

Первая часть
ОБ ИСТОЧНИКАХ
МЕТАФИЗИЧЕСКИХ
ИСТИН

(скованный Парменид)

Καὶ δοκεῖ ἀνάγκη ἀμετάπειστον
τι εἶναι ὀρθῶς.

Необходимость не слышит убеж-
дений.

Arist. Met. 1015a 30

I

Мы живем, окруженные бесконечным множеством тайн. Но как ни загадочны окружающие бытие тайны — самое загадочное и тревожное, что тайна вообще существует, что мы как бы окончательно и навсегда отрезаны от истоков и начал жизни. Из всего, чему мы являемся свидетелями на земле, это явно самое нелепое и бессмысленное, самое страшное, почти противоестественное, неотразимо наводящее на мысль, что либо в самом мироздании не все благополучно, либо наши подходы к истине и предъявляемые к ней требования поражены в самом корне каким-то пороком. Как бы мы ни определяли истину, мы никогда не можем отречься от декартовских *clare et distincte* (ясность и отчетливость). А тут вечная тайна, вечная непроницаемость, словно еще до сотворения мира кто-то раз навсегда решил закрыть доступ человеку к тому, что для него нужнее и важнее всего. То, что мы считаем истиной, что мы добываем нашим мышлением, оказывается в каком-то смысле несоизмеримым не только с внешним миром, в который нас окунули с рождения, но и с нашими собственными внутренними переживаниями. У нас есть науки, если угодно, даже наука, которая растет и развивается не по дням, а по часам. Мы знаем очень много, и наше знание есть знание ясное и отчетливое. Наука с законной гордостью оглядывается на свои огромные завоевания и имеет все права рассчитывать, что ее победоносного шествия никто не в силах остановить. В огромном значении наук никто не сомневается и сомневаться не может. Воскресни теперь Аристотель и его ученик Александр Македонский, им бы показалось, что они попали в страну не людей, а богов: Аристотелю не хватило бы и десяти жизней, чтоб освоиться с накопившимися на земле после его смерти знаниями, а Александру, пожалуй, удалось бы полностью осуществить свою мечту о завоевании мира. *Clare et distincte* оправдали все возлагавшиеся на них надежды...

Но «туман» первоначальной тайны не рассеялся. Скорее, еще более сгустился. Платону вряд ли бы понадобилось

хоть одно слово изменить в своей притче о пещере. Его тоска, его тревога, его «предчувствия» не нашли бы себе ответа в нашем знании. Мир «в свете» наших «положительных» наук остался бы для него, как и был, мрачным и страшным подземельем, а мы связанными по рукам и по ногам узниками, и ему пришлось бы вновь делать нечеловеческие усилия, чтоб словно в битве (ῥοτєρ ἐν μάχῃ) прорваться сквозь истины, создаваемые теми науками, которые «грезят о сущем, но которые наяву его видеть не могут» (ὄνειρώττοισι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπερ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν)*. Короче, Аристотель благословил бы наше знание, Платон предал бы его проклятию. И, наоборот, наше время с распростертыми объятиями приняло бы Аристотеля и самым решительным образом отгородилось бы от Платона.

Но спросят: что значат, какая сила и власть дана благословениям и проклятиям людей, если даже эти люди были бы исполинами вроде Платона и Аристотеля? Станет ли истина истиннее от того, что ее благословил Аристотель, или превратится в ложь потому, что ее предал проклятию Платон? Разве дано людям судить истины, решать судьбы истин? Ведь наоборот: истины судят людей и решают их судьбы, а не люди распоряжаются истинами. Люди, великие и малые, рождаются и умирают, появляются и исчезают, истины же пребывают. Когда никто еще не начинал «мыслить» и «искать», истины, которые впоследствии открылись людям, уже существовали. И когда люди исчезнут совсем с лица земли или потеряют способность мыслить, истины от этого не убудут. Аристотель из этого исходил в своих философских изысканиях. Он говорит, что Парменид был *п р и н у ж д е н* (ἀναγκασόμενοι) следовать за явлениями. В другой раз, когда речь у него идет о том же Пармениде и других великих греческих философах, он пишет: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασόμενῶι (Met. 984 b 1)*, что значит *п р и н у ж д а е м ы е* самой истиной. Аристотель твердо знал: истине дана власть нудить, принуждать людей — всякого человека, безразлично, будет то великий Парменид или великий Александр, будет то неизвестный раб Парменида или ничтожный конюх Александра. Почему истине дана власть над Парменидом и Александром, а не Пармениду и Александру над истиной, такого вопроса Аристотель не ставит. Если бы же ему такой вопрос задать, он бы его не услышал и заявил бы, что это вопрос бессмысленный, явно нелепый, что такое можно сказать,

но нельзя думать. И не то чтоб он был бесчувственным, ко всему равнодушным существом, которому все равно. Или даже чтоб он мог сказать про себя, как Гамлет: «Я голубь мужеством, во мне нет желчи, и мне обида не горька». Аристотелю горька обида. В другом месте той же «Метафизики» он говорит, что пред необходимостью больно склоняться: «все насильно (навязанное) называется необходимым (τό ὑάρ βίαιον ἀναγκάϊον λέγεται) и потому обидно, как и говорит Эвен*: всякое испытанное принуждение больно и обидно. И принуждение есть необходимость — оттого и у Софокла: «но сила (непреоборимая) принуждает меня так поступить» (Met. 1015 а 30). Аристотель, мы видим, испытывает боль и обиду пред лицом непреодолимой необходимости. Но он твердо знает, как он тут же прибавляет, что ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι, т. е. что необходимость не слышит убеждений. А раз не слышит убеждений и непреоборима, стало быть, ей нужно покориться, обидно это или не обидно, больно или не больно: покориться и впредь отказаться от бесполезной борьбы: ἀνάγκη στήναι*. Откуда пришло это ἀνάγκη στήναι, это, стало быть, «нужно остановиться»? Вопрос первостепенной важности, в нем, если хотите, альфа и омега философии. Необходимость не поддается убеждениям, она их даже не слышит. Обида вопиет к небу, если больше не к кому взывать. Конечно, в иных случаях, даже очень часто, почти всегда, обида повзывает и умолкает: люди забывают и огорчения и тяжелые потери. Но бывают обиды незабываемые. Пусть отсохнет моя рука, пусть прилипнет мой язык к гортани, если я забуду тебя, Иерусалим*, — все уже два тысячелетия повторяем за псалмопевцем его заклинание. Разве псалмопевец не «знал», что необходимость не слышит ни убеждений, ни клятв, что она ничего не слышит и ничего не боится и что его голос будет, должен быть голосом вопиющего в пустыне? Знал, конечно, — так же хорошо знал, как и Аристотель. Но, по-видимому, у него было еще что-то, кроме знания. По-видимому, когда человек чувствует так тяжело обиду, как это чувствует псалмопевец, его мышление совершенно неожиданно претерпевает в самом своем существе какие-то непонятные и таинственные изменения. Он не может забыть Иерусалима, но забывает о власти необходимости, о непреоборимости этого неизвестно кем, когда и зачем так страшно вооруженного врага и, ничего вперед не загадывая и не рассчитывая, вступает с ним в страшный и последний бой. В этом, надо

думать, смысл платоновских слов: ἄγων μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται¹.

То же значение имеет и платоновское: πάντα γὰρ τολμητέον τί εἰ ἐπιχειρήσαμεν ἀναισχυντεῖν², только тогда человек решается вступить в борьбу с всемогущей Ανάγκη (Необходимостью), когда в нем просыпается готовность к беспредельному, ни пред чем не останавливаемому дерзанию. Такое беспредельное дерзание не может быть ничем оправдано, оно есть крайнее выражение бесстыдства. Загляните в этику Аристотеля, и вы в этом легко убедитесь. Все добродетели расположены у него в средней полосе бытия, и все, что переходит за пределы «середины», свидетельствует о порочности и пороках. Ανάγκη στῆναι (нужно остановиться) так же господствует в его этике, как и в его метафизике. Последнее его слово — благословение необходимости и прославление духа, необходимости покорившегося.

Не только добро, но и истина ищет коленопреклоненного человека. Кто читал хотя бы прославленную двенадцатую книгу (особенно последние главы) «Метафизики» и девятую и десятую книги его «Никомаховой этики», тот знает, как благоговейно молился Аристотель на необходимость, которая не слушает убеждений и которую он не был в силах преодолеть*. В Платоне его больше всего раздражала (а, может быть, и тревожила) та смелость или, лучше сказать его собственными словами, «то дерзновение и бесстыдство», которые ему внушили мысль, что поклоняющиеся необходимости только грезят о действительно существующем, а видеть его наяву им не дано*. Слова Платона казались Аристотелю надуманными, фантастическими, умышленно вызывающими. Но как заставить замолчать Платона? Как принудить его не только в видимом, эмпирическом бытии покоряться необходимости, но и в мыслях воздавать ей тот почет, на который она имеет, по убеждению Аристотеля, все права? Необходимость — есть необходимость не для спящих, а для бодрствующих. И бодрствующие, которые видят необходимость, видят истинное сущее, а Платон, с его дерзновениями и бесстыдствами, нас от истинного сущего отводит и направляет нас в область фантастического, призрачного, иллюзорного и потому ложного. Нужно ни перед чем не

¹ Великая и последняя борьба уготована человеческим душам*.

² Если должно на все дерзать, не попытаться ли нам быть бесстыдными*.

останавливаться, чтобы с корнем вырвать из человечества те «свободолюбивые» стремления, которые получили свое выражение в творениях Платона. Ανάγκη (Необходимость) непреборима. Сама истина, по сущности своей и природе, есть п р и н у ж д а ю щ а я истина, и в покорности принуждающей истине — источник всех человеческих добродетелей. Ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκάζομενοι (принуждаемые самой истиной) делали свое дело Парменид, Гераклит, Анаксагор. Так быть должно, так всегда было, так всегда будет. Не великий Парменид повелевает над истиной, а Истина властвует над Парменидом. И отказать в повиновении принуждающей, нудящей истине невозможно. Того более: нельзя даже не благословлять ее, к чему бы она нас ни нудила. В том высшая мудрость — человеческая и божественная, — и задача философии в том, чтобы приучить людей радостно покоряться ничему не слышащей, ко всему безразличной Необходимости.

II

Остановимся и спросим: зачем понадобилось принуждающей истине человеческое благословение? Отчего так хлопочет Аристотель о том, чтобы добыть для своей Ανάγκη (Необходимости) человеческое благословение? Разве она и без благословения не проживет? И если необходимость не слышит убеждений, то разве славословие ей слышней? Никакого сомнения, что славословие так же мало доходит до принуждающей истины, как мольбы и проклятия. Камни пустыни никогда не гремели «аминь» в ответ на вдохновенные проповеди святых. Но это и не нужно. Нужно, чтоб «святой» на молчание камней — Необходимость ведь так же ко всему равнодушна, как и камни, — исторгал из своей груди восторженные осанны.

Напомню опять хотя бы названные главы из «Метафизики» и «Этики» Аристотеля — первосвященника видимой и невидимой церкви «мыслящих» людей. От нас требуется, чтобы мы не только склонились, но и преклонились пред Необходимостью: в этом всегда состояла и сейчас состоит основная задача философии. Философу недостаточно признать силу и фактическую власть того или иного порядка вещей. Он знает и б о и т с я (начало всякого знания есть страх), что фактическая сила, т. е. сила, которая выразилась только в том, что она однажды покорила себе человека, всегда может смениться другой си-

лой, которая станет действовать в ином направлении. Даже и ученому, не желающему философствовать, в последнем счете «факты» не нужны: факты ничего сами по себе не дают и ничего нам не говорят. Настоящего эмпиризма среди людей науки никогда не было, как не было и настоящего материализма. Какой ученый станет изучать факты ради фактов? Кто станет присматриваться вот к этой, повисшей на телеграфной проволоке или остановившейся на оконном стекле после дождя, капле воды? Таких капель миллиарды, и они сами по себе никогда ученых не занимали и занимать не могут. Ученому нужно знать, что такое дождевая капля вообще или вода вообще, и если он разлагает в своей лаборатории на составные элементы зачерпнутую им из ручья воду, то не за тем, чтобы изучить и узнать то, что находится сейчас в его руках и пред его глазами, а чтобы получить право судить обо всякой воде, которую ему придется увидеть или не придется увидеть, которой никто никогда не видел и не увидит, даже о той, которая была на земле, когда в мире не было ни одного живого существа, обладающего сознанием, и даже вообще ни одного живого существа. Человек науки, знает ли он это или не знает (большею частью, конечно, не знает), хочет ли он того или не хочет (обыкновенно — не хочет), не может <не> быть реалистом в средневековом смысле этого слова. Отличается же он от философа только тем, что философу приходится еще объяснять и оправдывать практикуемый наукой реализм. Вообще же говоря, так как «эмпиризм» есть только неудачная попытка философского оправдания научных, т. е. реалистических, методов разыскания истины, то его задача фактически всегда сводилась к разрушению тех принципов, на которых он сам держится. Приходится выбирать: хочешь быть эмпириком, нужно бросить надежду отыскать прочное обоснование научному познанию; хочешь иметь прочно обоснованную науку, нужно отдать ее во власть идеи необходимости, да еще признать эту власть изначальной, первоюданной, никогда не возникавшей и потому не подлежащей уничтожению, т. е. наделить ее преимуществами и качествами, которые обыкновенно люди присваивают Верховному Существо. Это, как мы видели, и сделал Аристотель, который, стало быть, заслужил того, чтоб его возвести в сан папы или первосвященника всех живущих на свете научно мыслящих людей.

Кант, по-видимому, нисколько не преувеличивал заслуги Юма, когда он писал в своих «Prolegomena», что за

все время существования философии ни разу не была открыта истина, по своему значению равная тому, что открылось Юму*. Юм — вдруг точно скорлупа упала с его глаз — увидел, что устанавливаемая людьми «необходимая» связь между явлениями есть только связь действительная, фактическая, что «необходимости» в мире нет и что те, кто о необходимости говорят, только *ὄνειρῶντοῦσι περὶ τὸ ὄν* (грезят о существующем), которого наяву видеть им не дано. Юм был слишком уравновешенным — и притом больше всего на свете дорожившим своей уравновешенностью — человеком, чтобы оценить и использовать сделанное им великое открытие. Если угодно, это можно сказать обо всех людях, у которых спадала с глаз скорлупа и которые сподоблялись видеть что-либо необычное: солнце истины ослепляет своим светом обитателей царства теней. Юм вернул необходимости почти все ее прежние державные права, а Кант, который со свойственной ему утонченностью гениального мыслителя и под восьмидесятью перинами испытывал неловкость от этого лежавшего под ним для всех незаметного «почти», решился на свой коперниканский подвиг, чтоб вновь направить наше мышление на тот верный, царственный путь (*königlicher und sicherer Weg*), по которому от века шла математика...*

Юм пробудил Канта от догматической дремоты своим неожиданным открытием. Но разве людям дано бодрствовать на земле? И разве *φύσις ἀύπνου* (недремлющая природа), говоря словами Плотина (*Епн. II, 5, 3*), есть естественное состояние человека? С другой стороны, «разве грезить во сне или наяву не значит принимать то, что похоже (на действительность), не за похожее (на действительность), а за ту действительность, на которую оно похоже?»¹ Необходимость похожа как две капли воды на то, что действительно существует, — но она не есть действительно существующее, она лишь для того, кто грезит, представляется действительно существующей. Незаметное «почти» Юма могло бы оказать огромную услугу мыслящему и ищущему человечеству, если бы оно сохранилось в том виде, в каком оно впервые предстало пред шотландским философом. Но Юм сам испугался открывшегося ему и поспешил навалить на него все, что было под руками, чтобы только оно не мозолило глаз. Канту же и того показалось недостаточным, и он вывел юмов-

¹ Платон. Госуд. 476 С.

ское «почти» за пределы синтетических суждений *a priori*, в «умопостигаемую», т. е. совсем недоступную, ни с чем с нами не связанную и ни для чего нам не нужную область того, что он называл *Ding an sich*. Толчок, данный Канту Юмом, разбудил великого кенигсбергского философа от сна. Но Кант понял свою миссию и свое назначение в том смысле, что нужно во что бы то ни стало обезречь и себя и других от возможности повторения внезапных и грубых толчков, так нарушающих покой нашего сонного бдения, и создал свою «критическую философию». Вместе с юмовским «почти» и метафизика была выведена за ограду синтетических суждений *a priori*, к которым после Канта перешли все права старой *Ανάγκη* (Необходимости) и которые вот уже полтора столетия обеспечивают европейскому человечеству спокойный сон и веру в себя*.

