует теоретическая потребность, без удовлетворения которой ценность жизни становится сомнительной.

XI

Мы видим, что не отдельные “самости” стремятся поставить себя во главе

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
мироздания и превратиться в Allwillen, единую для всех волю. По-видимому, есть что-то в мире, что ставит себе задачей покорить все живое, все “самости”, как говорят на своем “умышленном” языке немецкие идеалисты и их верный ученик Соловьев. Это загадочное “что-то” ищет и вечно ищет господства, и ему безропотно и безвольно покорились эллинские мудрецы, – они же в этой покорности усмотрели победу духа над материей. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* – говорили Цицерон и Сенека, как бы нехотя признаваясь в том, что более тонкие философы предпочитали держать про себя. Древние, по-видимому, чувствовали, что они вовсе не добровольно идут, что их насильно влечет куда-то непобедимая роковая сила. Но говорить об этом они считали недозволенным. Это не согласно было с их представлением о философском достоинстве: какой это такой философ, если его насильно, точно пьяного в участок, тащат! Они предпочитали делать вид, что их не тащат, а что они сами, по своей охоте, идут и всегда твердили, что их охота совпадает с тем, что им уготовила судьба. Это значат и слова Шеллинга – “истинная свобода гармонирует со святой необходимостью” и “дух и сердце добровольно утверждают то, что необходимо”. Тот же смысл и в утверждении Соловьева: “человек может решить: я не хочу своей воли. Такое самоотречение или обращение своей воли есть ее высшее торжество”. Как и в этике, так и в теории познания у Соловьева впереди всего одна забота: отделаться от живого человека, связать, парализовать его. Он это выражает так: “забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине – вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место: ведь оно зависит от истины, и ни от чего более”. Как и книги немецких идеалистов, книги Соловьева полны такого рода утверждениями. Истина и добро ведут у него непрерывную и беспощадную борьбу с тем, что на школьном языке называется “эмпирическим субъектом”, но что по-русски значит с живым человеком. Все искусство, вся диалектика направлены к тому, чтоб доказать, что право повелевать и распоряжаться дано истине и добру, а что благо человеческое и смысл человеческого существования в том, чтоб слушаться и исполнять приказания. Так учили древние, так учили Шеллинг и Гегель. Полагаю, что читателю не бесполезно будет, прежде чем перейти к обсуждению державных прав истины и добра, которые с таким верноподданническим вдохновением отстаивает Соловьев, послушать еще и Гегеля.

Нравственные законы не делаются и не выдумываются – “*sondem sie sind und weiter nichts... So gelten sie der Antigone des Sophokles als der Gotter ungeschriebenes und untrugliches Recht:*

Nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar

Lebt es, und keiner weiss, von wannen es erschien.

Sie sind... wenn sie sich meiner Einsicht legitimieren sollen, so habe ich schon ihr unwandelndes Ansichsein bewegt, und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr fur mich sei. Die sittliche Gesinnung besteht aber eben darin, unverruckt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist und sich alles Bewegens, Ruttelns und Zuruckfuhrens desselben zu enthalten”[27 – Законы существуют, и больше ничего... Таким образом, они имеют силу для Антигоны Софокла как неписанное и неперменное право богов: Они существуют не с сегодняшнего, не со вчерашнего дня, но постоянно, и никто не знает, откуда они появились. Они существуют... Если они должны оправдаться перед моей прозорливостью, то я уже покусился на их непоколебимую сущность и считаю их за нечто, что может быть для меня либо истинным, либо ложным. Но нравственное понятие заключается именно в том, чтобы неотступно пребывать в истине и воздержаться от всякого изменения, колебания и отступления (нем.).] 27. Я нарочно привожу в подлиннике эти слова Гегеля: перевод никогда не передаст того благоговейного тона и торжественного пафоса, которыми они исполнены. Не только Соловьеву – самому Шеллингу никогда не удавалось подняться на такую “высоту” в своих философских парениях. Гегель не рассуждает, не аргументирует: он молится, и поклоняется, и повелительно требует, чтоб все вместе с ним молились и поклонялись. Поклонялись законам, которые вперед оправданы тем, что не хотят ни пред кем оправдываться, не хотят даже рассказать, откуда и когда они пришли. Всякая попытка не то что отказать им в повиновении, но хотя бы допросить их, вперед рассматривается, как бунт и мятеж. Не менее чем законы нравственности требовательны и законы мышления. “*Indem ich denke, gebe ich meine subjektive Besonderheit auf, vertiefe ich mich in die Sache und lasse das Denken fur mich gewahren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzutue*”[28 – Пока я мыслю, я отрекаюсь от своей субъективной личности и углубляюсь в вещь и предоставляю мышлению

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
действовать за себя, и я плохо мыслю, когда прибавляю что-либо свое
(нем.)].

Кто кого обучил, истина ли добро или добро – истину, но мы видим из приведенных мною показаний сведущих людей, что и у истины, и у добра одна забота: поставить себя впереди и во главе всего бытия. Так что, если в стремлении к неограниченному господству видеть, как Шеллинг, начало зла, то его нужно искать не в индивидуальной личности, к этому нисколько непричастной, а в тех высших принципах, поклонение которым принято считать поклонением в духе и истине. Отдельная личность, спору нет, своевольна. Она хочет многого и различного. Хочет сегодня одного, завтра – другого. Но ей никогда не приходит и на ум, как гегелевскому или шеллинговскому добру или их же истине, делать свои хотения обязательными для всех. Наоборот, она и в других больше всего на свете любит то своеволие, которое она в себе ценит, как первое условие жизни. Но обычная и давняя клевета философов на “самость” в том именно и состояла, что они ей приписывали стремление к господству, в то время, когда, наоборот, такое стремление в природе того, что они всегда брали под свою защиту и охрану – в природе начал, “вечных законов”, “неизменных принципов”. Принципы и начала не понимают и не признают своеволия – это так. Им это не нужно: они ведь ничего не чувствуют: не знают ни радостей, ни горя, ни тревоги, ни надежды. Им нужно только – да и то “нужно” здесь можно только сказать лишь метафорически: им и это не нужно – чтоб были порядок и твердая неизменность. Они суть, они существуют, и не только не хотят оправдываться пред живыми существами (чувют своими мертвыми душами, что, если дойдет до оправдания – все пропадет), но даже не позволяют поднимать и вопрос об оправдании. Мы есьмы – и есьмы прежде, чем вы все “эмпирические субъекты”, стало быть, не мы к вам, а вы к нам на суд попадете – говорят они своим немым и тоже мертвым языком.