Для Аристотеля, по-видимому, самой невыносимой и жуткой мыслью была мысль о том, что наша земная жизнь не есть последняя, окончательная, истинно действительная жизнь и что от нее возможно, хотя бы в некоторой степени, такое же пробуждение, как то, которое мы переживаем, переходя от сна к бдению. Когда он преследовал платоновские «идеи», он, по-видимому, больше всего хлопотал о том, чтобы освободиться от этого — на его тревога была, в известном смысле, вполне законной, так же как законной была тревога Канта, когда Юм своим «почти» так бесцеремонно стал расталкивать его от догматической дремоты. Платоновское *ὄνειρῶν ττοιούσι* (грезят) подкапывается под самые основы человеческого мышления. Нет ничего невозможного, все что угодно может произойти из всего что угодно, и даже самый закон противоречия, который Аристотель хотел считать *βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν* (незыблемейшим из начал)*, начинает колебаться, открывая испуганному человеческому духу царство ничем не сдерживаемого произвола, грозящего поглотить и самый мир, и ищущую постигнуть этот мир мысль. И *εἶναι* и *νοεῖν* (бытие и мышление) превращаются в призраки. Как мог Платон решиться говорить о своей пещере, как мог он ее выдумать? Как мог Юм дерзнуть оспаривать права Необходимости? И не обязано ли человечество вечной благодарностью Аристотелю и Канту за то, что он строгой критикой и исполненным негодованием окриками положил конец фантастическим устремлениям своего учителя, а второй учением о синте-

тических суждениях а priori ввел наше мышление в его естественную колею?

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

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

III

Сенеке, хотя он и не был оригинальным философом, иногда, как известно, хорошо удавалось схватывать и передавать чужие мысли. Все, о чем у нас шла речь в предыдущих главах, он формулировал в немногих, но ставших очень знаменитыми, словах: *ipse omnium conditor et restor... semper parat, semel jussit* (сам основатель и зиждитель мира — всегда повинуетя и лишь раз повелел)*. Так думал не Сенека, так думали древние, так думаем все мы. Один раз только Бог повелел, потом и Он сам и все люди за ним уже не повелевают, а повинуются. Приказал он давно, бесконечно давно, так что и сам забыл о том, когда и при каких обстоятельствах произошло такое ни с чем не сообразное и потому противоестественное событие, и, пожалуй, даже за бесконечно долгое время пассивного, подчиненного существования совсем и приказывать разучился и может, как и мы, простые смертные, только повиноваться. Или иначе. Однажды проявленная им воля к действию исчерпала навсегда его творческую энергию, и теперь он обречен, наравне с созданным им миром и

всем, что в мире находится, только осуществлять предписания, хотя и свои собственные, но уже навеки нерушимые. Или еще иначе: сам творец мира оказался во власти им же самой созданной *Ανάγκη* (Необходимости), которая, нисколько не ища того и не желая, стала владычицей вселенной.

Повторяю: формулировка Сенеки принадлежит, бесспорно, ему самому — но мысль, в ней выраженная, — не его мысль: так думали, так продолжают думать все образованные люди всех стран. Почему так думают? Был кто свидетелем, как создавался мир, или творец мира открыл эту истину кому-либо из людей? Никого при сотворении мира не было, никто тоже не может похвалиться исключительно близостью к творцу. Мысль, выраженная Сенекой, прельстила людей именно тем, что таинственный и непостижимый момент *jubere*¹ отодвинут в бесконечное прошлое и признан неповторимым (*semel jussit*), а для постоянных надобностей избрано *parere*², которое кажется понятным, естественным, нормальным уделом не только для твари, для сотворенного, но и для самого творца. И ведь Сенека прав: в *parere* все понятно, ясно, открыто и, стало быть, естественно. В *jubere* же все загадочно, произвольно и, стало быть, фантастично, вечно непостижимо и таинственно. Если бы можно было, Сенека и те, у которых Сенека выучился «мыслить», предпочли бы о таинственном *jubere* и не вспоминать. Никто никогда ничего не приказывал, все всегда только повиновалось, ибо никогда не было ничего сверхъестественного и тайного — в самые отдаленные времена, как и в наше время, — а всегда было только естественное и явное. И задача философии, значит, в том, чтоб всеми доступными ей способами укреплять и поддерживать необходимость. Но какие способы ей доступны? Изменить что-либо в природе необходимости, прибавить или усилить ее в ее бытии — смертным не дано. Остается только одно: убеждать людей, доводами или заклинаниями, что, с одной стороны, необходимость всемогуща и борьба с ней ни к чему привести не может, а с другой стороны, что необходимость божественного происхождения (для этого и припасено *semel jussit*) и что отказывать ей в повиновении — нечестиво и безнравственно. Тот же Сенека неисчерпаем в прославлении Бога, который разучился по-

¹ Повелевать.

² Повиноваться.

велевать, и людей, которые изъясляют беспредельную покорность. «Non pareo Deo, sed assentior; ex animo illum, non quia necesse est, sequor»: Я не повинуюсь Богу, я приемлю Его, я следую за Ним от всей души, а не потому, что необходимо*. Или еще, в знаменитом переводе слов стоика Клеанфа, которым еще Цицерон восторгался: fata volentem ducunt, nolentem trahunt — судьба согласных с нею водит, не согласных тащит* и т. д., — можно было бы привести десятки страниц из Сенеки или Цицерона с такого рода размышлениями...

Скажут, что и Сенека и Клеанф, на которого Сенека опирается, суть выразители идей стоической школы, что мы не вправе, говоря об Аристотеле, ссылаться на стоиков, односторонность которых была уже отмечена древними. Но я думаю, что ближе к истине был Дильтей, который откровенно признавался, что новое время восприняло древнюю философию от Цицерона и Сенеки и их глазами глядело на древних*. И еще правильнее: односторонность стоиков и даже грубая прямолинейность циников иной раз больше разъясняет нам сущность античного (и нашего) мышления, чем творения Платона и Аристотеля. К стоикам относятся со снисходительным пренебрежением. Но нельзя себе даже отдаленно представить, во что превратилась бы европейская мысль, если бы рассеянные стоиками в мире идеи не взошли бы столь пышным цветом. Стоики были только порой слишком откровенными — а многие идеи находят себе признание лишь при том непременном условии и лишь потому, что они умеют не показывать свое настоящее лицо и даже готовы, когда нужно, отречься от себя и предать самих себя. Хам, оглянувшийся открыто на наготу своего отца, был пригвожден историей к позорному столбу. А сколько людей оглядывалось, и никому на ум не приходило обличать их. Оглядка, рефлексия, Besinnung, считается самым почтенным делом: вся гегелевская философия, его опосредствование непосредственного, есть только оглядка. Скажут, что его «нагота отца» не занимала. Я отвечу, что он оглядывался на такие наготы, которые еще преступнее разглядывать, чем наготу отца. Но Гегель знал, о чем можно говорить и что нужно замалчивать. Стоикам это «знание» было чуждо, и еще в большей мере циникам. Вся «вина» циников была только в том, что они «безусловно» доверяли своему человеческому, оглядывающемуся разуму. Другие, почти все, особенно философы, повинны в том же — кто из людей не доверяет разуму? Но другие уме-

ли держать про себя многое из того, что они получили за свое безусловное доверие к разуму, и их прославляли как мудрецов, а циников называли собаками. Третьего сына Ноева и циников и, отчасти, стойков укоряют не в том, что они оглядывались и видели «нагую» истину: это дозволяется и даже поощряется. Не прощают им только, что они называли вещи собственными именами, говорили про оглядку, что она есть оглядка, про наготу, что она есть нагота. Блаженны оглядывающиеся, но молчащие, блаженны видящие, но скрывающие. Почему так? Никто не умеет ответить. Видно, ко всякому человеку, как к Сократу, приставлен демон, в решительные минуты властно от него требующий таких суждений и действий, смысл которых для него непонятен и навсегда скрыт. Но если такой демон существует в природе и если даже самые бесстрашные люди не смеют отказать ему в повиновении, то как не полюбопытствовать, откуда, из каких миров пришло к нам это загадочное существо? Но спрашивать никому неохота. Знают, что есть кто-то (а может быть, и что-то: вперед неизвестно, как о демоне говорить полагается, как о ком-то или о чем-то), кому дано или кто присвоил себе право предъявлять к людям ничем не мотивированные требования, — и этим вполне удовлетворяется. Демон предписывает, люди слушаются. И все рады, что нашлась, наконец, власть вяжущая и решающая, освобождающая от «свободы воли», что можно, даже должно, необходимо остановиться — ἀνάγκη ἰσθῆναι.

Опять скажут, что я преступил границу: начал говорить от имени «всех», а кончил словами прославленного философа. Ведь ἀνάγκη ἰσθῆναι (необходимо остановиться) я сам только что приводил как слова Аристотеля. Но, видно, обыватель не так далек от философа: где-то, в каких-то началах или концах, на каких-то глубинах или поверхностностях обыватель с философом встречаются. Сенека, который провозгласил свое *paret semper, jussit semel* (всегда повинуется, приказал лишь раз) как последнее, отысканное им у философов слово мудрости, только перефразировал Аристотеля. Аристотель, как и обыватель, знать ничего не хочет о *jubege*, ему нужно только повиноваться (*parege*), чтобы, повинувшись, исполнить то, что он, что все считают «назначением человека». Ему все равно, откуда исходят повеления, тем более что, как Сенека нам откровенно признался, источник *jubege* уже навсегда иссяк. Больше в мире никто уже повелевать не будет, все всегда будут повиноваться: великие и малые, праведники

и грешники, смертные и боги. Ἀλήθεια (истина) не делает различия, она равно принуждает всех: великого Парменида, как и любого поденщика. Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος (Парменид принуждаемый) и поденщик принуждаемый. И даже боги во власти необходимости: ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται, — и боги не борются с необходимостью!... Допытываться о том, откуда у Ἀνάγκη (Необходимости) эта власть принуждать всех и всякого, — нельзя. Нельзя даже спросить, какова природа этой Ἀνάγκη и зачем понадобилось ей нудить живые существа. Она не только не ответит, но и не услышит обращаемых к ней вопросов. И еще меньше способна она поддаться увещаниям, убеждениям. Аристотель, сам Аристотель, который, как никто другой, умел оглядываться и всматриваться в то, что за ним и перед ним, Аристотель сказал нам, что Ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι. В какую бы область философского мышления мы ни пришли — всюду мы наталкиваемся на эту слепую, глухую и немую Ἀνάγκη. И мы убеждены, что только там начинается философия, где открывается царство «строгой» необходимости. Наше мышление, в последнем своем определении, есть не что иное, как разыскание этой «строгой» необходимости. Того более — недаром еще Парменид утверждал τὸ αὐτὸ ἐστὶν εἶναι καὶ νοεῖν (одно и то же — мышление и бытие)*, наше мышление есть необходимо развивающееся сознание необходимости всего, что составляет содержание бытия. Откуда пошла необходимость: из бытия, чтобы попасть в мышление, или из мышления, чтобы попасть в бытие, мы не знаем. Мы такого вопроса и не ставим, инстинктивно, по-видимому, чувствуя, что гносеологию, заведующую всем νοεῖν (мышлением), и онтологию, заведующую всем εἶναι (бытием), такой вопрос не только не сблизит и не примирит, но отдалит и навсегда поссорит. Никто не хочет принимать на себя ответственность за то, к чему такая, хотя древняя и всеми признанная идея, как идея Ἀνάγκη, может привести. Мышление предпочло бы считать Ἀνάγκη за порождение бытия, бытие, по своей природе более беспокойное, того и гляди, откажется от Ἀνάγκη и объявит ее детищем чистого мышления. Бытие, должно быть, вопреки Пармениду, все-таки не есть то же, что мышление. Но, с другой стороны, бытие, по крайней мере, в пределах философских систем, не умело найти себя помимо мышления достаточного и адекватно-

* Платон. Протагор 345 Д.

го выражения. Хотя оно далеко не всегда покорствуем *'Ανάγκη*, но до философии его попытки борьбы не доходят. Мы говорили, что философия всегда была и хотела быть рефлексией, *Besinnung*, оглядкой. Теперь нужно прибавить, что оглядка, по самой своей сущности, исключает возможность и даже мысль о борьбе. Оглядка парализует человека. Кто оглядывается, кто оглянулся, тот должен увидеть то, что уже есть, т. е. голову Медузы, а кто увидит голову Медузы, неизбежно, как это было известно уже древним, превращается в камень. И его мышление, мышление камня, будет, конечно, соответствовать его каменному бытию.

Спиноза был не прав, когда уверял, что, если бы камень обладал сознанием, он бы думал, что падает на землю свободно. Если бы камень наделили сознанием, сохранив за ним его каменную природу (очевидно, такое возможно — авторитет трезвого Спинозы является тому достаточной порукой), он бы, конечно, ни на минуту не усомнился в том, что необходимость есть всемирный принцип, на котором покоится все бытие: все — не только действительное, но и возможное бытие. Ибо разве идея необходимости не есть наиболее адекватное выражение окаменелости? И разве и мышление, и бытие одаренного сознанием камня не исчерпывалось бы полностью тем содержанием, которое мы находим в идее необходимости?

Теперь дальше. Философия, мы видели, была, есть и хочет быть оглядкой. Оглядка же вовсе не сводится к простому поворачиванию головы. Когда третий сын Ноя оглянулся — он из Хама превратился в хама. Когда циники оглянулись — они превратились в собак. А бывает и еще хуже: оглянувшись, увидишь голову Медузы и обратишься в камень. Я знаю, что философы плохо верят в возможность таких чудесных превращений и не любят, когда о таком говорят. Но оттого-то я и вспомнил о сократовском демоне. Если у Сократа был «предрассудок», если Сократ был суеверным, если Сократ искал защиты от «света» своего разума в фантастическом и бежал от прозрачности ясного и отчетливого мира понятий, им самим созданного, к своему демону, то не вправе ли мы, не обязаны ли мы хоть раз в жизни, хоть на мгновение усомниться не в своем существовании (в этом сомневаться сейчас нет надобности, может, тоже не было надобности и для Декарта), а в том, что наше мышление, то, что мы привыкли считать за единственно возможное мышление,

точно приводит нас к источнику последних истин? Сказать себе, что мыслить — это не значит глядеть назад, как мы приучены думать, а глядеть вперед. Что даже вовсе и глядеть не надо, а, закрыв глаза, идти куда придется, ни о чем не загадывая, никого не спрашивая, ни о чем не тревожась, не тревожась даже о том, что, при вашем движении, вы не приспособились к тем «законам», большим и малым, в соблюдении которых люди и вы сами видели условия возможности истин и открываемых истинами реальностей. Вообще забыть о страхах, опасениях, тревогах...

Скажут, человеку это не дано. Но тогда вспомним еще раз о божественном Платоне, великом ученике великого учителя, и его завет: πάντα ὑάρ τοῦμῆτέον, *нужно держать на все*. Нужно попытаться пойти против самой Ἀνάγκη, попытаться вызволить из власти мертвой, ко всему безразличной силы живого и чувствующего Парменида. «Необходимости» — все равно, Пармениду — *не* все равно, наоборот, для него необычайно, неслыханно важно, чтоб одно было, а другого не было, чтобы, например, цикута зависела от Сократа, а не Сократ от цикуты. Или, чтоб было нагляднее, скажем так: в 399 году до Р. Х. приговоренный своими согражданами к смерти престарелый Сократ принял из рук тюремщика чашу с цикутой, и в этот же момент цикута, по воле Сократа, превратилась в укрепляющий напиток. И это не выдумка, не фантазия — а действительность, «то, что было». Выдумка же и фантазия то, что рассказывается о смерти Сократа в учебниках истории. Так же как выдумка и то, чему нас учил Аристотель, — будто бы ἀνάγκη ἀμετάπειστον ἢ εἶναι, что необходимость не слушает убеждений. Ἀνάγκη (Необходимость) и слушает, и слышит убеждения, и не может противиться Сократу, не может вообще противиться человеку, который постиг тайну ее власти и имеет достаточно дерзновения, чтобы не оглядываться на нее, а ей приказывать, говорить с нею ὡτтер ἐξουσίαν ἔχων, как власть имеющий*.

Аристотель, конечно, не удостоил бы вниманием такое размышление. И Сенека с Клеанфом прошли бы мимо него как их совершенно не касающегося. Но Эпиктета, может быть потому что он был более чутким, а может быть потому что он был менее светским человеком, оно приводило в бешенство: ведь тут делается попытка выйти за пределы закона противоречия. Это казалось ему смертным грехом (как и Аристотелю, конечно), и он считал,

что тут он вправе дать волю своему гневу. Хотел бы я, говорит он, быть рабом человека, не признающего закона противоречия. Он бы велел мне подать себе вина — я дал бы ему уксуса или еще чего похуже. Он бы возмутился, стал кричать, что я ему даю не то, чего он просил. А я бы ему сказал: ты ведь не признаешь закона противоречия, — стало быть, что вино, что уксус, что какая угодно гадость — все одно и то же. И необходимости ты не признаешь, стало быть, никто тебя не в силах принудить воспринимать уксус как что-то плохое, а вино как хорошее. Пей уксус, как вино, и будь доволен. Или так: хозяин велит побрить себя. Я отхватываю ему бритвою ухо или нос. Опять-начнутся крики — но я повторил бы ему свои рассуждения. И все бы делал в таком роде, пока не принудил бы хозяина признать истину, что необходимость непроборима и закон противоречия всевластен*.

Мы видим, что Эпиктет повторяет Аристотеля, точнее, дает комментарий к словам Аристотеля. Причем, как это почти всегда бывает со стоиками, комментируя, он обнажает то, что у Аристотеля умышленно оставлялось в тени, и таким образом выдает тайну философского обоснования аристотелевских истин. И закон противоречия, и 'Ανάγκη, и сама истина с прописным или с малым «и» — все держится только угрозами: обрезаются уши и носы, выкалываются глаза и т. д. Пред лицом такого принуждения все живые существа — и люди, и дьяволы, и ангелы, и даже боги — равны. Эпиктет говорит о каком-то воображаемом хозяине, но он скажет вам то же и о Гераклите, и о Пармениде, и о Сократе, и о самом Боге...

IV

Παρμενίδης ἀνάγκαζόμενος, Σοκράτης ἀνάγκαζόμενος, (Парменид принуждаемый, Сократ принуждаемый) — Аристотелю кажется, нет — не кажется, он считает самоочевидностью и уверен, что вместе с ним все считают самоочевидностью, что истине дана власть нудить великого Парменида, великого Сократа — кого угодно. И что (это самое главное) совершенно бессмысленно спрашивать, кто наделил истину такой неслыханной властью, и еще бессмысленнее с этой властью бороться. Откуда пришло к нему это убеждение? Из опыта? Но опыт, Аристотель это знал от Платона, никогда не бывает ис-

точником «вечных» истин. Истины опыта так же ограничены и условны, как и сам опыт.

Ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι (необходимость не слушает убеждений) — эта истина имеет своим источником не опыт, а что-то иное. Но даже самая обыкновенная опытная истина — то, что называется констатированием факта, не хочет быть условной и ограниченной истиной: истина факта добивается, и с успехом, тоже звания или сана вечной истины. Я приводил пример: в 399 году до Р.Х. в Афинах отравили Сократа. Это — истина опыта, констатирование факта. Но она в этом звании оставаться не хочет. «Что Сократ выпил чашу с ядом, это то, что, правда, один раз только было в действительности, но историческая истина, что это так было, останется для всех времен и независимо от того, забудут ли ее когда-нибудь или не забудут», читаем мы в книге одного очень известного современного философа*. Никто уже никогда не вправе будет сказать: нет, это не так, этого не было — Сократа не отравили. И все равно, о чем идет речь: о том, что отравили Сократа или отравили бешеную собаку. Вечная истина, как и Ἀνάγκη, от которой она родилась, не слушает и не слышит убеждений, и так же, как ничего не слушает и не слышит, она и различать ничего не умеет: для нее все равно — что отравили Сократа, что отравили собаку. К тому и другому событию она автоматически приставляет печать вечности и этим навсегда парализует волю исследователя. Раз вмешалась Ἀνάγκη, человек уже не смеет недоумевать, возмущаться, возражать, бороться. Сказать, к примеру, что ведь не собаку отравили, а Сократа, лучшего из людей, мудрейшего из людей, праведника. И что если в суждении «отравили собаку» еще можно согласиться признать истину, которая, хоть она повествует о том, что было один раз, есть все же вечная истина, то к суждению «отравили Сократа» уже никак нельзя добровольно согласиться приставить печать вечности. И того достаточно, если она продержалась в течение какого-нибудь исторического периода. Она уж и то слишком долго зажилась на свете — скоро ей 2500 исполнится. Обещать же ей бессмертие, вневременное существование, которое не может уничтожить никакое забвение, — кто взял на себя дерзновенное право раздавать такие обещания? И почему философ, которому известно, что все, что имеет начало, должно иметь и конец, забывает эту «вечную» истину и жалуется бесконечное бытие истине, которой до 399 года не было и которая родилась только в 399 году? Аристо-

тель таких вопросов не ставит. Для него истина дороже Платона, дороже Сократа, дороже всего на свете. Платон, Сократ имели начало своего бытия и должны иметь также и конец бытия. А истина, даже та, которая имела начало, конца иметь не будет никогда, как и истина, которая начала не имела. И, если вы попытаетесь возражать Аристотелю или убеждать его, все будет напрасно: он вас не услышит, как не услышит и сама Ἀνάγκη. И Аристотель (не τίς, а τί) ἀμετάπειστόν τί εἶναι не слышит: не может или не хочет, а то не может и не хочет слушать убеждений. Он так долго жил в обществе «истин», что усвоил себе их природу, сам стал как истина и видит смысл своего бытия, всякого бытия в ἀναγκάζειν и ἀναγκά-ζεσθαι (принуждать и быть принужденным). И, если кто откажет ему в повиновении, он, как нам рассказал честный Эпиктет, обрежет ему уши, нос, заставит пить уксус или даже, если все это не поможет, поднесет ему чашу с цикутой, которая, как мы знаем, справилась окончательно и навсегда (вечная истина!) с самим Сократом. Пусть кто угодно говорит что угодно: Аристотель не уступит своего ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τί εἶναι (необходимость не слушает убеждений). И опирается он, повторю еще раз, не на опыт: опыт ведь вечных истин не дает, он дает только эмпирические, временные и преходящие истины: у Аристотеля есть иной источник истин...

В 399 году отравили Сократа. После Сократа остался жить его ученик Платон, и Платон ἀναγκαζόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (принуждаемый самой истиной) не мог не говорить, не мог не думать, что Сократа отравили. Он писал об этом и в «Критоне», в «Федоне», и в других своих диалогах, и под всем, что он писал, слышался и слышится только один вопрос: точно ли в мире есть такая власть, которой дано окончательно и навсегда принудить нас согласиться с тем, что в 399 году отравили Сократа? Для Аристотеля такой вопрос, как явно бессмысленный, не существовал. Он был уверен, что истина «Сократа отравили», как и истина «собаку отравили» равно защищены против всяких человеческих и божеских возражений. Цикута не различает между Сократом и собакой, и мы, ἀναγκαζόμενοι ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (принуждаемые следовать за явлениями, принуждаемые самой истиной), обязаны в наших посредственных или непосредственных суждениях не делать никакой разницы между Сокра-

том и собакой, даже между Сократом и бешеной собакой.

Платон это знал не хуже, чем Аристотель, и он, мы помним, писал: ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται — и боги не борются с необходимостью. И все же до конца жизни боролся с необходимостью. Отсюда и пошел его дуализм, за который его всегда упрекали, отсюда и противоречия, так огорчающие его друзей и так радующие его противников, отсюда и его, столь раздражавшие Аристотеля, парадоксы. Платон не довольствовался тем источником истины, который утолял пытливость его великого ученика. Он знает, что «творца и отца всего разыскать трудно, а разысканного всем показать невозможно (εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν)»*, — тем не менее всеми силами стремится преодолеть и трудности и самую невозможность. Иной раз кажется, что только трудности его привлекают, что его философский гений пробуждается к своей настоящей деятельности лишь пред лицом невозможного. Πάντα γὰρ τοῦμῆτέον — на все нужно дерзать, и тем больше нужно дерзать, чем меньше вероятности, на глаз обыкновенного человека, чего-нибудь добиться. Нет никакой надежды вырвать Сократа из власти вечной истины, для которой что Сократ, что бешеная собака — все равно, навеки его поглотившей. Стало быть, философия и философы ни о чем больше думать не должны, как о том, чтобы отбить Сократа. Если нельзя иначе, нужно спуститься в ад, как спускался Орфей за Эвридикой, надо идти к богам, как пошел когда-то Пигмалион, которого управляющая естественным ходом событий глухая Ἀνάγκη (Необходимость) не умела услышать и желание которого оживить сделанную им самим статую казалось и продолжает казаться последовательному мышлению пределом безумия и нравственной распущенности. Но на суде богов, которые, в противоположность Ἀνάγκη и умеют и хотят слушать убеждения, невозможное и безумное становится осуществимым и разумным. Бог и мыслит и разговаривает совсем не так, как Необходимость. «Все, что соединено, — говорит Бог, — может быть развязано, но только дурной может хотеть разъединить то, что хорошо соединено и что держится как следует. Поэтому, вообще говоря, вы, как порожденные, не охранены от разложению и не бессмертны, но вы не подвергнетесь разложению и не испытаете смертной судьбы, так как вы по моей воле (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) получите крепость более прочную, чем та, с которой вы родились».*

Не только Аристотель, но никто — даже самый страстный почитатель платоновской философии — не может читать без досады и раздражения эти слова. Что это за «моя воля», которой присваивается право и власть изменять направление естественного течения событий? Мы «понимаем» Ἀνάγκη (Необходимость) и тоже «понимаем», что ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι (почему мы «понимаем» и кто такие эти понимающие мы — таких вопросов и ставить не хотят), но τῆς ἐμῆς βουλήσεως (по моей воле) — вся духовная природа мыслящего человека, вся его душа (вообще говоря, души нет — но для такого случая найдется) возмущается дерзостью и бесстыдством такого рода притязаний. Τῆς ἐμῆς βουλήσεως — ведь есть не что иное, как Deus ex machina, а о Deus ex machina мы все судим, не можем не судить, как Кант, что в «определении источника и действительности нашего познания Deus ex machina является самым нелепым из всего, что можно выбрать»*, или, как еще более выразительно в другом случае говорит тот же Кант: «zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze (a priori) weislich gelegt hatte, heisst alle Philosophie zu Grunde richten»*.

Почему Ἀνάγκη, которая не слушает и не слышит убеждений, кажется «нам» разумным допущением, а Deus ex machina или ein höheres Wesen, который слушает и слышит, кажется нам такой нелепостью? Правда, ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι (необходимость не слушает убеждений): что она положила, то навеки так и лежать останется, так что нельзя не согласиться с Кантом, что тут речь идет о прочности нашего познания, за которую глухота, слепота и неспособность поддаваться убеждению Ἀνάγκη являются надежнейшей порукой, в то время как Deus ex machina открывает путь и защищает собой какой угодно каприз (jeder Grille... Vorschub gibt*) и, стало быть, грозит уничтожить самую возможность познания.

Но ведь задача Канта была не в том, чтоб возвеличить и отстоять во что бы то ни стало знание. Он затеял «критику» чистого разума, значит, он должен был, прежде чем говорить о чем бы то ни было, поставить вопрос: точно ли наше знание и то, что обычно именуется философией, есть нечто столь ценное, что его нужно защищать, каких бы жертв это ни стоило? Может быть, наоборот: раз знание так тесно связано с идеей Ἀνάγκη и при допущении

Deus ex machina (Höheres Wesen) становится невозможным, то не лучше ли нам от знания отказаться и искать покровительства у того «каприза», который так пугал Канта? Не есть ли готовность отказаться от знания единственный способ или хоть бы первый шаг к тому, чтоб отвязаться от ненавистной 'Αυόυκτῆ, которая, как мы помним, заставляла порой тяжело вздыхать самого Аристотеля, которая не боится и богов обижать? То, что Кант, а за Кантом все мы называем нелепейшим допущением, сулит нам возможность освободить и смертных и бессмертных от власти темной и беспощадной силы, Бог ведь каким чудом овладевшей миром и покорившей себе все, что есть в мире живого? Может быть, Deus ex machina положит конец ненавистному рагеге и вернет людям творческое iubege, от которого и богам пришлось отречься в какой-то таинственный и страшный момент отдаленного прошлого? Может быть, вместе с 'Αυόυκτῆ падет власть и других узурпаторов, которым мы, приученные к рагеге, рабски и безвольно вручаем свою судьбу. Закон противоречия и закон тождества ведь тоже, никого не спрашивая, вошли в мир и стали в нем хозяйничать. Когда мы утверждаем, что звук тяжел, эти законы вмешиваются и накладывают свое veto: мы такого не разрешаем, стало быть, этого нет. Но когда кто скажет: Сократа отравили, оба закона бездействуют и даже дают такому суждению свое благословение, превращая его, как мы помним, из временного в вечное. Не скрывается ли, однако, где-нибудь в глубинах бытия такая «действительность», при которой природа законов противоречия и тождества совершенно радикально менялась бы, так чтобы уже не они повелевали, а человек повиновался, а чтобы они повиновались приказаниям человека, т. е. оставались бы спокойными, когда звуки отяжелевают, и становились бы на дыбы, когда казнят праведников? Так чтобы суждение «звук тяжел» не казалось бы бессмысленным, а суждение «Сократа отравили» оказывалось бы внутренне противоречивым, а потому никогда в действительности не осуществлявшимся? Если такое возможно, если возможно, что 'Αυόυκτῆ, не желающая слушать убеждений, склоняется пред «Grille», («капризом») человека, если законы противоречия и тождества перестают быть законами и превращаются в исполнительные органы, если возможно невозможное — то чего стоят «вечные истины», накопленные

«мыслящим» человечеством? Спросят, как узнать, возможна или невозможна такая действительность. То-то и есть: как узнать! *Раз станем спрашивать*, наверное нам скажут — да и сказали уже, — что такая действительность невозможна, что Ἄνθρωπος, закон тождества, закон противоречия и другие законы хозяйничали, хозяйничают и всегда будут хозяйничать по-своему и в нашем мире, и во всех когда-либо существовавших мирах, что тяжелых звуков не было и не будет, а праведников казнили и казнить будут и что даже власти богов положены пределы, их же не преjdeши.

Но если мы никого спрашивать не станем? Способны мы проявить такую решимость, так осуществить свободу воли, которой нас прельщали философы? Или лучше: *хотим мы такой свободы?* Такой свободы, чтоб и законы тождества и противоречия, и сама Ἄνθρωπος у нас на посылах были? Похоже, что не очень хотим, что даже и самому Богу мы побоимся вручить такую свободу.

V

Аристотель и Эпиктет покорились Необходимости и «примирились» с ней. Платон не мирился с Необходимостью — хотя не хуже Аристотеля или Эпиктета понимал все опасности, грозящие человеку, который отказался бы подчиниться ее власти. Он ведь «видел», как и все видели, что в 399 году отравили Сократа. И тем не менее, вернее, именно потому, что он это видел, что он принужден был (ἀναγκασόμενος) видеть такое «своими глазами», впервые и зародилось в нем то глубокое, неистребимое и столь непонятное людям подозрение: да точно ли «свои глаза» являются источником последних, метафизических истин? В «Пире» он пишет: «духовный глаз становится зорким, когда телесные глаза начинают терять свою остроту» (219A). Нужно думать, что Платон, когда эта мысль впервые пришла ему в голову, и сам ужаснулся ей и, прежде чем решился высказать ее вслух, не раз подбадривал себя своим τᾶντα ἄρ' ὀλιγότερον (на все должно дерзать). И точно, если это правда, если есть двойного рода глаза, то кто решит, какими глазами видим мы истину, какими ложь? При всем желании и сами мы не будем иметь возможность ответить на этот вопрос. Равно «допустимо», что истина открыта телесному глазу, как и то, что

она открывается глазу духовному. Или еще даже так: физические глаза отличают истину от лжи — Эпиктет мог принудить человека отличать уксус от вина, бритье от порезов и т. д., но над духовными глазами Эпиктету власти не дано и Аристотелю тоже не дано. Ведь оба они опирались на Ἀνάγκη, оба и сами были ἀναγκάζομενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (принуждаемы самой истиной), и других хотели и умели ἀναγκάζειν (принуждать)... Но все это было хорошо до тех пор, пока те, к которым они обращались, были существа с телесными глазами. Таких можно принудить угрозами, над такими властна Ἀνάγκη. Но тот, кто телесные глаза потерял, у кого на место телесного зрения появилась ἡ τῆς διανοίας ὄψις (зрение духовное), над ними разве властна Ἀνάγκη? Не происходит ли тут то чудо превращения, о котором у нас шла речь выше: уже не Парменид принуждается, а Парменид принуждает, закон противоречия не повелевает, а покоряется, уксус становится вином, бритва не смеет ранить и т. д. — и весь запас аристотелевских и эпиктетовских <у>гроз, как соль, переставшая быть соленой, теряет свой смысл и значение? Думаю, что не может быть двух мнений: ἡ τῆς διανοίας ὄψις (духовное зрение) у Платона есть не что иное, как отчаянная попытка вырваться из власти Ἀνάγκη, которая уже в то время и вплоть до наших дней являлась опорой человеческого мышления. Лучшим комментарием к приведенной выписке из «Пира» могут служить слова Плотина (Епп. VI, 7, 41): «дар мышления, — говорит он, — дан существам божественным, правда, но не лучшим, как бы глаз к их природной слепоте. Но зачем было бы глазу глядеть на сущее, если бы он сам был светом? А раз кому нужен глаз, стало быть, он, сам будучи темным, ищет света?» Ἡ τῆς διανοίας ὄψις (духовное зрение) не есть уже зрение в собственном смысле слова, т. е. пассивное усмотрение и приятие заранее готовой или уготовленной истины, принудительно извне навязываемой, как навязывается истина у Аристотеля или Эпиктета. То, что этим последним кажется существенным моментом истины — власть всех принуждать, — оказывается только случайностью, акциденцией: меняются условия существования и принудительность становится сперва ненужной, обременительной, невыносимой, а потом и искажающей самую природу истины. По крайней мере истины мета-