И вот мы были свидетелями: лучшие философские умы соблазнялись мертвыми речами мертвых существ. “В начале было добро и истина” – нужно им поклониться, нужно на них молиться. И вырвать из себя все, что протестует и возмущается против неизвестно когда и откуда пришедших властителей. Это называлось и сейчас называется философией. Людям кажется, что, если они возьмут сторону сильных, то их – не то что помилуют, их тоже не помилуют, – но они будут вместе с властителями, им достанется часть власти. *Herrschaft* и, стало быть, на них распространится свет той *herrlichkeit*, о которой нам рассказал Шеллинг. И они не добровольно, конечно – какая живая душа добровольно пойдет на такое дело! – но все же записывались в “слуги и поденщики истины” (фихте так именно и говорил) и гасили в себе и в мире все, что способно было противиться и бороться с великим искушением.

И как будто добились своего. Мы слышали, как Соловьев возвестил, что величайшее торжество в отречении от своей воли. И ведь точно – торжество! Если убить в себе живую волю, если отречься от своей личности, теоретическая потребность получит высшее удовлетворение, т. к., кроме как живому человеку с его изменчивыми и капризными желаниями, некому будет нарушать от века установленный порядок и мешать спокойному саморазвитию духа и самодвижению понятий. Ведь не камни же или бревна возопиют, не треугольники же и круги восстанут против неизвестно кем и когда навязанных им законов! Если и людей, вообще все живые существа, заморозить так, чтоб они, точно камни и треугольники, во всем безвольно покорялись, как не радоваться, не торжествовать, не праздновать победу? Как не грянуть тогда *das Hohelied des Hellenismus*, ту песню песней “чужому Богу”, которой греческое “мышление” одарило культурное человечество?

Теперь, думаю, понятно, почему Пушкин не был для Соловьева “мыслителем” и казался ему недостаточно нравственным человеком. Но тогда нужно признать, что и библейский Иов не был мыслителем и что его нравственные качества оставляли желать многого. И, в самом деле, книга Иова больше всего оскорбляла эллинскую образованность. Соловьев о ней почти не упоминает. А вспомнить очень следовало бы – хотя бы не затем, чтоб поучиться у Иова, а чтобы привлечь его к суду и осудить, как Соловьев осудил Пушкина и Лермонтова. Ведь спору быть не может: не Иов с его “воплями” “прав”, а права его друзья, которые принесли ему свои метафизические утешения. “Я покажу тебе, послушай меня; и что я видел, то расскажу тебе. Что мудрые возвестили и не сокрыли от отцов своих”. Пред лицом Иова его друзья развивают те же мысли о “самости” и “своеволии”, которые мы только что слышали от Шеллинга, Гегеля и Соловьева. Но Иов не унимается: “вы, люди, сплетающие ложь, врачи бесполезные все вы. О, если бы вы молчали! Это было бы вменено вам в премудрость” (XIII, 4, 5). Или – “слышал я много такого:

скучные вы все утешители” (XVI, 2). “Земля, не закрой моей крови, и да не будет остановки воплю моему” (XVI, 18). Вся книга – это одно непрерывное состязание между “воплями” многострадального Иова и “размышлениями” его благоразумных друзей. Друзья, как истинные мыслители, глядят не на Иова, а на “общее”. Но Иов об “общем” и слышать не хочет, он знает, что общее глухо и немое – и с ним нельзя разговаривать. “Я к Вседержителю хотел бы говорить, и представить мои доказательства Богу желал бы” (XIII, 3). Друзья в ужасе от слов Иова: они убеждены, что с Богом нельзя разговаривать и что Вседержитель озабочен прочностью своей власти и неизменностью своих законов, а не судьбами созданных им людей. Может быть, убеждены, что он вообще не знает никаких забот, а только властвует. Оттого и отвечают: “О ты, терзающий душу свою в гневе своим! Ужели для тебя опустеть земле и сдвинуться скале с места своего?” (XVIII, 4). И точно, неужто из-за Иова скалам сдвигаться? И необходимости поступиться святыми правами своими? Ведь это предел человеческого дерзновения, ведь это “бунт”, “мятеж” одинокой человеческой личности пред вечными законами всеединства бытия! Так должен был бы и Соловьев говорить с Иовом – ведь так приблизительно он говорил по поводу судьбы Лермонтова или Пушкина! Или, вы думаете, что пред лицом живого Иова он стал бы “мыслить” иначе и догадался бы, что бывают случаи, когда молчание становится премудростью? Может быть, с живым он бы не стал так говорить, верней всего, что не стал бы так говорить. Но так как он в своей “философии” старался “мыслить” так, как если бы он сам не был живым человеком и как если бы вообще на свете не было живых людей, то все, что он писал, было как бы повторением речей Елифаза, Вилада и Елигу. Про Иова они говорили, что он пьет хулу, как воду, а про себя каждый из них уверял: “наверное неложны слова мои, беспорочно мыслящий пред тобой” (XXXVI, 4). Совсем так, как Соловьев с Пушкиным и Лермонтовым разговаривал.

Но библейский Бог, как известно, рассудил иначе. В конце книги Иова мы читаем (XLII, 7): “сказал Господь Елифазу, Фемянитянину: возгорел гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы не говорили предо Мною так справедливо, как раб Мой Иов”. Т. е. беспорочно (иначе “достоверное”) мышление друзей Иова, как жертва Каина, отвергнуто Богом, а “вопли” Иова Бог призрел.

Книга Иова, в которой “вопли” торжествуют над “мышлением”, в которой Бог признает, что ради человека может быть нарушен вечный порядок природы и скалы могут сдвигаться с мест своих, казалась грекам наиболее возмутительным из того, что мог придумать и сказать смертный. Для них было аксиомой, что “целое перее частей своих и ими предполагается”. Эти слова я, правда, взял из речи Соловьева об Огюсте Конте(28) – но идея не ему принадлежит, хотя он ее по всяким поводам многократно развивает. Идея стара, как и сама философия, и являлась всегда краеугольным камнем, на котором держались умозрительные системы как древности, так и нового времени. Сущность и смысл самого понятия “умозрения” – умного зрения в том и состоит, что человек приучается видеть в себе часть единого целого и убеждает себя, что смысл его существования, его “назначение” – безропотно и даже радостно сообразовать свою жизнь с бытием целого. В машине винты, колеса, передаточные ремни и т. д. Но и люди, из которых образуется вселенная, и отдельные части, из которых составляется машина, сами по себе значения не имеют. Смысл их бытия лишь в том, чтоб “целое” – машина в первом случае, мир – во втором, беспрепятственно функционировали и непрерывно двигались в однажды навсегда установленном направлении. Умное зрение открыло “всеединство” (еще Фалес “увидел”, что все есть вода, одна и та же вода) – и идея всеединства, идея целого, объединяющего бесконечное множество частей, стала и донныне остается основоположением философии. “Объяснить”, “понять” мироздание значит показать, что все части, из которых оно составляется – и живые люди и неодушевленные предметы, имеют чисто служебное назначение – они должны слушаться, подчиняться, повиноваться.