физической, о которой у нас идет здесь речь. Истина телесного глаза держится силой, угрозами — иногда приманками. Ослушников она заставляет пить уксус, она им обрезывает носы, уши, выкалывает глаза и т. д. Других средств добиться признания она не знает. Отнимите у такой истины способы устрашения, которыми она располагает, — кто пойдет за ней? Кто по своей охоте признает, что Сократа отравили? Кто станет торжествовать, видя, как «явления» погоняют великого Парменида, словно он был бы не Парменидом, а мулом или лошадь? Все, что есть в живом человеке человеческого, безудержно требует, чтоб к Сократу никто прикасаться не смел и чтоб явления не тащили за собой куда им вздумается великого Парменида, а послушно и доверчиво шли туда, куда их Парменид поведет. Одаренный сознанием спинозовский камень, надо думать, одобрил бы ныне существующее или, точнее, видимое телесному глазу *ordo et connexio rerum*, но живой человек никогда на это не пойдет. И если все же многие искренно стремились укрепить такой порядок вещей *in saeculo saeculorum**, то отсюда нужно сделать отнюдь не тот вывод, который обычно делается, т. е. что телесным глазом можно увидеть последнюю истину и что 'Ανθρώποι дана чудесная власть и сверхъестественная сила превращать временное в вечное, а вывод совсем иной, может, на первый взгляд, «парадоксальный» и потому совершенно неприемлемый для нашего *ignava ratio**, но все же единственно, нужно полагать, правильный: «*non pari conditione omnes creantur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur*»*. Или, если вам теология и Кальвин не по вкусу, можно то же формулировать словами Спинозы: большинство людей только похоже на людей, на самом же деле — это не люди, а одаренные сознанием камни. И то, что мы обычно называем «законами мышления», — суть законы мышления одаренных сознанием камней. И еще: по-видимому, каждый из нас много раз в течение своей короткой жизни превращается в одаренный сознанием камень, и именно тогда превращается, когда он оглядывается, спрашивает, когда он начинает «мыслить». Платон это мучительно чувствовал и всеми силами своей души стремился превозмочь одолевавшую его окаменелость. Разве можно ждать, что место ослабевающего и разлагающегося телесного глаза займет какой-то

другой, духовный глаз, который откроет нам другой мир, а не тот, который мы все, всегда и повсюду видим, видели и будем видеть? Для Аристотеля тут начинается область вечно фантастического, от которого он защищал и себя, и других своей логикой и своей метафизикой, и своей этикой, своим категорическим ἀνάγκη στήναι (нужно остановиться). Но Платона «фантастическое» вдохновляло. Для него телесный взгляд так тесно связан с идеей ἀναγκάζειν и ἀναγκάζεσθαι (принуждать и быть принуждаемым), с идеей, что отравленный Сократ есть вечная истина в том мире, где истина добывается телесными глазами, что ему уже казалось недостаточным ослабить наше физическое зрение и вообще физическое существование. Пока мы физически существуем, мы во власти необходимости. Нас могут подвергнуть пытке и принудить к какому угодно признанию: опять напомню — ибо сколько ни напоминать, все мало, — как расправлялся благородный Эпиктет со всеми не хотевшими идти за ним, как он выкалывал им глаза, обрезывал уши и т. д. и как принуждал Аристотель к своим истинам великого Парменида. Можно ли оставаться в таком мире, где истина, т. е. то, что есть, по нашим представлениям, высшего и лучшего, желанного на земле, пыгает людей и превращает их в одаренные сознанием камни? Нужно бежать, как можно скорей бежать из этого мира, бежать без оглядки, не спрашивая, куда бежать, и не загадывая о том, что ждет тебя впереди. Нужно выжечь, вырвать, вытравить из себя все, что есть в тебе тяжелого, каменящего, пригибающего, притягивающего тебя к видимому миру, если хочешь спастись от страшной опасности (damnatio aeterna). Не только телесный глаз, вся та телесность, через которую доходят до нас «принуждающие» истины, должна быть совлечена с человека, так чтобы и в самом деле укус стал как вино и на месте выколотого глаза выростал новый глаз. Но как сделать это? Кто может это сделать? Ответ Платона: это дело философии. Но философии, которая уже не есть наука и даже не знание, а есть, как он говорит в «Федоне», μελέτη θανάτου, упражнение в смерти, философии, которая может дать человеку вместо естественного глаза глаз сверхъестественный, т. е. не такой, который видит то, что есть, а такой, при котором то, что он видит τῆς ἐμῆς βουλήσεως (по его воле), становится тем, что есть.

Аристотель не услышал платоновского μελέτη θανάτου (упражнение в смерти), хотя эта «мысль» — можно такое назвать мыслью? — в «Федоне» развивается и проходит через диалог со всей настойчивостью, к которой Платон был способен. Он говорит, что все истинно отдававшиеся философии ничего другого не делали — только готовились к смерти и умиранию (ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι). Правда, он тут же прибавляет, что философы это обыкновенно от всех скрывали. Но выходит, что и скрывать-то было незачем. Платон не скрыл, провозгласил во всеулышание свое μελέτη θανάτου (упражнение в смерти), но тайна никому не открылась. Как до, так и после Платона все убеждены, что у смерти не приходится искать откровения и истины, что смерть есть конец и откровениям и истинам. С Платоном не спорят, ему не возражают, но о μελέτη θανάτου (упражнение в смерти) почти никто не говорит. Исключение представляет Спиноза, который, как и Платон, не боялся πάντα τοῦ μᾶν (дерзать на все), не боялся тоже подходить к окраинам бытия. Он, как бы отвечая Платону, заявляет: «homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est» (Eth. IV, LXVII); т. е. свободный человек менее всего думает о смерти, и его мудрость есть размышление не о смерти, а о жизни. Это, собственно говоря, должен был уже сказать Аристотель: ведь только так можно отвязаться от Платона с его духовным оком и упражнениями в смерти. Нет глаз, кроме телесных глаз, и даже oculi mentis Спинозы — есть, в каком-то смысле, высшая степень, высшее развитие глаз телесных или даже, если хотите, телесные глаза *par excellence*. Oculi mentis ведь приводят к *tertium genus cognitionis*, к тому роду познания, в котором Ἀνάγκη обнаруживается во всем своем всемогуществе и мрачном великолепии. *Sub specie necessitatis* преобразается волей Спинозы в *sub specie aeternitatis*, т. е. необходимость становится идеалом, равно как и действительностью. Она приходит от разума, который Спиноза, забывший свой обет обо всем говорить так, как математики говорят о плоскостях и линиях, называет *donum maximum et lucem divinam** и которому он воздвигает алтарь как единственному достойному поклонения богу — «quam aram parabit sibi qui maiestatem rationis laedit?»* И только от разума можно получить то «единое

на потребу», им же, как учили все мудрецы всех стран мира, будет жив человек, которого мы видим и который существует, и боги, которых никто никогда не видел ни телесными, ни духовными глазами. «Acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest et ea sola acquiescentia, quae ex Ratione oritur, summa est, quae potest dari» (Eth. IV, LII)*.

Спиноза не любил Аристотеля, может быть, потому, что недостаточно знал его, но скорее потому, что он и у Аристотеля находил слишком ясные следы «мифологического» мышления, от которого он хотел считать себя совершенно свободным. Он стремился создать не *philosophiam optimam*, но *philosophiam veram*. Он уверял всех и себя, что человеку лучшее вовсе и не нужно, что с него достаточно иметь «истинное». Но Спиноза вышел вдвойне неправым. Аристотель, как мы видели, верил в царственные права истины и никогда не пытался в своих философских и научных изысканиях протестовать против того подчиненного и зависимого положения, на которое мы обречены условиями нашего существования. Он говорил, правда, о целях мироздания, о том, что природа ничего не делает напрасно и т. п. Но это был только методологический прием, прием разыскания истины, как и его *primum movens immobile* был тоже не живым, одушевленным богом, обитавшим на Олимпе или ином, хотя и далеко от нас, но реальном месте вселенной, а только действующей силой, определяющей собой возникновение и смену всеми наблюдаемых явлений внешнего мира. Для него *summum bonum* людей ограничивалось возможным, а возможное у него разыскивал разум. А что он это *summum bonum* нашел в нашем мире, так ведь и Спиноза, в этом смысле, не далеко от него ушел. *Acquiescentia in se ipso quae ex Ratione oritur* мало чем отличается от аристотелевского идеала мудрости, его *ὑψηλὴ νοῦς*. Так что, скорее, Спинозу, который столь смело и вызывающе утверждал, что его задача — отыскать *philosophiam veram* и что он о нуждах людей и их запросах нимало не печется, ибо люди для него те же перпендикуляры и треугольники и ничем не заслужили, чтоб к ним иначе относились, чем к треугольникам и перпендикулярам, — скорее, Спинозу можно упрекнуть в том, что он изменил себе, соорудив алтарь для молитв пред разумом, вознося *ratio* как *donum maximum et lucem divinam*, воспевая *acquiescentia*

in se ipso и т. д. Тут есть все, что раздражало Спинозу, когда он вспоминал о своих предшественниках: и мифология, и разговоры о высоком и благородном, о задачах человека и т. д. Но именно потому, что Спиноза, как и Аристотель, разрешали себе такую вольную или невольную непоследовательность, им удалось осуществить поставленную себе цель: убедить людей, что идеал человеческого существования есть одаренный сознанием камень. Зачем? Если даже верно, что одаренный сознанием камень наиболее пригоден для восприятия «истины», то зачем обращаться к живым людям и требовать от них, чтоб они совершили над собой чудо такого превращения? И отчего ни Аристотель, ни Спиноза не делали попытки осуществить более простое и как будто более легкое чудо: силой своих чар и заклинаний наделять сознанием неодушевленные предметы, у которых нет и не может быть никаких оснований противиться такого рода попыткам. Но никто такого не пробовал. Никто не заинтересован в том, чтоб превращать камни в мыслящие существа, но многие были заинтересованы в том, чтоб превращать живых людей в камни. Отчего? В чем тут дело?

VI

Здесь я лишь вскользь коснулся Спинозы — подробнее я говорил о нем в другом месте*. Мне важно было только оттенить резкую противоположность между поставляемыми себе Платоном и Спинозой задачами. Один видит в философии μελέτη θανάτου (упражнение в смерти) и утверждает, что настоящие философы ничего другого не делали, как ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι (приготовляться к смерти и умирать). Для него философия даже не наука, не знание — нельзя же упражнение в смерти назвать наукой, — а что-то совсем иного порядка. Он хочет не обострить, а притупить человеческий «взгляд», которому, по общему мнению, дано находить пути к источникам всех истин. «Разве ты не заметил, — пишет он, — на тех, о которых говорят, что они дурные, но умные люди (τῶν λευομένων πονηρῶν μὲν, σοφῶν δὲ), какой острый взгляд бывает у такой душеньки, как она хорошо видит то, на что глядит, так как способность видеть у нее немалая, но она принуждена служить злу, и чем острее она видит, тем больше зла она делает» (Госуд. 519А). Способность ви-

деть, *Einsicht*, *intuitio*, как бы сама по себе она ни была велика, не приводит человека к истине, наоборот — уводит от истины. *Cognitio intuitiva*, даваемая разумом и приносящая *acquiescentia in se ipso*, она же *summa est quae dari potest*, — Платон превосходно знал, что во всем этом люди видят последнюю мудрость, но он же чувствовал всем существом своим, что под этой *acquiescentia in se ipso* таится самое страшное, что бывает в жизни. Он учился у Сократа и о своем учителе рассказал нам, что сам Сократ называл себя оводом ($\mu\acute{\upsilon}\omega\varphi$) и видел свою задачу не в том, чтоб успокаивать людей, а в том, чтоб непрерывно их жалить и поселять в их душе неистребимую тревогу*. Спинозовское *ratió* приносит людям *acquiescentia in se ipso*, да еще такое успокоение, которое *maxima est quae dari potest*, — это значит, что *ratió* несет с собой величайшую опасность, с ней же нужно бороться денно и ночью, не останавливаясь ни пред какими трудностями и жертвами. Платон — отец диалектики, и сам был наделен немалым даром видения. Но источником его философского постижения отнюдь не была ни диалектика, ни искусство различать там, где другие ничего не различают. И видение и диалектика могут быть на службе у «зла» — и тогда какой в них прок? Чем больше мы видим, тем больше мы погружаемся в зло, и совершенное видение привело бы к окончательному воцарению зла в мире. Об этом, только об этом и говорит нам платоновская притча о пещере. Обитатели пещеры ясно и отчетливо видят все, что пред ними проходит, но чем тверже и прочнее доверяют они тому, что видят, тем безнадежнее их положение. Им нужно искать не ясности и отчетливости, не твердости и прочности. Наоборот, им нужно испытать величайшее подозрение, огромную тревогу, нужно сделать предельное душевное напряжение, чтоб порвать те цепи, которыми они прикованы к месту своего заключения. Ясность и отчетливость, столь соблазняющая всех (не только Декарта — Декарт дал формулу, но люди до него и без него соблазнились) и представляющаяся всем гарантией истины, Платону кажется тем, что закрывает от нас истину навсегда. Ясность и отчетливость притягивают нас не к действительному, а к иллюзорному, не к существующему, а к тени существующего. Если вы спросите, откуда взял это Платон, как догадался он, такой же обитатель

пещеры, как и все прочие, что то, что он видит, есть не действительность, а только тень действительности, и что где-то за пределами пещеры начинается настоящая жизнь, — вы ответа на свой вопрос не получите. Доказать этого Платон не может, хотя, нужно признаться, он из сил выбивается, чтоб найти доказательства. Для этого он и диалектику выдумал и во всех своих диалогах всячески старается диалектическим путем принудить своих воображаемых собеседников к признанию истинности своего откровения. Но тут-то, именно тут, потому и постольку, поскольку Платон хотел сделать из открывшегося ему принудительную и для всех обязательную истину, он и обнажил себя для критики Аристотеля. Когда дело дошло до ἀναγκάζειν и ἀναγκάζεσθαι (до принуждения), Аристотель, и не только Аристотель, но и Эпиктет оказались непобедимыми. У нас нет способов принудить человека признать, что его действительность не действительна. Наоборот, как мы помним, все средства принуждения на стороне тех, кто видит в действительности действительность, и притом окончательную и единственно возможную. Эта действительность достаточно защищена от попыток опорочить ее не только эпиктетовскими угрозами, но и всемогущим законом противоречия. Усомнившийся в действительности усомнился и в своем сомнении, ибо и он, сомневающийся, и все его сомнения принадлежат к этой действительности. Платону был отлично известен этот неотразимый аргумент, которым впоследствии соблазнились столь мало как будто похожие один на другого люди, как бл. Августин и Декарт. Платон сам пользовался им не раз в борьбе с софистами и отлично понимал, что его притча о пещере, как и вся его теория идей, «насквозь пропитана противоречиями». Понимал и все же от своих «идей» не отказывался и всю жизнь рвался прочь из пещеры. В чем же тут дело? Или μελέτη θανάτου (упражнение в смерти) несет человеку загадочный дар не бояться даже самого закона противоречия? Научает вообще ничего не бояться и τάυτα τοῦμάν (дерзать на все)? Диалектика ни Платону, ни его откровениям вовсе и не была нужна, и он к ней прибегал не столько потому, что его откровения не могли без нее обойтись, сколько потому, что без нее не могли обойтись люди, пред которыми Платон пытался выводить свои истины, люди, приученные ду-

мать, что, по природе вещей, где нет силы, там нет и правды, что сила, когда ей вздумается (по своему капризу), разрешает правде «быть», а то и не разрешает, а сама существует, ни у кого (и менее всего у правды) <не> испрашивая согласия и соизволения. В терминологии Спинозы: нужно искать.

Этот вопрос проходит через все произведения Платона, но нигде у него он не поставлен с такой резкостью и обнаженностью, как в «Федоне», в котором он нам рассказал, что философия есть *μελέτη θανάτου* (упражнение в смерти). И это, конечно, не случайность: пред лицом ожидающего казни Сократа другие разговоры немислимы. Если точно философия есть *μελέτη θανάτου* — то еще можно готовящемуся к смерти человеку размышлять и философствовать. Если же «истина» у Спинозы и *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat*, то *приговор судей уже навсегда закрыл уста Сократу — еще до того, как он выпил чашу с ядом*. Человеческое мышление, которое хочет и может глядеть в глаза смерти, есть мышление иных измерений, чем то, которое от смерти отворачивается и о смерти забывает. Иначе говоря: в плоскости разума истины, которых искал Платон, не вмещаются. Они предполагают новое, не учитываемое обычно измерение. Когда Платон стал пред дилеммой: *vera philosophia* и *philosophia optima*, он сделал, не колеблясь, выбор: *vera philosophia* ему не нужна, он ищет и добивается *philosophia optima*. Если бы его спросили: кто дал ему право выбирать, если бы от него потребовали того, что у юристов называется *iustus titulus* и за чем обычно гоняются все философы, он, наверное, не умел бы, а может, и не захотел бы на такой вопрос отвечать. Или ответил бы вопросом на вопрос: *да кому вообще присвоено право раздавать то, что юристы, т. е. люди, по своему назначению и по своему душевному складу призванные защищать открывшуюся им в пещере мнимую реальность, называют словом iustus titulus**. И в самом деле: кто или что вершает судьбы людей? Пока на этот вопрос не будет ответа, все наши истины будут иметь только условное значение. И потом мы говорим «кто» или «что». Это значит: может быть, *iusti tituli* отданы в распоряжение живого, чувствующего, выбирающего существа, а может быть, они во власти чего-то, чему вообще ни до кого и ни до чего нет дела. Оно безвольно, рав-

нодушно, автоматически, ничего не слушая и ни с чем не считаясь, выносит свои окончательные приговоры, на которые и апеллировать некуда. И если оно, это безразличное и равнодушное «что», есть источник и жизни, и истины, то какой смысл, какое значение имеет человеческий выбор? Не есть ли в таком случае выбор только самообман, самовнушение, бесстыдная дерзновенность, которая неизбежно должна обнаружиться и жестоко покараться при первом столкновении человека с действительностью? Сколько бы мы ни продолжали наши вопросы, явно, что *в той плоскости, в которой они родились и выросли, мы не получим желанного ответа. Или, лучше: в этой плоскости ответ заранее предрешен.* Никакого «кто» нет у источника бытия, стало быть, никакого «кто» нет и у источника истины. Или, если был там когда-то «кто», то он уже давно, в незапамятные времена, отрекся и от себя и от своих суверенных прав, предав их в вечное пользование неодушевленного «что», из мертвой хватки которого никакая смелость, никакое дерзновение уже не вырвет доставшейся ему власти. В этом смысл *semper parat, semel jussit*, в этом смысл всех тех ἀναγκάζειν и ἀναγκάζεσθαι (принуждений), о которых у нас шла речь выше. Рассуждения и диалектика, как просьбы и убеждения, тут равно не помогут. Раз истинная реальность находится в двухмерной плоскости «что» и раз мышление соответственно этому знает только два измерения (εἶναι — νοεῖν), то выхода быть не может: придется отказаться от выбора, принести повинную Ἀνάγκη и уже не принимать истин без ее согласия и соизволения. Необходимость выбора не разрешает — если хочешь обрести право и свободу выбора, нужно покинуть ту плоскость, где осуществляется ее власть, не оставиваясь ни пред какими невозможностями, и, прежде всего, раз навсегда пренебречь всеми *justi tituli*, сковавшими не только наше мышление, но и бытие наше. Никого и ничего не спрашивая, по собственному почину противопоставить Ἀνάγκη, которая не слышит убеждений, властное τῆς ἐμῆς βουλήσεως (по моей воле). Так чтобы аристотелевский Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος превратился в Парменида, который говорит ὦσπερ ἐξουσίαν ἔχων (как власть имеющий). Как написано: царство Божие берется силой*.

Скажут: это значит бороться с самоочевидностью. Но Платон всю свою жизнь только и делал, что боролся с самоочевидностью. Чтоб одолеть ее, он пошел к тем отдаленным окраинам бытия, куда никто не ходит, где, по общему убеждению, никакой жизни нет и быть не может, где вообще ничего нет, где владычествует полагающая всему конец смерть. Это тоже, конечно, великое, величайшее дерзновение, последнее бесстыдство, на которое способен человек. Но как иначе добыть право на τῆς ἐμῆς βουλήσεως (по моей воле)? Что ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι для Платона, повторяю еще раз, было так же неоспоримо, как и для Аристотеля. Но что такое смерть — этого никто не знает. Она страшна на вид, это правда. Но τὰ καλὰ χαλεπὰ (прекрасное — трудно). Этого и Спиноза не отрицал: omnia graecularia iam difficilia quam gata sunt (все прекрасное так же трудно, как и редко), так заканчивает он свою этику. Может быть, за трудностями и ужасами смерти кроется что-либо, что нам нужнее, чем легкость и приятность обыденной жизни? Терять уже нечего: к Ἀνάγκη ходили, ее выпрашивали и упрашивали, она не сдвинулась и не сдвинется со своего места. Пока она останется у власти, суждение, что отравили Сократа, будет такой же вечной истиной, как и суждение, что отравили бешеную собаку. А если сдружиться со смертью, если пройти сквозь игольное ушко последнего страшного одиночества, оставленности и отчаяния — может быть, удастся вернуть заветное τῆς ἐμῆς βουλήσεως, то древнее, изначальное, властное jubere, которое мы променяли на безвольное, автоматическое, но спокойное parere. Надо преодолеть страхи, надо, собрав все свое мужество, пойти навстречу смерти и у нее попытать счастья. Обычное «мышление», мышление человека «повинующегося» и отступающего перед угрозами нам не даст ничего. Первый шаг: приучить себя не считаться с «достаточным основанием». Пусть Эпиктет или кто угодно грозит, что он обрежет нам уши, выколлет глаза, заставит пить уксус или цикуту, — мы не станем слушать его угроз, как необходимость не слушает наших увещаний. «Душа человека при сильной радости или сильной скорби по поводу чего-нибудь, — говорит Платон, — *принуждена* (ἀναγκάζεσθαι) то, по поводу чего она это испытывает, считать наиболее очевидным и совершенно истинным, хотя это и не так обсто-

ит... Каждое удовольствие и каждое огорчение имеет при себе точно гвоздь и прибивает душу к телу, и прикрепляет ее, и делает ее подобной телу, так что она начинает думать, что то истинно — что тело считает истинным»¹. Платон, точно вперед обороняясь против Аристотеля и Эпиктета, для которых ἀναγκάζειν (принуждение) и бесчисленные λυπηθήναι* (выколотые глаза, обрезанные уши, укус, цикута и т. д.) были последней инстанцией для разрешения спора между истиной и ложью, пытается не возражать им, а уйти из тех мест, где такого рода аргументация имеет и может иметь силу. «Тело» и все, что с телом, покорно необходимости и страшится ее угроз. И, пока человек боится, его можно пугать и, напугавши, принудить к повиновению. Но для «философа», который побывал на окраинах жизни, который прошел школу смерти, для которого ἀποθνήσκειν (умирание) стало реальностью настоящего и τεθνήναι (смерть) такой же реальностью будущего, страхи не страшны. Смерть он принял и со смертью сдружился. Ведь умирание и смерть, ослабляя телесный глаз, в корне подрывает власть ничего не слышащей Ἀνάγκη и всех тех самоочевидных истин, которые этой Ἀνάγκη держатся. Душа начинает чувствовать, что ей дано не покорствоваться и повиноваться, а водительствовать и повелевать (ἄρχειν καὶ δεσπόζειν, Фед. 64 А)*, и в борьбе за это свое право она не побоялась перелететь за ту роковую черту, где кончаются все ясности и отчетливости и где обитает Вечная Тайна. Ее sapientia уже не meditatio vitae, a meditatio mortis.

VII

Таков был путь, пройденный Платоном. В «Федоне» Сократ рассказывает, что в молодости ему пришлось присутствовать при чтении отрывков из творений Анаксагора и что, когда он услышал, что разум есть устроитель и начинатель всего (νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμοῦν τε καὶ πάντων αἴτιος), он безмерно обрадовался и сказал себе, что это как раз то, что ему нужно, и что ни на какие сокровища в мире он не променял бы такого учения*. Признать за разумом такую власть значило, по его мнению, что разуму для всего и для каждого дано найти то, что будет для не-

¹ Федон 83 Д.

го наилучшим. Соответственно этому человек вправе ждать и для всего, и для себя только того, что будет наиболее удачным и хорошим. Каково же было его разочарование, когда, прислушавшись к словам Анаксагора, он убедился, что его «разум» ищет и находит в мире только естественную связь явлений! Сократу это показалось нестерпимо обидным, и он, отвернувшись от Анаксагора, стал за свой страх допытываться о начале и источниках всего существующего. По какому праву Сократ так рассудил? Подрядился, что ли, разум дать Сократу такое объяснение вселенной, при котором «лучшее» оказалось бы самым сильным? Разве в идею разума дано нам вложить силу находить везде только хорошее, а не то, что есть, т. е. и хорошее и дурное? Мы не вправе, т. е. не имеем никакого основания вперед с уверенностью рассчитывать, что разум найдет в мире больше хорошего, чем дурного. Может случиться, что он найдет больше хорошего, а может быть, больше дурного, и даже много, очень много дурного. Аристотель тоже знал Анаксагора, но ему Анаксагор был по душе, он казался ему единственно трезвым между пьяными. Разве, повторяю, понятие о разуме должно покрыться понятием о лучшем? Скорей наоборот, понятие о лучшем должно выводиться из понятия о разумном. Лучшее может быть неразумным, а разумное исключать лучшее. Совершенно разумно — чтобы не брать новых примеров, — что суждение «отравили Сократа» есть такая же вечная истина, как суждение «отравили бешеную собаку», и так же разумно, что к признанию истинности этого суждения равно принуждается и одаренный сознанием камень, и божественный Платон, который бы все на свете отдал, чтоб вырвать из когтей вечной истины своего несравненного учителя. Таких примеров можно привести без счета — и разве Платон и Сократ не знали этого так же, как и мы? Они, если бы захотели, могли бы сказать, как теперь говорят: «низшие категории бытия суть более сильные, высшие — более слабые»*. И это было вполне «разумно», хотя хорошего тут мало, хотя в этом нет совсем ничего хорошего. Хорошо было бы, если бы высшие категории были более сильными. Но требовать от разума, чтоб он признал, что высшие категории есть самые сильные, — значило ли бы насиловать (ἀναγκάζειν) разум? И разве разум покорится силе, откуда бы она ни

пришла? Можно было говорить, как нам говорили Парменидидης ἀναγκαζόμενος (Парменид принуждаемый), даже Θεός ἀναγκαζόμενος (Бог принуждаемый), но сказать νοῦς ἀναγκαζόμενος (<разум> принуждаемый) — хотя бы и самим добром, как бы мы добро ни превозносили, если бы мы даже решились, вслед за Платоном, утверждать «οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος»¹ — кто посмеет сказать такое? Кто решится утверждать, что истина «Сократа отравили» в близком или отдаленном будущем перестанет существовать и что (сейчас это самое для нас главное) сам разум должен будет это признать, хотя и не по своему почину, а по принуждению (ἀναγκαζόμενος) чего-то, что его превосходит силой (ὑπερέχοντος δυνάμει)? Есть такая сила, которая повелевает и над истинами?

Не может быть двух мнений: такой силы нет. И все же Платон этой силы искал и за этой силой шел туда, где, по общему убеждению, ничего нельзя найти: к смерти. Но нужно признаться: Платон не нашел того, что искал. Или так, пожалуй, вернее будет: *Платону не удалось донести и до людей то, что он нашел за пределами возможного знания.* Когда он пытался показать людям обретенное им, оно на его глазах загадочным образом превращалось в свою противоположность. Правда, и это «противуположное» пленяет и чарует нас тем отблеском неизреченного, который будит в смертных воспоминания об изначальной безмерной и сверхъестественной полноте и красоте бытия. Но неизреченное осталось неизреченным. «Творца мира увидеть трудно, а показать его — невозможно». Изреченное есть потому и постольку неизреченное, что оно, по своей природе, противится — не воплощению вообще, как мы склонны думать, — а окончательному, последнему воплощению. Оно воплощается, но не может и не хочет превратиться в знание, ибо знание — есть принуждение, принуждение же есть подчинение, лишение, отнятие, в последнем счете таящее в себе страшную угрозу, *acquiescentia in se ipso*, — человек перестает быть человеком и становится одаренным сознанием камнем. Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας. Парменид, оглянувшийся на истину, уже не

¹ Добро не есть сущность, но то, что за сущностью и превосходит сущность и достоинством и силой*...

есть больше тот Парменид, который, как впоследствии Платон, отваживался идти в никому не известную, только обетованную людям, страну за золотым ли руном или за иным, не похожим на виденные людьми сокровищем, не есть больше живой, мятущийся, беспокойный, непримиримый, а потому великий Парменид. Голова Медузы, которую он увидел, обратившись назад, принесла ему высшее возможное, последнее успокоение. Τῆς δὲ τοῦ ὄντος θέας, οἷαν ἡδονὴν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλῳ γεγεῦσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ¹, — пишет сам Платон. Но ведь он же нам разъяснил, что такое ἡδονή (удовольствие): удовольствие есть гвоздь, которым человек прибивается к своему тенеподобному, смертному бытию. И если созерцание принесит «удовольствие», то каково бы ни было само по себе это созерцание, нам уже не дано избежать роковой расплаты. А Платон, словно нарочно, словно бы он хотел подчеркнуть, что дальше «удовольствия» человеку не дано идти, что удовольствие есть награда и цель всех наших борений, на следующей странице опять повторяет: «всякое удовольствие (ἡδονή), кроме того, которое испытывает разумный человек, не есть чистое, а только тенеподобное»*. И дальше он еще с большим подъемом и вдохновением распространяется об удовольствии (ἡδονή), которое нам приносит все то же созерцание (585 E, 586 A)*. Все, что впоследствии Аристотель с таким пафосом говорил на тему τῆ θεωρίας τὸ ἡδιστόν καὶ ἀριστόν (созерцание есть самое приятное и самое лучшее), взято им полностью у Платона. И у Плотина мы находим немало красноречивых страниц в таком же роде. Ἡδονή, удовольствием, человек действительно, точно огромными гвоздями, приколачивается к тому месту бытия, где ему случайно пришлось начать свое существование. И соответственно этому страхи, вооруженные угрозами всяких бед, не дают ему даже хотя бы в воображении оторваться от почвы и подняться над плоскостью, которую наше мышление приучилось считать вмещающей все действительное и все возможное. У нас сохранилось и все возможное. У нас сохранилось загадочное изречение Гераклита: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἅ μὲν ἀδίκαια εἶναι ὑπελήφασιν, ἅ δὲ δίκαια: для Бога все хорошо

¹ Какое удовольствие в созерцании сущего — этого никому, кроме философа, вкусить не дано (Госуд. 582 C.)*.

и все справедливо, люди же одно полагают справедливым, другое несправедливым*. И у Плотина эта мысль еще чаще встречается: он ее повторяет в последней, хронологически, Эннеаде (I, 7, 3): τοῖς θεοῖς ἀγαθὸν μὲν ἔστι, κακὸν δὲ οὐδὲν (для богов есть хорошее, нет дурного) — и в (I, 8, конец): κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα («там» нет дурного), — словно перекликаясь с не менее для нас загадочным библейским «добро зело». Но эта «нелепая», и в своей нелепости соблазнительная, мысль не уживается в том мире, где дана власть «удовольствиям» и «огорчениям», где удовольствия и огорчения являются «достаточным основанием» для поступков и мышления человека, где они определяют собою все, что имеет важность и значение для нас. Ведь тоже «основной закон», что удовольствия и огорчения здесь, на земле, приходят не тогда и не постольку, поскольку человек их позовет, — а когда им вздумается овладевать душой человека и, как нас учил Платон, приковывают его к заранее уготованному ему в подземелье месту, внушая ему непреборимое убеждение, что так всегда было и всегда будет и что даже у богов все происходит, как на земле, что удовольствия и огорчения водят и повелевают, а ими никто не водит и никто над ними не повелевает.

На языке Спинозы, удачи и неудачи равно выпадают и на долю благочестивых, и на долю нечестивых. Сократовское же уверение, что с дурным не может приключиться ничего хорошего, а с хорошим ничего дурного, — есть «пустая болтовня» и «поэтический образ», который он подобрал где-то на большой дороге или в еще худшем месте (Сократ ведь ходил куда придется и ничем не брезгал) и которого не найдешь у того источника, откуда текут для человека вечные истины. Нетрудно и догадаться, где нашел Сократ свою мнимую истину и <к> какому источнику он ходил за ней. Она явно вытекла из τῆς ἐμῆς βουλῆσεως (по моей воле), из изначального jubere — о нем же и люди и боги забыли и вспоминать не смеют. Убеждение Сократа родилось из его желания, а что хорошего может принести идея, имеющая такое низкое происхождение? Сократ и от Анаксагора отошел только потому, что Анаксагор возносил νοῦς, не считающийся с человеческими желаниями и равнодушный к «лучшему». Повелевать в мире никому не дано, не дано даже богам.