Правда, Соловьев, как Шеллинг и Гегель, постоянно говорит о свободе. Но вся свобода его свидится, как и у немецких идеалистов, к свободе повиноваться. “Истина” оставляет за собой исключительное право решать, что есть добро и что есть зло, и решает вперед, что добро вовсе не в том, что человек любит, и зло не в том, что ему противно и ненавистно. Добро в том, что истина похвалит человека, зло в том, что она его укорит. И в похвалах истины человек обязан видеть свое высшее благо. О том, чтоб человеку самому была предоставлена свобода решать, что есть зло и что есть добро, не может быть и разговора. Такая свобода отрицается не только за человеком, но и за Богом. И Бог нравственно обязан идти по путям, указуемым добром. Если Бог не покорится, если он предпочтет неистовство и юродство Иова мудрым и

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
разумным речам его друзей – то он дурной Бог и нужно ждать нового, чужого Бога, который, как учил Маркион, вырвет людей из власти Творца, выведет их из созданного им мира и даст им настоящую жизнь.

XII

Одна из последних статей Соловьева называется “Понятие о Боге” и посвящена защите Спинозы, которого пр. Введенский обвинял в атеизме. Зачем понадобилось Соловьеву оправдывать Спинозу и каков смысл его защитительных речей? При жизни Спинозы, когда обвинения в атеизме и неверии грозили человеку большими опасностями, такого рода заступничество было бы понятно. Допустимо, что даже бесстрашный Спиноза употреблял в своих книгах слово Бог как щит против такого рода обвинения. Но в наше время ни Спинозе, ни его учению ничто не грозит, и даже статья пр. Введенского, как это признает и сам Соловьев, отнюдь не преследует цели очернить Спинозу.

Если все-таки Соловьев так горячо берет сторону Спинозы, то, очевидно, лишь потому, что чувствует в самом деле внутреннюю близость и глубокое сродство между идеями Спинозы и своим собственным религиозным мирозерцанием. Так оно и было, да иначе и быть не могло. Сам Соловьев рассказывает, что Спиноза был его первой философской любовью. Но, кроме того, Спиноза был первой философской любовью и тех вождей немецкого идеализма, которые имели такое влияние на Соловьева. Гегель и Шеллинг критиковали, правда, Спинозу – упрекали его в непонимании динамичности исторического процесса и т. д. Соловьев тоже повторяет эти упреки и часто тоже, как это было принято в его время, противопоставляет спинозовскому догматизму кантовский критицизм. Но все это существенного значения не имеет. Ни критицизм Канта, ни динамизм Гегеля не пошатнули философской позиции Спинозы и не помогли новой философии вырваться из власти его идей. Основная задача Спинозы состояла в том, чтоб противопоставить разумную истину – истине библейской. Он эту задачу выполнил с такой смелостью и с таким искусством, что, после него, никто из философов уже не пытался даже иначе “мыслить”: все были убеждены, что, как “доказал” Спиноза в своем “Теологе-политическом трактате”, Библия не дает нам истины и даже не претендует на то, чтоб давать нам истину. Если вы спросите, как истина добывается, вы найдете в сочинениях Спинозы ясный, отчетливый и совершенно исчерпывающий ответ на ваш вопрос. Он вам скажет, что люди никогда бы истины не узнали, если бы не было науки математики, которая дает нам *normam veritatem*[29 – Истинные нормы (лат.)], и что он уверен в истинности своих утверждений потому же, почему всякий здравомыслящий человек уверен в том, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. В своих философских изысканиях – касаются ли они частных или основоположных проблем – он следует только указаниям разума, в котором он видит единственного вожатого по пути к истине. Тот, кто отвергает водительство разума, кажется ему жалким и презренным глупцом либо сумасшедшим. *Quam aram parabit sibi qui majestatem rationis l?dit?* – восклицает он. Оскорбить, т. е. отказать в повиновении его величеству разуму, по Спинозе, смертный грех, и для человека, этот грех совершившего, нет и не может быть спасения. Самодержавие разума и безусловная, ни чем не ограниченная принудительность разумных истин – в этом весь Спиноза. Для него разум – прежде Бога. Что бы он ни говорил о *causa sui*, о *substantia*[30 – Причина самого себя; субстанция (лат.)] и т. д., его Бог не есть Творец мира, а сам тварь – творение вечного, всегда себе равного разума. Не зная этого о Спинозе, не видя этого в Спинозе Соловьев, конечно, не мог, как не мог он не знать, что для Спинозы Св. Писание было одной из многих книг, в которой встречаются высокие нравственные поучения, но которая тоже полна возмущающими здравый смысл и даже иной раз нравственное чувство, явно вздорными и нелепыми рассказами. Никто из больших философов – с тех пор, как христианство стало признанной, даже господствующей религией в Европе – так резко и вызывающе не говорил о Библии, как Спиноза. Библейский Бог по свидетельству или, вернее, на суде разума, которому присвоена Спинозой высшая власть, есть, в лучшем случае, полезный для тупой и суеверной черни миф; он пугает ее угрозами страшных наказаний и соблазняет обещанием всяких наград – и это неплохо, т. е. чернь нужно держать в узде: *terret vulgus nisi paveat*[31 – Чернь страшит, когда не устрашена (лат.)]. Но для философа принимать такого Бога и ждать истины от той книги, где о таком Боге рассказывается – величайший позор.