Вселенная держится на послушании. Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θανάτων καὶ ἀθανάτων — закон царь над всеми, смертными и бессмертными (Горгий 484 В)*. Из этого никак не вырваться: куда ни взглянешь, везде законы, требования, повеления, держащиеся на «достаточном основании», о котором мы столько слышали от Аристотеля и Эпиктета. Платон и Сократ захотели и посмели бросить вызов законам и необходимости, ставили против них τῆς ἐμῆς βουλήσεως. Но — и это самое потрясающее и самое таинственное из всех «но», которые когда-либо ограничивали человека, — от ἡδονῆ (удовольствия) они отказаться не могли, хотя бы от того ἡδονῆ, которое составляет сущность и содержание *acquiescentia in se ipso*. Да как быть иначе? Если τῆς ἐμῆς βουλήσεως, и поскольку τῆς ἐμῆς βουλήσεως (с моего соизволения) оставалось самим собой — его показать нельзя, как нельзя показать людям и того демиурга, который является источником всех τῆς ἐμῆς βουλήσεως. Никакой глаз, ни телесный, ни духовный, не может увидеть ни демиурга, ни исходящих от него повелений. Тут видения кончаются, тут начинается загадочная область не менее загадочного причастия, участия. Тут и принуждения кончаются, ибо повеления демиурга, в противоположность повелениям ко всему равнодушной Ἀνάγκη, никого не принуждают. Они вызывают к бытию, одаряют, неожиданно обогащают. Чем больше повелевает демиург, тем меньше нужно повиноваться. Демиург зовет к последней свободе скованного цепями Необходимости человека. Он даже не боится — как это ни странно для человеческого, покоящегося на страхах мышления, но *демиург ничего не боится* — отдать всю свою беспредельную мощь и все свои тоже беспредельные творческие силы другому существу, которое он сам создал по своему образу и подобию. *Для Бога все добро зело, τῷ μὲν θεῷ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ*. Для людей иначе: для них «добро зело» — величайшая нелепость. «Повседневный опыт» учит, что всего нужно бояться, что все, что нас окружает, таит в себе безмерные опасности. И от этих опасностей мы отсиживаемся за возведенными нами же самими стенами «вечных», «самоочевидных истин». У Платона, у самого Платона, несмотря на его отчаянную борьбу с Ἀνάγκη, где-то, в последних глубинах его души, жило неистребимое убеждение, что ἀνάγκη ἀμετάπεισ-

τόν τι εἶναι (что необходимость не слушает убеждений), что можно иной раз обмануть ее бдительность, обойти ее — но вырваться окончательно из ее власти никому не дано. Без ἡδονῆ, без «удовольствия» не проживешь — а ἡδοναί (удовольствия) приходят и уходят не когда нам вздумается, а когда им вздумается. И, если хочешь их иметь, нужно идти за ними ко всемогущей Ἀνάγκη, нужно скрепя сердце отречься от суверенного iubere и вернуться к издревле признанному parere. Как только Платон отворачивался от демиурга, хотя бы затем, чтобы показать его другим, показать его всем, τῆς ἐμῆς βουλήσεως бледнело, превращалось в тень, в призрак, но, когда Платон причащался, открывал демиурга, он терял возможность и способность давать людям «обоснованные» истины. Причастие предполагает φυγή μόνου πρὸς μόνον, бегство единого к Единому, как впоследствии говорил Плотин*. Оно начинается с ἀληθινῆ ἐγρήγορσις (истинного пробуждения) и уносит человека ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως (за пределы разумного знания)*, за пределы того «данного» раз навсегда мира, который является «условием возможности» знания и где условия возможности знания создаются специально для того существующей Ἀνάγκη, не слушающей и не слышащей убеждений. И точно, если бы Ἀνάγκη не была глухой и слепой, идея знания потеряла бы всякий смысл. Истина не могла бы быть *adaequatio rei et intellectus*, ибо как равняться по вещи, раз вещь не в руках и распоряжении ничего не слушающей и потому всегда неизменной необходимости, а зависит от воли уступчивого, слушающего убеждения, стало быть, «капризного» существа (кантовские *Deus ex machina, ein höheres Wesen*)? Изгоните из мира Необходимость — и знание станет столь же неосуществимой, сколь и ненужной мечтой. Сейчас, как мы помним, даже опытные, апостериорные суждения добились высокого сана вечных истин, а уйдет Ἀνάγκη, и априорным суждениям придется записаться в мещанское, даже мужицкое сословие преходящих существ. И у богов, не только у людей, не будет всеведения. Можно принять такое положение вещей? Ἡ θεωρία τὸ ἥδιον καὶ ἄριστον (созерцание — самое приятное и самое лучшее) — только что слышали мы от Аристотеля. Да и Платон нам то же говорил. Но ведь зато вернется τῆς ἐμῆς βουλήσεως — изначальная свобода. И τὸ ἄριστον

(лучшее), как τὸ ἡδίστον (приятное) будут приходить не когда им вздумается, а когда мы их позовем! И ἡδοναί не станут, как цепи, приковывать нас к каторжным точкам, а вместе с нами переселятся в тот мир, где не законы владычествуют над смертными и над бессмертными, а где бессмертные и, с их божественного соизволения, созданные ими смертные сами творят и сами отменяют законы, где суждение «отравили бешеную собаку» действительно есть вечная истина, но суждение «отравили Сократа» окажется истиной временной, преходящей, где и для людей πάντα δίκαια καὶ πάντα καλὰ, где все зело добро... Еще раз скажу: Платон этого и только этого добивается: вырваться из пещеры, где тени кажутся действительностью и где на призрачную действительность нельзя глядеть, ибо она окаменяет. Ведь точно, *нужно, чтобы наши телесные глаза разучились видеть, если нам суждено пробраться в ту область, где живут боги с их τῆς ἐμῆς βουλήσεως (ничем не ограниченной свободой) и без нашего знания, даже без совершенного знания, которое мы именуем всеведением.* Платон, говорю, этого лишь искал. Но Ἀνάγκη оказалась не только не слушающей убеждений. За долгие тысячелетия своего существования и общения с людьми, над которыми ей дано было властвовать, она заразилась от них сознанием. Спинозовский смелый образ нам вновь пригодится. Не только многие люди превращаются в одаренные сознанием камни, сама Ἀνάγκη, сохранив свою каменную, ко всему безразличную природу, обзавелась сознанием. И обошла даже Платона, убедив его, что и в «ином» мире можно существовать только тому, кто с ней поладил, что с Необходимостью и боги не борются, что мир произошел от соединения разума с Необходимостью. Правда, разум во многом убедил Необходимость, как будто даже над Необходимостью возобладал (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος)* — но возобладание было мнимое и обуславливалось молчаливым признанием за Необходимость ее первичных прав и даже первородства. Больше того: чтоб «возобладать» над Необходимостью, разуму пришлось уступить в самом главном и самом существенном, пришлось согласиться, что все споры между истинами решаются βίᾳ — силой и что истина есть только тогда и только потому истина, что ей дано принуждать людей. Через телесные глаза люди привязываются к месту своего заключения, τῆς δία-

νοίας ὄψις (духовное зрение) тоже должно привязывать, принуждать, ἀναγκάζειν. К умирающему Сократу сошлись его преданные ученики затем, чтоб получить от него не просто истину, а принуждающую истину, правда, принуждающую не через телесные, а через духовные глаза, но от того не только не ослабленную, а усилившуюся в своей принудительности. Сократ пред лицом смерти — приготавливаясь к смерти и умиранию — доказывает, доказывает, доказывает. Иначе нельзя, τοῖς πολλοῖς ἀπιστία παρέχει (людям свойственно неверие)*: если не докажешь, οἱ πολλοί (люди) не поверят. Но кто эти πολλοί, эти «все люди»? Ученики Сократа ведь не πολλοί, а избранники? Но и избранники не составляют исключения, и они не хотят, не могут «верить». Οἱ πολλοί — это «все мы»: не только «толпа», но и ученики Сократа, не только ученики Сократа, но и сам Сократ. И он хочет прежде увидеть, хотя бы через τῆς διανοίας ὄψις, через oculi mentis, а потом принять и поверить. Оттого принявший его духовное наследие божественный Платон до конца дней своих не мог отказаться от диалектики. Диалектика есть такая же «сила», как и сила физическая, есть такое же смертоносное оружие, как меч или стрела. Нужно только владеть им, и весь мир будет у твоих ног. Весь мир, т. е. все люди. Все люди будут принуждены повторять то, что ты возвестил как истину. Повторяю и настаиваю: пред лицом всех Сократ и Платон не решались идти к источнику «своих» истин; пред лицом всех и они становились как все, как те οἱ πολλοί, о которых сказано, что им свойственно неверие, которые принимают только доказанную, нудящую истину, истину видимую, видную, самоочевидную. Там, где предел «видимого» — духовному ли, физическому ли — глазу, там искать и оттуда ждать нечего. Под давлением Необходимости Сократу пришлось пойти на эту уступку: τὴν δὲ τοῦ ὄντος θέαν (видение сущего) и ἡδονήν (удовольствие), связанное с видением сущего, он предложил ученикам своим вместо многочисленных ἡδονήν, связанных для обитателей пещеры с восприятием той пещерной действительности, в которой Платон в какой-то загадочный момент своей жизни вдруг почувствовал присутствие разлагающих элементов уничтожения (damnatio aeterna). И это «видение» оценено им было как «великий дар богов смертных, больше кото-

рого они никогда не получали и не получают»¹. Οι πολλοί добились своего: они хотели уже теперь, прежде чем Сократ закроет глаза, получить награду свою — и получили. «Философия» выступает с таким решительным заявлением в «Федоне»: πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἄλλ' ἢ αὐτῇ — *никому не верить, только самой себе**. Но кто верит только самому себе, только своим глазам, хотя бы и духовным, тот неминуемо станет вассалом и данником Ἀνάγκῃ и будет обречен довольствоваться тем, что она оставила на долю смертных и бессмертных. Незаметно для себя Платон соскользнул (или его снесло) с тех высот, на которые он вознесся, когда μόνος πρὸς μόνον, единый пред Единым, — через упражнения и размышления о смерти — он забывал все страхи и угрозы, закрывающие людям доступ к последней истине, и вновь попал в ту плоскость, где даже великий Парменид, ἀναγκαζόμενος ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, *уже не смеет искать ничего другого, кроме того ἡδονῆ*, которое дается созерцанием сущего, до него и без него сформировавшегося и выявившегося. И не только Парменид — боги, ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (принуждаемые самой истиной), отказались творить и изменять что-либо во вселенной. Платону не удалось «переубедить» Ἀνάγκῃ — она убеждений не слышит, — а Ἀνάγκῃ перехитрила Платона. За «удовольствие» быть со всеми и думать как все пришлось все отдать. Владычицей мира осталась Ἀνάγκῃ: ей принадлежит весь мир, а τῆς ἐμῆς βουλήσεως превратилось в призрак. И вместе с тем пещера и все, что в пещере происходит, вновь стала царством единой и последней реальности, вне которой нет ни бытия, ни мышления.

VIII

Аристотель одержал полную победу над Платоном. И как он положил, так остается лежать до нашего времени. Николай Кузанский писал: «inter divinam mentem et nostram id interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis effectiva. nostra est vis assimilativa» (разница между Божественным духом и нашим та же, что между деланием и видением. Божест-

¹ Тимей 47 В.

венный Дух творит, мысля, наш дух мышлением или интеллектуальным видением воспринимает. Божественный Дух — творческая сила, наш дух — воспринимающая)*. В этих словах как будто повторяется мысль Филона, исходящего из Библии: ὁ γὰρ Θεὸς λέγων ἅμα ποιεῖ. Ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ (Бог, говоря, в то же время творит. Слово было Его деянием)*. Но и Филон, как известно, в своем стремлении примирить Св. Писание с греческой мудростью, достаточно ослабил смысл и значение библейского et dixit Deus*. У Николая же Кузанского, стоящего на пороге новой истории, связь между мышлением и творчеством совершенно разрывается*. Он если и не говорит, то уже думает, как древние, и в приведенных сейчас его словах, если соскрести с них налет христианской, т. е. исходящей из Библии теологии, можно без труда различить знакомое нам *semper parat, semel jussit* (всегда повинуется, раз приказал). Николай Кузанский чувствовал, что до Бога далеко, так далеко, что лучше и не делать попыток добраться до Него, а примирившись раз навсегда со своей смертной судьбой, не *facere*, а *videre* и *concupiendo assimilare**, и что принцип *adaequatio rei et intellectus** для человека есть всеобъемлющий принцип разыскания истины, все равно, станет ли он разыскивать обыкновенные положительные истины или подойдет к последним метафизическим проблемам. И если так думал Николай Кузанский, который, хотя в нем и видят справедливо провозвестника новой философии, все-таки был еще кровно связан с библейски мыслящим средневековьем, то что сказать о новом времени? Как должно было оно ограничить права и возможности человеческого мышления? Правда, — и этого никогда не нужно забывать — страх перед свободой есть, по-видимому, основная черта нашей, может быть, и искаженной, но все же действительной природы. В глубинах нашей души живет желание даже Богу поставить хоть какие-нибудь пределы, остановить его творческую жизнь, его право на *jubere*, на τῆς ἐμῆς βουλήσεως. Нам кажется, что и Богу лучше не повелевать, а повиноваться, что даже воля Бога, если ее не подчинить какому-либо «земному» началу, превратится в произвол, в каприз. Я уже не говорю о Фоме Аквинском, который мог и хотел представлять себе Св. Писание только в оправе аристотелевской философии и который

приучил последующие поколения ценить оправу не меньше, чем то, что в нее было оправлено. Но даже такой свободный и такой христианский мыслитель, как Дунс Скот, мог успокоиться только тогда, когда ему начинало казаться или когда он себя убеждал, что и над Богом есть что-то, что Его связывает, что и для Бога есть невозможное: «lapidem non potest Deus beatificari nec potentia absoluta nec ordinata» (Бог не может благословить камня ни абсолютной, ни ограниченной властью)*. Зачем ему было такое утверждать? Он мог бы, если бы захотел, без труда вспомнить, что рассказывается в книге Бытия: Бог создал человека из праха и созданного Им из праха человека благословил. Сделал ли Он это potentia ordinata или potentia absoluta — все равно, вопреки Скоту, Он это сделает. Но даже и Дунс Скот боится предоставить Богу ничем не ограниченную полноту власти, пожалуй, даже считает, что сам Бог этого боится. Я думаю, что если бы допросить Дунса Скота, то выяснилось бы, что Бог не только не может beatificari lapidem, но и многого другого не может. Он наверное повторил бы за блаженным Августином: «esse potest justitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam... Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem» (Божья справедливость может без твоей воли существовать, но в тебе она не может быть помимо твоей воли... Так тот, кто создал тебя без тебя, не оправдывает тебя без тебя. Поэтому Он создал тебя помимо твоего ведома, оправдывает же тебя согласно твоей воле)*. И тоже за Аристотелем слова Агафона:

μόνον γάρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερῆσεται
ἀγενῆτὰ ποιεῖν ἄσσ'α ἢ πεπράγμενα.¹

И еще много нашлось бы такого, что и для Бога «невозможно», и философия, которая исходит из положения, что наука о возможном предшествует науке о действительном, получает наконец то, что ей нужно, когда она наталкивается на препятствия, равно непреодолимые и для Бога, и для людей. Это и называется *vérités de la raison* или *veritates aeternae*, ибо непреодолимое для Бога есть уже окончательно и навсегда непреодолимое. И — са-

¹ Одно только и для Бога невозможно — сделать однажды бывшее небывшим*.

мое важное: человеку дано не только узнать, что есть такое непреодолимое, перед которым сам Бог должен склониться, но еще дано своими (духовными, конечно) глазами это непреодолимое отличить в бытии и в сущем. Мы слышали, что Бог не может *beatificari lapidem*, не может человека спасти *praeter voluntatem suam*, не может однажды бывшее сделать небывшим. Есть много таких «не может», которые стоят равно и над Богом, и над человеком: *ex nihilo nihil fit**, закон противоречия и т. д. Совокупность таких «не может» и соответствующих им «может» составляет целую науку. Наука эта, предшествующая всякому другому знанию, предшествующая и действительности, есть основная философская наука. И люди, и боги должны учиться все у той же Ἀνθρώπου, которая сама ничему не учится, ничего не знает и знать не хочет, которой и дела вообще ни до кого и ни до чего нет, и которая, несмотря на это, не желая того и не стремясь к тому, поднялась так высоко над всем существующим, что пред ее лицом боги и люди становятся равными, равноправными, точнее, равно бесправными. Гегель выразил это — со свойственной ему осторожностью или умной смелостью — бесподобно в своей «Логике»: «Логика, — пишет он, — следует поэтому понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, как она без покрова, есть сама в себе и для себя. Можно поэтому выразиться так, что ее содержание есть изображение Бога, каков Он есть в своей сущности до сотворения мира и конечного духа»*. Через десяток страниц Гегель, словно забывая, что он писал Бога с прописной буквы, заявляет: «Система логики есть царство теней, мир простых сущностей, свободных от всякой чувственной конкретности»*. Конечно, Гегель мог бы и сам соединить обе приведенные мысли и не разделять их десятком страниц. Тогда читателю виднее было бы, что такое истина без покрова и каков тот Бог, который был до сотворения мира и конкретного духа. Но Гегель — отважнейший из философских контрабандистов, был все же слишком сыном своего времени и умел, где требовалось, не договаривать, как умел избегать ненужных сопоставлений. Логика есть «изображение Бога, каким Он был до сотворения мира», «логика есть царство теней» (теней — не духов даже: ведь это умышленно сказано). Значит: Бог, каков он есть,

и есть царство теней? Ничего не значит,— скажут вам многочисленные почитатели Гегеля,— Гегель был верующим человеком и проникновенным христианином. Он поклонялся Богу в духе и истине, как то и требуется Св. Писанием. Нельзя спорить: едва ли у какого другого философа так часто встречаются слова «дух» и «истина». И потом — он называл христианство абсолютной религией, учил, что слово стало плотью, говорил о троичности Бога, признавал таинства и «почти» все, что исповедует христианство, пытался «обосновать» в своих философских трудах. Все это так. И в еще большей мере правильно, что гегелевское христианство, как и вся гегелевская философия, исходившая из Аристотеля, как нельзя более соответствует современному умонастроению. Возможно, даже очень вероятно, что если бы Гегель был католиком, он был бы признан *doutor*ом *ecclesiae* и заменил бы Фому Аквинского, который в значительной степени устарел и требует исправлений, называемых, во избежание со-блазна, истолкованиями. Но вот прочтите страницу из его «философии религии», и вы узнаете, в чем сущность христианства, вернее, как должно «пресуществиться» христианство, чтоб удовлетворить «разум и совесть» воспитавшегося на аристотелевской 'Ανθρώπη европейского человека или, вернее, как пресуществилось христианство, подпавшее под власть 'Ανθρώπη. Может быть, что вера в религии начинается с чудесного; но сам Христос говорил против чудес, обличал иудеев, требовавших от Него чудес, и говорил ученикам своим: дух будет вести вас ко всей истине*. Вера, начинающаяся с таких внешних вещей, есть чисто формальная вера, и ее место должна занять вера истинная. Если этого не будет, то к людям придется *предъявлять требования верить в такие вещи, в которые они, на известной степени образования, уже верить не могут* (подчеркнуто мною). Такого рода вера есть вера, имеющая своим содержанием конечное и случайное, т. е. не истинная вера, ибо истинная вера имеет не случайное содержание... Выпили ли на свадьбе в Кане Галилейской гости больше или меньше вина, это совершенно безразлично; тоже чистый случай, что излечили кому-либо парализованную руку: миллионы людей ходят с парализованными руками и никто их не излечивает. Или в В<етхом> З<авете> рассказывается, что при выходе из Египта на дверях ев-