Один из наиболее страстных и убежденных последователей Спинозы, знаменитый Шлейермахер (Дильтей считал его величайшим протестантским теологом после

Лютера) писал: "nicht der hat Religion, der an die heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen konnte... Von allem, was ich als das Werk der Religion preise und suchte, steht wohl wenig in heiligen Buchern". И еще: "Die Religion blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge entschwanden[32 - Не тот религиозен, кто верит в Писание, но тот, кому Писание не нужно, кто мог бы сам создать Писание. Из всего того, что я ценю и ищу в религии, мало что находится в Писании.]. По его мнению, стремление большинства людей к бессмертию и тоска по бессмертию имеют своим источником лишь отвращение к тому, что составляет истинную цель религии. "Вспомните, объясняет он, что религия стремится лишь к тому, чтобы резко определенные черты нашей личности расширялись и постепенно стирались в бесконечности, дабы мы, постигая вселенную, поскольку возможно сливались с ней; они же всячески противятся этому; они не хотят выйти из привычной ограниченности, они не хотят быть ничем иным, чем проявлением ее, и боязливо озабочены о своей личности; так что они дальше всего от мысли ухватиться за единственную возможность, которую им дает смерть, чтоб избавиться от этой ограниченности; наоборот – они боятся этого, они хотят взять ее с собой и за пределы этой жизни и стремятся разве к тому, чтоб приобрести более широковидящие глаза и лучшие члены тела... Но чем больше стремятся они к бессмертию, которого нет и которое они даже не могут мыслить – ибо как можно представить себе временное существование бесконечным? – тем больше теряют они то бессмертие, которое они всегда могут иметь, да при том теряют и смертную жизнь, отдаваясь мыслям, которые тщетно терзают и пугают их... Лучше бы стремились они уже здесь уничтожить свою личность и жить в Едином и во всем. Кто приучился быть большим, чем он сам, тот знает, что он мало теряет, если теряет самого себя". Таким образом, "цель и характер религиозной жизни – не есть то бессмертие вне времени и за временем, точнее после нашего времени, но все же во времени, но бессмертие, которое мы имеем непосредственно в этой временной жизни и которое представляет задание – над ним же мы постоянно работаем. В конечности бытия объединиться с бесконечным, быть вечным в каждое мгновение – в этом бессмертие религии".

В приведенных словах – итог философии Спинозы. Я нарочно предоставил слово Шлейермахеру, чтоб избежать нареканий и упреков в том, что я по-своему истолковываю Спинозу. Так же его воспринимал Лессинг, так же понимали его немецкие идеалисты – Фихте, Шеллинг и Гегель. Св. Писание не нужно, не нужен и живой Бог Св. Писания, с которым люди связывали свои надежды на бессмертие. У Спинозы ведь сказано: *sentimus, experimurque nos ?temos esse*[33 - Мы чувствуем и убеждаемся на опыте, что мы вечны (лат.)]. И он же почитал, что высшим достижением нашим является *cognitio uniois quam mens cum tota. Natura habet*[34 - Сознание единства с природой, которым обладает душа (лат.)]. Разве можно оспаривать, что чувство единения с природой есть лучшее, чего можно желать себе? Или что испытывать вечность в каждое мгновение есть бессмертие религии? Это непререкаемые, принудительные истины. О том, кто установил непререкаемость этих истин, откуда их принудительная сила, строжайшим образом возбраняется спрашивать. Это значило бы совершить *l?sio majestatis rationis*[35 - Оскорбление величия разума (лат.)]. Еще в большей мере повинен в том же всякий, кто дерзнул бы противопоставить вышеназванным истинам противоположные, кто, не довольствуясь вечностью во мгновении, стал бы добиваться действительного бессмертия или усмотрел бы высшее благо не в единении с природой, а в чем-либо ином. Конечно, на такое дерзновение способны только "самости", живые люди, такие, как Иов, о котором у нас сейчас шла речь, или Пушкин, или ап. Павел – словом, кто-либо из тех, кто, будучи создан по образу и подобию Божию, чувствует на себе благословение Творца и не соглашается видеть свое "назначение" в безропотном исполнении предписаний неизвестно откуда и когда пришедших законов. Шлейермахер, как Шеллинг и Гегель, отлично понимают, откуда грозит наибольшая опасность их умозрению или мирозерцанию и потому ползуются всеми находящимися в их распоряжении средствами, чтоб привести к молчанию и обессилить единственно возможного противника. Иов – личность, ап. Павел – личность, сам Бог Св. Писания – личность, все это есть нечто ограниченное, а потому несовершенное, все это, стало быть, нужно истребить, уничтожить. Если Иов оплакивал свои несчастья – это потому, что он не умел возвыситься над собой. Если ап. Павел говорил: "когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают" (1 Кор. XV, 32) – это потому, что он не умел постичь своего единства с природой. Учитель же сказал: *non ridere, non lugere, neque detestari sed intelligere*[36 - не смеяться, не плакать, а также не проклинать, но понимать (лат.)]. Сам Бог, которого в Писании называют люди своим Небесным Отцом и который принимает участие в наших скорбях и радостях, – есть тоже несовершенное и

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
ограниченное существо – и, стало быть, подлежит истреблению и уничтожению.

Кто это внушил Спинозе? Кто решил, что нельзя ни плакать, ни смеяться, ни проклинать, а нужно только понимать? И что всякая личность предполагает ограниченность и несовершенство? В том то и все дело, что “понимать” – значит отказаться от всяких “кто”. Не кто-то решил, а что-то решило, и даже не решило, а просто осуществило. Не решал же никто, что отношение окружности к диаметру есть постоянная величина или что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. Не решал тоже никто, что человеку полагается только понимать и нельзя ни плакать, ни смеяться, ни проклинать, что бессмертие религии есть вечность во мгновение и что Шлейермахер проникает глубже в тайну мироздания, чем Св. Писание. И это хорошо, что все само собою решается, что нет господина, а есть господство, *herrschaft*, она же *Herrlichkeit*, есть *Selbstbewegung des Begriffes*, которым Гегель очаровал даже своего непримиримого врага Шеллинга.

Соловьев никогда не говорит, как Шлейермахер, что ему Св. Писание ничего не дало, что он сам все и без Писания знает. Наоборот, он всегда опирается на Библию, для него Библия не обыкновенная книга, а боговдохновенная. Но, как Спиноза и Гегель, он все же убежден, что Библию нужно повести на суд разума. – Много есть ведь священных книг, как и много религий; должен, стало быть, существовать какой-нибудь беспристрастный и бесстрастный судья, который нам скажет, какая из священных книг настоящая и какая религия – истинная. Этот судья один для всех – и для Шеллинга, и для Гегеля, и для Спинозы, и для Соловьева – отказать ему в повиновении нельзя, ибо *quam agam parabit sibi qui majestatem rationis l?dit. A ratio* – мы уже знаем – есть те “законы”, неизвестно когда и откуда пришедшие, власть которых держится тем, что никто не смеет их спросить, почему им дано неограниченно господствовать над людьми и мирозданием.

И, когда Соловьев вслед за Спинозой или вместе с ним хочет составить “понятие о Боге”, он обращается к тому же судье, к которому за решениями ходил Спиноза. И, конечно, слышит тот же приговор, какой услышал и Спиноза. Этот судья сказал Спинозе, что библейский Бог есть Бог невежественных и суеверных людей, наивно перенесших на Бога черты, которые они наблюдали в себе самих, и что задача философии во что бы то ни стало рассеять это заблуждение. Соловьеву тоже уже поневоле приходится бороться с тем же заблуждением и искать для библейского Бога более совершенного, соответствующего требованиям разума, преемника. Достигает он этого путем таких же рассуждений, какие мы сейчас слышали от Шлейермахера.

XIII

Мы помним, что для Шлейермахера путь к истинной религии есть преодоление в человеке личности и истинный Бог для него тоже есть Бог, в котором стерлись все индивидуальные черты. В этом он является верным учеником Спинозы, на которого он буквально молился. Мы помним тоже, что Шеллинг и Гегель, хотя они и уверяли, что далеко обогнали Спинозу, в этом смысле до конца жизни оставались правоверными спинозистами. И для них – начало премудрости есть отвращение к своей самости. То же мы слышали и от Соловьева. Он всегда проповедовал, что идеал человека есть отречение от себя и своей воли и видел в таком отречении путь к высшему достоинству и назначению человека.

В статье “Понятие о Боге” он вновь повторяет все эти знакомые нам общие места философии, ссылаясь даже (в этой статье, вопреки обыкновению, Соловьев всего один раз ссылается на Писание) на будто подтверждающие их евангельские тексты, “кто бережет душу свою, тот погубит ее, а кто теряет душу свою, спасет ее” и делает отсюда вывод: “что мы обыкновенно называем нашим Я или нашей личностью, есть не замкнутый в себе полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка (*hypostasis*) чего-то другого, высшего”. В Писании душа нигде не называется подставкой, а в тех местах Евангелия, на которые хочет опереться Соловьев, везде сказано “кто потеряет свою душу ради Меня”, т. е. ради Бога, что придает им совсем другой смысл. Но и не это самое важное. Важно, что, называя человеческую личность подставкой, Соловьев подготавливает нас ко второму, более существенному, я бы сказал, роковому, выводу: “Если в человеке, – пишет он, – личность есть только подставка другого, высшего, то правильно ли будет отвлеченное от нашей личной жизни понятие переносить на это другое, высшее, в котором наша

личность может и должна сохраниться, только отдавшись ему и вступив с ним в не испытанную нами полноту соединения? Не следует ли это высшее, т. е. Божество, по необходимости признать Сверхличным?”(29) “Правильно”, “следует по необходимости” – кто создал эти правила, кто установил такую необходимость? В Писании таких правил и такой необходимости – и в помине нет. Так говорил Шлейермахер, но он сам признался, что нашел свою “религию” не в Писании. Так говорил Спиноза, на которого Шлейермахер променял Писание, но Спиноза тоже считал, что Библия хороша для невежественных и суеверных людей, а сам за своими истинами ходил туда, где решались судьбы перпендикуляров и треугольников. Соловьев, очевидно, соблазнился – пошел туда, куда его повел Спиноза. “Божество, – продолжает он, – не безлично, не бессознательно, не безвольно... Самый положительно религиозный человек сейчас же поймет нас и согласится с нами, если мы ему скажем, что Божество хотя и мыслит, но совсем не так, как мы, что оно хотя имеет сознание я волю, но совсем не такие, как наши, и т. д.”(30). Всякий ли религиозный человек согласится – это, конечно, слишком сильно сказано: пророки и апостолы наверное бы не согласились. Это чувствовал и Спиноза, выразивший ту же мысль много лучше и глубже: “воля и разум Бога, – писал он, – имеют столько же общего с волей и разумом человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным”. Я говорю, что Спиноза выразил свою мысль много лучше и глубже, ибо в его словах вы слышите полный отрыв от Св. Писания и вместе с тем нестерпимую боль, которую он испытал, оторвавшись от того, что было для него словом Божиим. Соловьев даже как будто не подозревает, что кроется в спинозовском “понятии о Боге”, и оттого ему не больно. Он думает, что его “правильно” и “следует по необходимости” – т. е. его собственные размышления, приведут его к тому же “единому на потребу”, к какому “вдохновение” приводило пророков и апостолов – он, вы помните, себя убедил в этом и нас хотел в том же убедить.

Но теперь мы видим, что совсем не к одному и тому же. Пророки пришли к живому Богу, Творцу неба и земли – соловьевские же “правильно” и “следует по необходимости” дали людям множество очень полезных и нужных истин (сумма углов в треугольнике равняется двум прямым и т. д.), но от Бога увели и поставили над людьми вечные, неизменные законы – идеальные, конечно, сущности, – но так же похожие на Бога пророков, как пес, лающее животное, походит на созвездие Пса.

Когда змей прельщал первого человека, он тоже ссылался на всякие “правильно” и “следует по необходимости” – на совокупность тех принудительных принципов мышления, которые, под названием синтетических суждений а priori через много тысяч лет легли в основу “Критики чистого разума”. Или, если хотите, висевшие на запретном дереве плоды и были те синтетические суждения а priori, которые, как учил Кант, делают возможным наше познание и дают ему характер всеобщности и обязательности.

Соловьев как будто бы не хочет за синтетическими суждениями а priori признавать решающее значение: “Во всякой действительной религии Божество, т. е. высший предмет благоговения или религиозного чувства, непременно признается, как данное в опыте”(31). Но ведь и “Критика чистого разума” открывается такими же словами: “Без сомнения, все наше знание начинается с опыта”. А потом явились суждения, и они то, как оказывается, преобразовали опыт в познание или истину. Метафизике оттого, как мы помним, было отказано в праве на существование, что она оказалась вне покровительства суждений а priori и, в силу этого, лишена власти над людьми: всякая власть ведь от суждений. И точно, если “предмет религии”, т. е. Божество, есть “только” данное в опыте, то кто же поручится, что на смену ему не явится какой-нибудь другой “предмет”, тоже данный в опыте? И благоговение тут не поможет, не спасет “Божества”. Мало ли пред чем люди не благоговели! Шлейермахер благоговел пред Спинозой, но Соловьев, конечно, не согласится видеть в Спинозе Божество. Словом, никакой опыт не дает всеобщей и необходимой истины. И ни из какого опыта не “следует”, что “Божество сверхлично”, ни из индивидуального опыта Спинозы, ни из коллективного опыта буддистов, который призывает на помощь Соловьев. “Божество сверхлично” – это диктуется все теми же синтетическими суждениями а priori или “законами, пришедшими неизвестно когда и откуда”, которые прежде уже продиктовали человеку требование о самоотречении и принудили его думать, что “если он скажет: я не хочу своей воли, то это будет его высшим торжеством”. Не “опыт”, а они, эти законы, предварительно расправившись с человеком, потом набросились и на Бога. И, в самом деле, если эти законы потому законы, что у них нет своей воли, а есть только власть, и если им предоставляется автоматически решать, что есть истина и что есть добро, то не естественно