рейских домов были сделаны красные знаки, дабы ангел Господний мог распознать их: будто бы ангел и без этих знаков не мог распознать евреев? Такая вера не имеет никакого интереса для духа. Злейшие насмешки Вольтера направлены против такой веры. Он говорит, между прочим, что лучше бы Бог научил евреев о бессмертии души, чем учить их *aller à la selle* (Второз. 23, 13—14)*. Отхожие места составляют, таким образом, содержание веры. Гегель редко говорит так откровенно*. Душа, видно, не выдержала, и он сказал почти все, что накопилось в душе за долгие годы учительства. Как можно требовать от образованных людей, чтобы они серьезно верили рассказам о Кане Галилейской, излечении паралитиков, воскрешении умерших или считали Богом того, от имени которого написаны 13—14 <-ый> стихи 23-ей главы Второзакония? И Гегель прав: такого требовать нельзя, и даже не только от образованных, но и от необразованных людей. Но разве Св. Писание *требует* веры? Человек сам себе так же мало может добыть веру, как он мог добыть бытие. Этого Гегель не подозревает: такая «истина» не вмещается в плоскость мышления образованного человека. Гегель пишет: «знание или вера, ибо вера есть только особенная форма знания»*. Так думаем все мы. И, конечно, если вера есть то же знание, то Кана Галилейская или воскрешение Лазаря есть бессмысленная выдумка, от которой нужно равно оберегать и образованных, и необразованных людей. А вместе с тем и все Св. Писание, как Ветхого, так и Нового Завета, есть выдумка и ложь, ибо хотя оно не требует, правда, но предполагает веру в то, что не совместимо, совершенно не совместимо со знанием, что со знанием ужиться не может. Гегель, конечно, не договаривает до конца. Но нетрудно за него договорить — и это необходимо сделать. Речь идет тут не о Гегеле, а о всех нас, об общем для всех нас мышлении. Даже аргументация Гегеля нисколько не оригинальна — не даром он ссылается на Вольтера и защищается вольтеровскими сарказмами. Он мог бы сослаться на Цельса*, который за полторы тысячи лет до Вольтера сказал все, что можно было сказать против Св. Писания, и который, как полагалось образованному человеку (полторы тысячи лет тому назад уже было достаточно людей столь же образованных, как и Гегель и мы все, у Гегеля учившиеся), приходил в бе-

шенство при мысли, что есть люди и есть книги, где вера не отождествляется, а противопоставляется знанию*. В Библии мы читаем: «если будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: перейди отсюда туда; и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас (καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν)»*. Гегель об этих словах не вспоминает. Ему кажется, что с ними трудней справиться, от них труднее отделаться, чем от Каны Галилейской и воскрешения Лазаря? По-моему, напрасно: одинаково легко и одинаково трудно. Сдвинется ли гора с места или не сдвинется по слову человека — все это относится к конечному, случайному и, значит, для нас интереса не имеет. И потом — этого Гегель нигде не говорит, но он наверное так думал: ведь горы-то сдвигают как раз люди, менее всего обладающие той верой, о которой говорится в Писании. В этом тайный смысл его слов: «Das Wunder ist nur eine Gewalt über natürliche Zusammenhänge und damit nur eine Gewalt über den Geist», — чудо есть лишь насилие над естественной связью вещей и этим самым насилие над духом*. Гегель от веры не ждал ничего — все его упования были связаны с наукой и знанием. И если «дух» есть воплощение знания и науки, то нужно согласиться с Гегелем, что чудо есть насилие над духом. Но мы видели другое, мы видели, что знание и наука родились от Ἀνθρώπου, что рождение знания было насилием над человеком. Об этом Гегель не говорит. Он смелый и опытный контрабандист и на глазах самых бдительных надсмотрщиков умеет пронести запретную вещь. Евангельские чудеса — есть насилие над духом, а убийство Сократа произошло с согласия и изволения духа, потому что первые нарушают, а второе не нарушает естественную связь вещей. Казалось бы, наоборот — естественная связь вещей есть высшее из возможных насилий над духом. Но тут Гегель ничего поделать не может, он слаб и немощен — не смеет в этом признаться и свою слабость и немощность прикрывает торжественным словом «свобода»¹*. Непримиимый враг Гегеля — Шеллинг так же об этом думал, как и сам Гегель. Оно и в порядке вещей: кто оглянулся, тот видит Необходимость, кто увидел Необходимость, тот превра-

¹ Эпикут был много откровеннее, чем Гегель. «Начало философии,— говорил он,— есть сознание своей беспомощности и бессилия пред необходимостью».

щается в камень, хотя и одаренный сознанием камень. Для того Кана Галилейская, воскрешение Лазаря, отравленный Сократ, отравленная собака — все превращается в случайное и конечное, для того не будет иного источника, кроме разума, и иной цели, кроме *acquiescentia in se ipso*, о ней же сказано, что она *ex ratione oritur et summa est, quae dari potest*.

IX

Канта считают разрушителем метафизики, а в Гегеле видят философа, вернувшего метафизике отнятые у нее Кантом права. На самом деле Гегель только довершил дело Канта¹. Убеждение, что вера есть знание, тщательно скрытая под личиной дружбы вражда к Св. Писанию и к самой возможности иного приобщения к истине, кроме того, которое предлагает наука, достаточно свидетельствует о характере поставленной себе Гегелем задачи. Для него существует только один источник истины, он «убежден», что все, всегда и повсюду, когда хотели добыть истину, шли к тому источнику, из которого вытекала его собственная философия. В «Логике» он пишет: «Die Fähigkeit des Begriffs besteht darin, negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt von Subjekte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne»*. А в «Философии религии» он заявляет: «In der glaubensvollen Andacht vergisst das Individuum sich und ist von seinem Gegenstande erfüllt»*. А раз так, то совершенно ясно, что «in der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewusstsein... Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren soll»*. И даже о христианстве, которое он называет абсолютной религией, он говорит не допускающим возражения тоном: «Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch Philosophie zu rechtfertigen»*. Это значит: бытие целиком и без остатка укладывается в плоскость разумного мышления и все, что хоть отдаленно намекает на возможность иного измерения, должно быть самым решительным образом отвергнуто, как фантастическое и несуществующее. «Wie der Mensch das Sinnliche zu lernen hat — auf

¹ См. книгу Кронера — «От Канта к Гегелю»*.

die Autorität hin, weil es da ist, weil es ist, wie er sich die Sonne gefallen zu lassen hat, weil sie da ist, so muss er sich auch die Lehre, die Wahrheit gefallen lassen»*. Как ни извивается Гегель, как ни бьется он, чтоб убедить себя и других, что свобода для него дороже всего на свете, — в конце концов он возвращается к старому общепризнанному и всем понятному (т. е. разумному) средству — к принуждению. В области метафизической, где обитает философия, как и в области эмпирической, где живут положительные науки, безраздельно правит и владеет та 'Ανάγκη, о которой мы столько слышали от Аристотеля и Эпиктета. Хочешь не хочешь, ты все же признаешь чувственно данное, точно так же не уйти тебе и от «истин» религии, которую Гегель называет христианством, но которая в христианстве нисколько не нуждается, ибо, как мы помним, наука логики уже сама, без всякого христианства, постигла истину, как она есть в себе и для себя, без покрова, и каков Бог в своей вечной сущности, до сотворения мира. Не берусь решить, проговорился ли Гегель, так наглядно соединив «истины» конкретной, чувственной действительности с истинами религиозными в общем понятии принуждающей истины, или он умышленно подчеркнул неразрывную связь между метафизическим и позитивным познанием. Склонен думать, что умышленно, как умышленно, конечно, он, начав говорить о Кане Галилейской и излечении паралитиков, закончил вольтеровским *aller à la selle*. Но все равно, умышленно или неумышленно, — ясно, что для него ни метафизика, ни религия не могут черпать своих истин из иного источника, чем тот, из которого, говоря языком Спинозы, мы узнаем, что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым, — и это несмотря на то, что уже в «Феноменологии духа» он говорил с крайним высокомерием и презрением о методах математики. Вот почему я и сказал, что Гегель только довершил дело Канта. Как известно, для Канта метафизика сводилась к трем основным проблемам — Бога, бессмертия души и свободы воли. Когда он поставил вопрос о том, возможна ли метафизика, он исходил из предположения, что метафизика только в том случае возможна, если на вопросы о том, есть ли Бог, бессмертна ли душа, свободна ли воля, получатся такие же ответы и, главное, *от того же ответителя*, который просвещает нас,

когда мы спрашиваем, можно ли вписать ромб в окружность или сделать однажды бывшее не бывшим. И вот, по убеждению Канта, на вопросы, можно ли вписать ромб в окружность или сделать бывшее не бывшим, мы имеем совершенно определенные, для всех равно обязательные или, как он выражается, всеобщие и необходимые ответы: нельзя вписать ромб в окружность, нельзя тоже однажды бывшее сделать не бывшим. А на первые вопросы таких ответов нет: может, Бог есть, а может, Бога нет, может — душа бессмертна, а может, смертна и свобода воли, может, есть, а может, ее и нет. Вся «Критика чистого разума» сводится главным образом к этому. Причем, если бы Кант договорил до конца или, вернее, чуть-чуть менее стыдливо формулировал свои выводы, ему бы нужно было сказать: Бога нет, душа (которой тоже нет) — смертна, свобода воли — миф.

Но вместе с тем Кант наряду с теоретическим разумом допускал и разум практический. И, когда с теми же вопросами мы обращаемся к разуму практическому, все сразу меняется: и Бог есть, и душа бессмертна, и воля свободна. Почему и как Кант перенес на практический разум те полномочия, которые он так беспощадно вырвал из рук разума теоретического, рассказывать не приходится: все это знают. Сейчас важно другое: важно, что гегелевская метафизика по существу ничем от кантовского практического разума не отличается, иначе говоря, что кантовский практический разум уже всецело, только не в совсем развернутой, развернувшейся форме, заключал в себе гегелевскую метафизику. Это кажется почти парадоксальным, но это так, и иначе быть не могло — раз они оба исходили из традиционного убеждения, что есть один только источник истины и истина есть то, к чему каждый человек может быть насильственно приведен. Почти каждая страница гегелевских писаний говорит о том, что его метафизика родилась от кантовского практического разума. Таков смысл его онтологического доказательства бытия Божия: у него, как у Канта, «доказывает» не теоретический, а практический разум. Еще лучше это видно будет из следующего размышления Гегеля: «Wenn der Mensch Böses tut, so ist dies zugleich als ein an sich Nichtiges vorhanden, über das der Geist mächtig ist, so dass der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen. Die Reue,

Busse hat diesen Sinn, dass das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit als ein an und für sich überwundenes gewusst wird, das keine Macht für sich hat. Dass so das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen, aber auf geistige Weise, innerlich»*. Вся метафизика Гегеля так построена: где теоретический разум останавливается, чувствуя свое бессилие и неспособность что-нибудь сделать, там является на выручку практический разум и заявляет, что он какую угодно беду руками разведет. Только слова другие: вместо практического разума — Geist. Нельзя, конечно, нет такой силы в мире, которая могла бы сделать однажды бывшее не бывшим, и совершившееся преступление, как бы ужасно оно ни было — братоубийство Каина, предательство Иуды, — останется навеки свершившимся: оно находится в ведении теоретического разума и тем самым подчинено власти неумолимой, не слушающейся убеждения 'Ανόγκη. Но нет вовсе никакой нужды, чтобы однажды бывшее стало не бывшим в чувственном, конечном мире, как нет никакой нужды в Кане Галилейской или воскрешении Лазаря: все это было бы разрывом естественных связей и, стало быть, «насилием над духом». Практический разум придумал другое, много лучшее: он «внутренне», «духовно», через раскаяние сделает однажды бывшее не бывшим. Здесь, как это часто бывает при чтении произведений Гегеля, затрудняешься решить: говорит ли он в самом деле то, что думает, или через него говорит загипнотизировавшая и превратившая его в одаренный сознанием камень 'Ανόγκη. Еще можно допустить, что Каин или Иуда, если бы они не знали раскаяния, забыли бы о том, что они сделали, и их преступление утонуло бы в Лете. Но ведь раскаяние потому и есть раскаяние, что оно не может жить в мире со свершившимся. Отсюда и легенда о вечном жиде пошла. Или, если вам не по сердцу легенды, напомним вам свидетельство Пушкина:

Мечты кипят. В уме, подавленном тоской,
Теснятся тяжких дум избыток.
Воспоминания безмолвно предо мной
Свой длинный развивают свиток.
И, с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуюсь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю.

Пушкин не убил брата, не предал божественного учителя, но он знает, что никакой практический разум, никакая истина, даже та, которая, по словам Гегеля, существовала до сотворения мира, не может дать ему того, чего жаждет его душа. Нужно думать, что Пушкин иначе судил и о Кане Галилейской, и о воскрешении Лазаря, и ему не казалось, что повествования Св. Писания подлежат проверке «нашего мышления, которое является единственным судьей», и что разрыв естественных связей явлений есть насилие над духом. Для Гегеля, как и для Канта, вера или то, что они называют верой, находится под вечной опекой разума. «Der Glaube aber beruht auf dem Zeugnisse des Geistes, nicht von den Wundern, sondern von der absoluten Wahrheit von der ewigen Idee, also dem wahrhaften Inhalte; und von diesem Standpunkte aus haben die Wunder ein geringes Interesse»*. Я думаю, что опять следует исправить последние слова приведенной фразы и сказать не «чудеса представляют малый интерес», а «чудеса не представляют никакого интереса», как утверждали стоики: все, что не в нашей власти, ἀδιάφορα (безразлично). Или — и тут бы обнажился его действительный «интерес», вернее, основная предпосылка всего его мышления — заявить: всякого рода чудеса, и те, о которых свидетельствуется в Библии, и те, о которых рассказывается в «Тысяча и одной ночи», — ничего не стоящий вздор, отвергнутый теоретическим разумом и совершенно неприемлемый для разума практического. Или, как говорил Кант, Deus ex machina является самым нелепым из возможных допущений, а идея высшего существа, вмешивающегося в человеческие дела, знаменует собой конец всякой философии. Мышление и Канта, и Гегеля целиком покоится на этих положениях. Даже невинная harmonia praestabilita Лейбница была для них предметом ужаса и отвращения, как идола для библейских пророков. Harmonia praestabilita это все тот же Deus ex machina, признание которого рано или поздно должно выбить человека из колеи нормального мышления. Правда, Кант и Гегель были несправедливы к Лейбницу. Лейбниц никогда не покушался выбивать кого-нибудь из нормы или колеи. Если он допускал harmonia praestabilita, <то> только на один раз, вроде как Сенека в своем semper parat, semel jussit. И для Лейбница мышление, в основе которого ле-

жало бы *jubere*, казалось диким и чудовищным. *Consensu sapientium** и *Deus ex machina*, и Высшее существо всегда изгонялись философами за ограду действительного бытия в область вечно фантастического.

Но опять спросим: почему, по какому праву *Deus ex machina* считается нелепейшим допущением, а Высшее существо объявляется врагом философских исканий? Когда химик, физик или геолог отворачиваются от *Deus ex machina* или Высшего существа, у них есть на то свои основания. Но философ, да еще философ, задумавший «Критику чистого разума», как может он не «видеть», что *Deus ex machina* имеет по меньшей мере такие же права, как и любое синтетическое суждение? И что во всяком случае никак уже нельзя а priori квалифицировать его как нелепейшее допущение? А между тем достаточно признать за ним хоть какие-нибудь, хоть самомаleastшие права, и вся «критика» повалится. И тогда выяснится, что *articulus stantis et cadentis* кантовской и всей следовавшей за ней философии был связан с призрачной, не имеющей никакой опоры в действительности идеей. Или лучше сказать: идея о том, что *Deus ex machina* (или *Höheres Wesen*) есть самое нелепое из возможных допущений, была в н у ш е н а Канту и тем, кто за Кантом шел, все той же не слушающей убеждений 'Αυτοκτῆ, которая обладает даром обращать всякого, на нее оглянувшегося, в камень. И сила внушения была такова, что Кант в самом деле, не только наяву, но и во сне, не только пред другими, но и наедине с собой, ни на одно мгновение не мог вырваться из власти этой идеи. Вся действительность оказалась распластанной и насильно вбитой в ту двухмерную плоскость мышления, которое и в самом деле не «допускает», т. е. не вмещает в себя ни *Deus ex machina*, ни *Höheres Wesen* и п о т о м у видит величайшую нелепость во всем, что носит отпечаток неожиданности, свободы, почина, что ищет и желает не пассивного бытия, а творческого, ничем не связанного и не определяемого делания. В этой же плоскости уместился и гегелевский «дух», который, со всей его столь прославленной свободой, оказался тоже — вероятно, еще до сотворения мира — обреченным бегать по кругу, «*worin das Erste auch das Letzte und das Letzte das Erste ist*»*. Для Гегеля, как и для Канта, как для Фихте и Шеллинга (особенно первого периода), идея по-

знания и идея истины были неразрывно связаны с идеей механизма. У Фихте и Шеллинга мы встречаем даже выражения такие: механизм человеческого духа. Кант в «Критике способности суждения» упорно настаивает на том положении, что «мы никоим образом не можем доказать невозможность появления организмов — чисто механическим и естественным путем»*. А в «Критике чистого разума» мы читаем: «wenn wir alle Erscheinungen seiner (menschliche) Willkür auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen können»*.