ли, что они не согласятся позволить кому бы то ни было, а в особенности “Всесовершенному Существу” обладать свойствами, которых у них нет и быть не может? В Писании сказано: будьте совершенны, как Отец ваш Небесный, законы захотели, чтоб Отец Небесный был во всем подобен им. И Соловьев покорился. Он отказался от своей воли, променял ее на благоговение пред бесплотными, но зато бездушными существами и глубоко уверовал, что “нравственная обязанность” всех людей – следовать его примеру... Не есть ли это и в самом деле высшее торжество? Высшее торжество того начала, которое олицетворено в библейском змее? “Теоретическая потребность”, потребность *intelligere*[37 – Понимать (лат.)], такая естественная и законная, как утверждал Соловьев, сделала то, что плоды с дерева познания добра и зла стали ему милее, чем прочие плоды, которые Бог предложил сперва обитателям Эдема, а потом и всем бесчисленным поколениям людей, от них родившихся. Безличные или сверхличные принципы позвали на свой суд Библейского Бога – и осудили его. Соловьев совершенно спокойно пишет: “понятие о Боге, как единой субстанции всего, логически вытекающее из самого понятия его абсолютности или подлинной божественности (так как, если бы безусловное основание чего бы то ни было находилось вне Бога, то оно ограничивало бы Его и тем упраздняло бы Его божество), – эта истина всеединой субстанции под разными именами исповедовавшаяся язычниками, под настоящим названием Бога Вседержителя исповедуется и христианами, в согласии с евреями и мусульманами”. И еще раз: “то понятие о Боге, которое дает нам философия Спинозы, при всей своей неполноте и несовершенстве, отвечает первому и непремемному требованию истинного богопочитания и богомыслия”. Но кто и как будет пополнять и исправлять Спинозу? Куда пойдет Соловьев за указаниями? Явно, что туда же, где он узнавал до сих пор все, о чем он нам рассказывал, где он добывал свою религиозную философию. Опять спросит Гегеля или Шеллинга, они ему напомнят, что “безнравственное по самому своему существу учение не может быть философией. Наша обязанность быть убежденным, что все безнравственное само по себе и в своем корне неразумно и, наоборот, то, что познает высший разум по своей сущности, нравственно и должно согласоваться с нравственными требованиями” (32), и у него явится исходный пункт для размышлений. Но ведь мы уже знаем, к чему такие размышления приводят. И знаем тоже, что они внушены Шеллингу самим же Спинозой. Нравственность и разум потребуют, чтоб человек не плакал, не проклинал и не смеялся, и в награду за это предложат всеединство с венчающим его *intelligere*. Так оно, конечно, и вышло. Усовершенствованное и пополненное понятие о Боге потребовало, вслед за нравственностью, того же, и теоретическая потребность получила полное удовлетворение. Вот что говорит Соловьев о Церкви: “чтобы церкви быть реально основанной и созданной, необходимо ее членам прежде всего так же покорно к ней относиться, как камни относятся к зданию, не спорить с зодчим и не осуждать его планов”. Так, буквально так пишет Соловьев. И не думайте, что это случайная обмолвка, *lapsus lingu*?[38 – Оговорка (лат.)]. Наоборот, в этих словах выразилось все, что вдохновляло Соловьева и тех, у кого он учился. Человек *qui sola ratione ducitur*[39 – Руководствующийся одним лишь разумом (лат.)] и в самом деле не может мыслить до тех пор, пока все, что должно служить предметом его мышления, не превратится в камни, безвольно и безропотно подчиняющиеся всякому на них воздействию. Он убежден, что “зодчий” мироздания так же слаб и беспомощен, как и он сам, и тоже может строить только из мертвого, абсолютно недвижимого и безвольного материала. Как мало похоже это на то, о чем повествуется в Библии! В Библии Бог создал из праха живого человека, а наш разум всеми силами стремится превратить живого человека в бездушный прах – в камень, как говорит Соловьев.

XIV

Таково последнее слово “религиозной философии” Соловьева. Он принял Бога Спинозы. Оправдались слова пророка Даниила (XI, 36): “и возгордится, и превознесет себя выше всякого Божества, и о Боге богов станет говорить чудовищное и будет иметь успех”. И ап. Павла: “так во храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога” (2-е Посл. фес. II, 4). Иначе и быть не могло, раз Соловьев поставил себе задачу “оправдать” Бога пред разумом. Пророческому видению открывается совсем не то, что находит *mens dicente ratione*[40 – Душа, ведома разумом (лат.)]. Ибо пророки спрашивают не там, где спрашивает человеческий разум.

Но последнее слово философии Соловьева не было его последним словом. Как читатель знает, к концу жизни в нем произошла “перемена душевного

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
настроения”. Перемена заключалась в том, что он почувствовал совершенную невозможность поклоняться той умозрительной истине, которую он проповедовал в течение своей двадцатипятилетней литературной деятельности. Плоды с дерева познания добра и зла стали ему казаться несущими не жизнь, а смерть. В “Трех разговорах” он пишет: “несомненно, что антихристианство, которое по библейскому воззрению, и ветхозаветному, и новозаветному, обозначает собой последний акт исторической трагедии, что оно будет не простое неверие или отрицание христианства или материализм и тому подобное, а что это будет религиозное самозванство, когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу прямо враждебны Христу и Духу Его”.(33) Кто же этот самозванец, предсказанный в книгах Ветхого и Нового Завета? Что это за “силы”, враждебные Христу и Духу Его? Думаю, что читатель без труда узнает в них ту безличную или сверхличную сущность, Substantia, которую Спиноза, а вслед за Спинозой представители немецкого идеализма и Соловьев поставили на место Бога Св. Писания, и поймет, почему при обсуждении религиозной философии Соловьева мы каждый раз неизменно наталкивались на один и тот же вопрос: кто последний судья, к кому обращаться нам с нашими тревогами и сомнениями? К “разуму” – с его принципами и началами, который открыл нам, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым и все прочие бесчисленные истины, составляющие содержание положительных наук, или к Богу, создавшему небо и землю? Обратимся к разуму – получим законченную философию всеединства, удовлетворяющую “теоретическую потребность”, дающую обязательные для всех истины и обязательную для всех мораль – в ней же высшее благо человека. Не признаем разума – “мышление” станет невозможным и ненужным, в наших душах зашевелится первозданный хаос и из-за понятных, принудительных истин, послушно передвигавшихся по извечным законам в пределах вселенского единства, вырвутся на волю бесчисленные самости, которые в течение тысячелетий держала в оковах философия, с их неутоленными желаниями, неутоленными скорбями, с их ridere, lugere et detestari, от которых предостерегал Спиноза.

Как мы помним, истинам разума дано господствовать только над покорствующим им материалом. Они умеют строить только из камня. Оттого всякая философия, которая стремится к всеединству, прежде всего озабочена тем, чтоб отнять у человека свободу. Теория познания исходит из идеи необходимости, т. е. принудительной истины. Этика – из идеи добра, т. е. тоже принудительной нормы. Соловьев, как мы знаем, всеми силами добивался того, чтоб отнять у человека его свободу, доказывая ему, что он не может преодолеть самоочевидности и обязан видеть свое назначение в покорности правилам. Хотя он всегда твердил, что больше всего на свете он любит свободу, человеческая свобода на самом деле казалась ему страшным чудовищем: он мечтал только о том, чтоб силой, хитростью, убеждением привести людей в такое состояние, когда они перестают “быть для себя” и потому могут исполнить свое “назначение” – камней в естественно (т. е. тоже безвольно) возводимом безличным или сверхличным зодчим здании(34). Вся философия Соловьева, как и его учителей, только к тому и сводилась: уговорить, убедить, принудить – словом, привести к покорности человека безличным силам.

И вот, когда задача была исполнена, когда он сам и все люди, казалось, действительно превратились в камни – камни возопили. В “Трех разговорах” Соловьев даже не вспоминает о Спинозе, Гегеле и Шеллинге, ни о всех тех соображениях, которые привели его к эллинской истине и эллинскому добру. То, что “желательно, понятно и спасительно само по себе” (т. е. то, что прославлялось эллинским “умозрением”), что удовлетворяет теоретическую потребность и приносит высшее благо – кажется ему даром Антихриста. Соответственно этому и умозрение теряет над ним свою власть. От умозрения философов какая-то сила, которой он не называет и назвать не умеет, “понесла” его к юродству пророков и апостолов. “Три разговора” – не рассуждение, а комментарий к Апокалипсису. В противоположность тому, чему он учил прежде, он теперь словно хочет сказать: пути эллинского “мышления” приводят совсем не к тому, что открывается пророческому вдохновению, и всякая попытка оправдать эллинское умозрение ссылаясь на Св. Писание есть величайшее преступление, смертный грех, о котором повествуется в Библии. Спиноза, мы помним, властно предостерегал против *l'sio majestatis rationis*. И Соловьев вторил ему. Ему представлялось, что, отказавшись от разума, он откажется от лучшего, что есть в жизни. Все – человеческую душу, человеческую свободу, даже самого Бога он сложил на алтарь разума. И был убежден, что такой, хотя бы в идее упорядоченный мир, мир, где нет неожиданностей и своеволия, где все понятно и объяснимо, много лучше, чем тот мир, в котором мы живем. Как Маркион, он видел смысл аскетизма в том,

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
что люди отказываются от созданного Богом мира и замыкаются в мире, созданном их разумом. Как Шлейермахер, он искал вечности во мгновении и, как Ренан, хотел поклоняться в духе и истине. Оттого он осудил Пушкина и Лермонтова, отвернулся от русской литературы и даже не расслышал своих современников, Достоевского и Ницше. Его пугали “самости” и “произвол” – разумные соображения усыпили в нем способности, которыми одарил Бог человека, создавши его из праха. Но хуже всего, что в этом наваждении (enchantment et assourissement surnaturel[41 – Сверхъестественное наваждение и забытие (фр.)], как выражался Паскаль) он видел и научил видеть своих последователей служение Богу, нимало не подозревая, что он служил делу вечного врага Творца, того безличного и потому безразличного ко всему начала, которое, не имея само жизни, “естественно” уничтожает и погашает всякую жизнь. Змей Св. Писания, он же Антихрист, Антибог, и был воплощением этого “начала”. Плоды с дерева познания можно было созерцать, можно было даже любоваться ими – они, как сказано, были прекрасны на вид, но есть их, претворять их в себя значило отдавать себя во власть тем “самозванным” силам, от которых идет смерть...

Для умозрения все это непостижимо, все это бессмысленно. Для умозрения плоды с дерева познания добра и зла – суть истоки, начала, корни жизни. Но “книга за семью печатями” повествует об ином и открыла иное даже тому, кто сам когда-то писал: вначале было слово. Нужны особые душевные переживания, чтоб наша заснувшая в сверхъестественном оцепенении душа почувствовала в себе силы для последней и великой борьбы с наваждением. Нужно, забыв заветы эллинизма, его мудрость и его стремление к *aquiscientia animi*[42 – Успокоение души (лат.)], вновь научиться ужасаться, плакать, проклинать, терять последнюю надежду и вновь находить ее, чтоб выкорчевать из своей души ту веру в безличные начала (Антихриста, Антибога), в которые перевоплотились и продолжают перевоплощаться соблазвившие человека плоды с запретного дерева. В этом – апокалиптика, в этом загадочное юродство пророков и апостолов. Исаия вещает: “и смерть будет уничтожена на веки, и Господь Бог отрет слезы со всех лиц” (ис. XXV, 8). Об этом же говорит и сын грома: “и отрет Бог всякую слезу с очей их и смерти уже не будет; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет: ибо прежнее прошло” (Апок. XXI, 4).

В последние дни своей жизни Соловьев отвернулся от умозрительной истины и умозрительного добра, словно почуяв, что не “мышлением”, а громами добывается вечная и последняя правда. Скажут: по какому праву Исаия и Иоанн говорят, как власть имеющие? Кто открыл им тайну жизни и смерти?

Соловьев об этом не спрашивает – “прежнее прошло”. Как праотец Авраам, он, повинувшись призыванию идти в страну, которую имел получить в наследие, постиг великое искусство – не спрашивать, не оглядываться, и пошел, не зная, куда идет... *Mens ducente ratione* снова ужаснется. Но сомнения быть не может: в обетованную землю приходит лишь тот, кто не знает, куда идет.

Париж, 26 сентября 1927 г.

Список литературы

- 1 Вл. Соловьев. Полное собр. соч. VIII, 456.
- 2 “Оправдание добра”. Соч. VII, 200.
- 3 Соч., VII, 28.
- 4 Соч., VIII, 153–154.
- 5 Соч., VIII, 149.
- 6 Натаск, “Dogmengeschichte”, I, 3, 257.
- 7 кн. С. Трубецкой, “Учение о логосе”, 364.
- 8 Натаск, “Dogmengeschichte”, I, 283.
- 9 *Ib.*, 307.
- 10 *Ib.*, 246.

11 Любопытно, как близко Соловьев подходит к Пелагию. Пелагий тоже писал: *omne bonum et malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus* [всякое добро и зло, за которое нас или хвалят, или порицают (лат.)] и т. д.: и он превыше всего ценил похвалу и боялся порицаний морали!

12 Соч., VII, 656.

13 *Ib.*, 176.

14 *Ib.*, 131.

15 *Ib.*, 109.

16 Соч., VIII, 152 (Теоретическая философия).

17 Renan. "Orig. du Christianisme", I, XXVIII (Предисловие).

18 Вл. Соловьев. "Национальный вопрос в России". Предисловие.

19 "Духовные основы жизни", 293.

20 *Ib.*, 282.

21 Schellings werke, Auswahl, Bd III, 515.

22 *Ib.*, III, 627.

23 *Ib.*, 479 и 487.

24 *Ib.*, 486.

25 *Ib.*, 706.

26 *Ib.*, 637.

27 (Ср. у Соловьева VII, 225–31, где Соловьев тоже говорит о Софокловой Антигоне и почти что пересказывает Гегеля.)

28 VIII, 233.

29 Соч. VIII, 18.

30 Ту же мысль высказывает Соловьев в своей речи об Огюсте Конте. Grand Etre которого он узнал все черты того божества, понятие которого он выясняет в статье о Спинозе: "чтоб сказать одним словом – это существо сверхличное, а лучше это сказать двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принцип, а Принципиальное Лицо, Лицо-Принцип, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея".

31 *Ib.* VIII, 13.

32 Schelling, III, 735, 739.

34 Соч., VIII, 527 ("Три разговора").

Примечания

1

Какой алтарь уготовит себе тот, кто оскорбляет величие разума? – Спиноза, "Богословско-политический трактат", XV.

2

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
“О природе вещей” (лат.)

3

Столько религия смогла внушить зла (лат.).

4

Что действительно, то и разумно (нем.)

5

В смягченных выражениях (лат.)

6

Кризис рациональной науки (нем.)

7

Брак назло (фр.)

8

“и сына” (лат.) – догмат римско-католической церкви.

9

Покорных судьба ведет, непокорных тащит (лат.)

10

Сочетание противоположностей (лат.)

11

“История догматики” (нем.)

12

“Сущность христианства” (нем.)

13

Об одном и том же ведут речь еретики (гностики) и философы: откуда зло и почему (лат.).

14

Новый Бог (лат.).

15

Через такое необходимое аллегорическое толкование Ветхого Завета был внесен в общины некоторый интеллектуальный философский элемент (гнозис), абсолютно отличающийся от апокалиптических снов, в которых появлялись толпы ангелов на белых конях, Христос с пламенными очами, адские звери, сражения и победы. В этом гнозисе многие начали усматривать специфическое добро, которое было обещано созревшей вере и через которое вера должна была дойти до совершенства... Опираясь на простые рассказы Ветхого Завета, была уже построена теософия, в которой самые абстрактные мысли получили воплощение и из которой звучала эллинская торжественная песнь о власти духа над материей и чувственностью и о истинной отчизне души (нем.).

16

Отвергнуть Ветхий Завет во втором столетии была ошибка, которую отклонила великая церковь; удержать Ветхий Завет в 16-м веке была судьба, от которой реформация не смогла уйти. Но сохранение его в протестантизме с 19-го века как канонической основы есть следствие религиозной и церковной косности (нем.).

17

Согласно которому мы достойны похвалы или порицания (лат.).

18

Что самое человеческое? – Избавить кого-нибудь от стыда (нем.).

19

Сама по себе двойственность есть все, чем является бытие и невозможность быть (нем.).

20

Понятие только созерцательное и имеет дело с необходимостью, тут же имеется в виду нечто находящееся вне необходимости, что-то своевольное (нем.).

21

Личностью мы называем существо лишь постольку, поскольку оно может существовать помимо разума и по своей собственной воле (нем.).

22

Бог – понятие относительное и относится к слугам. Бог есть господство не в самом себе, но в подчиненных (лат.).

23

Бог, Божество, Господь, господство (лат.).

24

Бог без господства и конечной цели есть не что иное, как рок и природа (лат.)

25

Бог без господства, или, как я впредь буду несколько искусственно выражаться, Бог без великолепия – ибо это есть истинное и первоначальное значение этого слова – Бог без великолепия был бы просто роком или природой... Это утверждение безусловно... Надо твердо усвоить, что Бог как таковой есть господин (нем.)

26

Самодвижение понятия (нем.).

27

Законы существуют, и больше ничего... Таким образом, они имеют силу для Антигоны Софокла как неписанное и неперменное право богов:

Они существуют не с сегодняшнего, не со вчерашнего дня,

Но постоянно, и никто не знает, откуда они появились.

Они существуют... Если они должны оправдаться перед моей прозорливостью, то я уже покусился на их непоколебимую сущность и считаю их за нечто, что может быть для меня либо истинным, либо ложным. Но нравственное понятие заключается именно в том, чтобы неотступно пребывать в истине и воздержаться от всякого изменения, колебания и отступления (нем.).

28

Пока я мыслю, я отрекаюсь от своей субъективной личности и углубляюсь в вещь и предоставляю мышлению действовать за себя, и я плохо мыслю, когда прибавляю что-либо свое (нем.)

29

Истинные нормы (лат.).

30

Причина самого себя; субстанция (лат.)

31

Чернь страшит, когда не устрашена (лат.).

32

Не тот религиозен, кто верит в Писание, но тот, кому Писание не нужно, кто мог бы сам создать Писание. Из всего того, что я ценю и ищу в религии, мало что находится в Писании.

33

Мы чувствуем и убеждаемся на опыте, что мы вечны (лат.)

34

Сознание единства с природой, которым обладает душа (лат.)

35

Оскорбление величия разума (лат.).

36

Не смеяться, не плакать, а также не проклинать, но понимать (лат.)

37

Понимать (лат.).

38

Оговорка (лат.).

39

Руководствующийся одним лишь разумом (лат.).

40

Душа, ведома разумом (лат.).

41

Сверхъестественное наваждение и забвение (фр.).

42

Успокоение души.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Шестов Л. Умозрение и апокалипсис filosoff.org
<http://buckshee.petime.ru/> Форум Бакши [buckshee](http://buckshee.ru/). Спорт, авто, финансы,
недвижимость. Здоровый образ жизни.
<http://petime.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет
магазин обуви Интернет магазин
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных
сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!