Я опять спрашиваю — и нельзя перестать спрашивать, как бы ни утомляло и ни раздражало и тебя самого, и других постоянное повторение одного и того же вопроса: откуда у великих представителей немецкой философии такая верноподданническая приверженность «механизму», точно бы они еще в детстве дали ганнибалову клятву не покладать рук, пока не будет низвержен ненавистный им Deus ex machina. Откуда вообще во всей философии всех веков взялось убеждение, что в механизме, в самодвижении, в движении по кругу надо искать последнюю тайну мироздания? Немецкие идеалисты всегда любили говорить о свободе и без конца прославляли свободу. Но какая же может быть свобода там, где все «естественно», где царствует механизм? И разве не ближе к истине был Платон, рассказавший нам об узниках своей пещеры, или Лютер со своим de servo arbitrio, или Спиноза, открыто признававшийся, что все, что он пишет, он пишет не по свободному желанию, а по внешнему принуждению? Такие признания (и связанный с ними ужас — «страх Божий») знаменуют собой если не о начале, то хотя бы о предчувствии пробуждения и освобождения ἀληθινῆ ἐγρήγορσις — Плотина* (истинного пробуждения люди, по-видимому, на земле не знают), или тоску, печаль о свободе и свидетельствуют, что мы имеем дело не с одаренными сознанием камнями, а с живыми людьми.

X

Метафизика Гегеля и практический разум Канта питаются из одного источника и лежат в одной и той же плоскости. Новейшие попытки преодолеть кантовский формализм и обосновать материальную этику были заранее обречены на неудачу*. Выдернуть из этики формализм значит уничтожить этику. Формализм есть душа этики, как «теория» есть душа «познания». Лишь благодаря «формализму» стала возможной так называемая автономная этика, т. е. то, что заслуживает название этики. Только слово автономный, или самозаконный, не следует понимать так, как если бы смысл его исчерпывался его второй частью. Конечно, νόμος πάντων θνητῶν καὶ ἀθανάτων βασιλεὺς (закон царь над всеми смертными и бессмертными) — мы это уже слышали от Платона. Но не менее существенно и другое: этика живет своими законами, не теми, которые заправляют другими областями бытия. Это никогда не следует забывать — иначе кантовские и гегелевские построения потеряют свой смысл и значение. Уже в «Критике чистого разума» роль этики в мирозерцании Канта определяется с достаточной ясностью, подобно тому как в «Феноменологии Духа» Гегеля без труда можно уже различить очертания его философии истории и философии религии. Но все-таки только в «Критике практического разума» выявляется в своем истинном и неприкрытом виде идея автономной этики. И надо думать, что Гегель, так самоуверенно и беспощадно критиковавший кантовскую этику, как раз ей наиболее всего обязан: она дала ему возможность оберечь заветы Спинозы, от которых он никогда не мог отказаться (*sub specie aeternitatis seu necessitatis*, которое он переводит словами «поклонение в духе и истине»), и вместе с тем сохранить ту торжественность настроения и речи, на которую дает право возвышенность и которая, на глаз торопящихся людей, сближает умозрительную философию, данницу Ἀνθρώπων, с религией.

И точно, если какая-нибудь этика могла претендовать на эпитет «возвышенность» — то именно этика Канта. В ее основе лежит идея чистого, никогда ни с чем не смешивающегося долга. Часто приводятся знаменитые слова, которыми Кант начинает свое заключение к «Критике практического разума»: звездное небо над нами и моральный

закон в нас. Но, по-моему, много замечательнее лирическое отступление из третьего отдела первой части той же «Критики»: «Д ол г! Ты возвышенное, великое слово, так как в тебе нет ничего угодливого, что льстило бы людям, но ты требуешь подчинения, хотя бы чтобы привести в движение волю, и не угрожаешь тем, что возбуждало бы естественное отвращение в душе и пугало бы, ибо ты только ставишь закон, который сам проникает в душу и против воли возбуждает уважение к себе (хотя и не всегда его исполнение) и перед которым замолкают все склонности, хотя бы они исподтишка ему противодействовали, — где же твое, достойное тебя, происхождение и где корни твоего благородного появления, в них же устраняется всякое родство со склонностями и только из них возникают условия того достоинства, которое люди могут дать себе сами?»* Эта несколько, пожалуй, неуклюжая по своему словесному выражению попытка составить молитву из добытых «чистыми разумами» понятий не оставляет ни малейшего сомнения в том, что, собственно говоря, разумел Кант под этическим формализмом. Формализм у Канта есть то же «поклонение в духе и истине», о котором так много говорил Гегель и те из новейших философов, которые к Гегелю возвращаются. Кант не хуже, чем наши современники, умел тоже развить идею личности, которая для него является условием и предположением возможности автономной морали. Там же, все в той же главе «О побуждениях чистого практического разума» — мы читаем: «Эта вызывающая уважение идея личности, которая ставит перед нашими глазами высокое достоинство нашей природы (по ее назначению)... легко понятна даже для самого заурядного человеческого ума... Это результат уважения к чему-то совершенно другому, чем жизнь, — в сравнении и в сопоставлении с чем даже жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет цены. Человек живет только для долга, а не потому, что находит какое-нибудь удовольствие в жизни»*. Я не знаю и никто не может знать, чем «долг», пред которым молится коленопреклоненным Кант, отличается от гегелевского «духа» и почему новейшая философская критика находила недостаточным кантовское учение о личности. Идея долга, идея святости нравственного закона (*das moralische Gesetz ist heilig*), равно как идея автономности

разумного существа (*Autonomie des vernünftigen Wesens*), и все те возвышенности и торжественности, которые несут человечеству эти идеи, — все это «Критика практического разума» обеспечивает не в меньшей степени, чем «Критика чистого разума» обеспечивала науке всеобщие и необходимые суждения. Гегель мог «продумать до конца» «свою систему», только пронеся со свойственной ему дерзостью на глазах у всех (Гегелю все дерзости проходили безнаказанно, даже Шеллинг, зорко следивший за «диалектикой» ненавистного врага, не заметил этого) добытые практическим разумом Канта возвышенности за ограду разума теоретического. «Человек, — пишет он в своей «Логике», — должен в своем настроении возвыситься до той отвлеченной общности, при которой ему действительно все равно, существует или нет он сам, т. е. существует или нет в конечной жизни (ибо тут разумеется состояние, определенное существование и т. п.). Даже *si fractus illabatur orbis, impravidum ferient ruinam* (пусть рушится небесный свод, ты должен оставаться бесстрашным), — сказал один римлянин, а христианину тем более должно быть присуще такое равнодушие»*. Все знают эти слова Гегеля, он их не прятал, они у него в красном углу выставлены — но самоуверенность Гегеля так обезоруживает, что никому и на ум не приходит, что гегелевский дух есть тот же кантовский долг, о котором у нас сейчас шла речь. Все уверены, что Гегель преодолел кантовский формализм, и не замечают, что его онтологическое доказательство бытия Божия (откуда и взят сейчас приведенный отрывок) ничем, решительно ничем от кантовского «постулата Бога» не отличается, как не отличается гегелевский «дух» от кантовского «долга». За последней истиной и Кант, и Гегель шли в одно и то же место. Они сделали огромные напряжения, чтобы возвыситься (*erheben, Erhabenheit* — любимые слова Канта и Гегеля), чтобы подняться до тех областей, где текут источники бытия и жизни. Но они вперед были убеждены, что человек не может и шагу ступить, не оглянувшись назад, не взглядевшись пред собой, словом, не убедившись заранее, что путь, по которому он собирается идти, свободен. «Критика чистого разума» была оглядкой *par excellence*. Кант спросил — кого он спросил? — возможна ли метафизика. И, конечно, получил ответ: нет, невозможна. Но, повто-

ряю, кого он спросил, за кем он признал право решать, что возможно и что невозможно? Опыт был отвергнут Кантом как источник метафизического познания. Уже в самом начале введения в «Критику чистого разума» (первое издание) Кант определенно заявил, что опыт показывает то, что существует, но он не говорит нам, что оно «должно быть таким, а не иным». Опыт не дает нам «истинной всеобщности и необходимости, и разум, который так жадно стремится к такого рода познанию, опыт больше раздражает, чем удовлетворяет»*. Слова замечательные! Кант, как мы видим, сразу обратился со своими вопросами к разуму и совершенно чистосердечно был убежден, что он пишет «критику чистого разума». Он даже не спросил себя, почему такое мы должны хлопотать о том, чтобы удовлетворить разум? Разум жадно ищет всеобщего и необходимого, мы должны на все пойти, всем пожертвовать, только бы была ему любезная его сердцу необходимость, только бы он не раздражался. Пред Кантом стоял вопрос, возможна ли метафизика, где тот источник, из которого страждущее человечество могло бы зачерпнуть воду жизни (не забудьте, что, по Канту, метафизика трактует о Боге, бессмертии души и свободе воли), а он только тем и озабочен, чтобы угодить разуму, которому ни до Бога, ни до души, ни до свободы нет никакого дела — только бы не обидели Необходимость. Положительные науки оправдали себя пред Необходимостью, если метафизика хочет получить право на существование, она должна прежде всего заручиться благосклонностью 'Ανάγκη. «Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori»*, — единственного познания, которому человек может довериться. Это для Канта самоочевидная истина, как самоочевидно, что Deus ex machina есть нелепейшее допущение или что если ein höheres Wesen вмешивается в человеческие дела, то философии нечего делать в нашем мире. Кто и когда внушил Канту веру в эти «истины», как такого рода внушения стали возможны — ответов на эти вопросы не ищите в кантовских «Критиках»: все равно не найдете. Не найдете вы их тоже в тех системах философии, которые продолжали дело Канта. Ибо куда, к кому идти с ними? И разве можно противиться Необходимости, убеждать ее? 'Ανάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι, но за то ей дан ни на что ей не нужный

дар околдовывать и покорять людей. Мы слышали сейчас молитву распростертого перед долгом Канта: практический разум только добросовестно повторяет то, что он перенял у разума теоретического. Для разума теоретического истина имеет своим источником Необходимость, для разума практического — добродетель в послушании. Такому практическому разуму не страшно и примат уступить: он не возмутится, не предаст, и его «повеления» нисколько не грозят без него и не для него заведенному во вселенной порядку. Идею целесообразности в природе (финализм), например, допустить нельзя: такого рода автономия напоминала бы о Deus ex machina или о высшем существе и являлась бы вторжением в заповедные от века владения 'Αυτόκτη. Но практический разум скромнен и неприязнителен. Он никогда не покусится на державные права Необходимости и Механизма. Если в «опыте» и наблюдаются такие явления, как организмы, которые иной раз соблазняют людей думать, что кто-то не так ко всему безразличный, как необходимость, внес свои мысли и заботы в устройство мира, то практический разум подскажет нам, что такое нужно принимать очень сдержанно и лучше говорить, что в мире кой-что происходит так, как если бы (als ob) судьбами мира был кто-то озабочен*. Такое (als ob) не оскорбляет величества 'Αυτόκτη и не посягает на ее суверенитет. Зато людям разрешается говорить сколько им вздумается о «мудрой соразмеренной с практическим назначением человека пропорции его познавательных способностей» (есть такая глава в «Крит <ике> пр <актического> разума»)*. Скажут, раз «мудрая соразмеренность», стало быть, финализм? И Deus ex machina вынырнул откуда-то, несмотря на наложенные на него запреты? Ничуть не бывало: Кант знает, что он делает. Это ведь не Кана Галилейская и не воскрешение Лазаря. Это — одно из тех естественных «чудес», которые необходимость с легким сердцем предоставляет в распоряжение философии. В метафизическую область такие чудеса вас не проведут. Наоборот, чем больше в мире будет таких чудес, тем надежнее люди будут ограждены от метафизики. Оттого-то, как я сейчас сказал, теоретический разум так охотно пожаловал практическому разуму «примат» и даже бесконтрольное право распоряжаться «метафизическими утешениями». Ведь метафизические утешения

в том как раз и состоят, что человек отлично и без всякой метафизики проживет, т. е. и без Бога, и без бессмертия души, и без свободы воли обретет *acquiescentia in se ipso*, которую порождает разум. У Гегеля практический разум живет не по соседству даже с разумом теоретическим, а перенесен в самое сердце последнего. «Человек должен возвыситься до отвлеченной всеобщности» — у Гегеля этот «категорический императив» исходит из «Логики». Нечего и говорить: Гегель до конца продумал Канта. Не хуже Канта он знает, что метафизика невозможна, метафизика, которая ищет Бога, бессмертия души и свободы воли, но она невозможна не потому, что разуму положены какие-то пределы, что категории нашего мышления применимы только к чувственно данному. Гегеля раздражала даже самая постановка вопроса о пределах человеческого разума, он, по-видимому, имел все основания сомневаться даже в том, что сам Кант в этом видел задачу «критики разума». Метафизика, которая открыла бы людям Бога, бессмертие души и свободу, невозможна потому, *что ни Бога, ни бессмертия, ни свободы нет*: все это дурные сны, которые снятся людям, не умеющим возвыситься над отдельным и случайным и не желающим поклоняться в духе и истине. От таких снов и от несчастного сознания, эти сны порождающего, нужно во что бы то ни стало избавиться человечеству. Все эти представления (*Vorstellungen*), пока человек не стряхнет их с себя и не войдет в область чистых понятий (*Begriff*), даваемых разумом, истина будет от него скрыта. *Super hanc petram** держится вся философия Гегеля.

XI

Так учил Гегель, но все это нашел у Канта. Когда Кант позвал метафизику на суд разума, он знал, что она будет осуждена. И когда потом Фихте, молодой Шеллинг и Гегель стали помогать на том же суде пересмотра процесса, они тоже знали, что дело метафизики безнадежно и навсегда проиграно. Свои огромные диалектические силы Кант напряг, чтобы очистить человеческую душу от чуждых ей элементов того, что она называет чувственностью. Но диалектики оказалось недостаточно: все, что принято называть «доказательствами», за известной чертой теряет способность принуждать и покорять себе.

Можно «доказать», что сумма углов в треугольнике равняется двум прямым, но как «доказать» человеку, что, если даже небо обвалится на него, он спокойно, точно это так и полагается, будет лежать полураздавленным под обломками? Такое доказать нельзя — такое можно только *внушить, как нельзя доказать, а можно только внушить себе и другим, что Deus ex machina есть нелепейшее допущение и что необходимости дано суверенное право помыкать великим Парменидом*. Кант, покоряясь своему предназначению или, говоря по Гегелю, духу времени, не брезгает и внушением как способом разыскания истины. Главное — добыть «всеобщность» и «необходимость», остальное — приложится. Всеобщность же и необходимость внушение обеспечивает не меньше, чем доказательство. Казалось бы, молитве нет места там, где речь идет о критике чистого разума теоретического или о критике чистого разума практического. Но Кант, не испрашивая ни у кого разрешения, молится пред долгом, и это сходит за «доказательство». Казалось бы, старая «анафема» давно уже выведена за ограду философского мышления, но, когда нужно выкорчевать из человеческой души все «патологическое» (у Канта слово «патологическое» не значит «болезненное и ненормальное», он это слово употребляет как синоним «чувственного»), Кант не пренебрегает и анафемой, и анафема тоже сходит за доказательство. «Предположим, — пишет он, — что некто ссылается на свою сладострастную склонность, так что если ему встречается соответствующий предмет и случай для этого, то это действует на него совершенно неотразимо; но если бы поставить виселицу пред домом, где ему дается этот случай, чтобы сейчас же повесить его по удовлетворении сладострастия, он и тогда не победил бы свои склонности? Не надо гадать, что он на это ответил бы. Но спросите его, если бы князь под угрозой смертной казни заставил бы его дать ложное показание против честного человека, которого он под вымышленными предлогами хочет погубить, мог ли бы он и тогда, как бы ни велика была его любовь к жизни, преодолеть ее в себе? Сделал ли бы он это или нет, он не мог бы и сам не решился бы сказать, но без колебания мы принуждены сказать, что он мог бы это сделать. Он судит, стало быть, что он может сделать что-нибудь, потому что он сознает, что он это должен сделать и опознает в себе свободу, ко-

торая иначе, без морального закона, осталась бы ему неизвестной!»* Каков смысл этой «аргументации»? И осталась ли тут хоть тень той свободы, о которой Кант так много и красноречиво говорит в этом и других местах своих сочинений и которую вслед за ним и до него провозглашали лучшие представители философии? Чтобы обосновать свой категорический императив, Кант не нашел иного средства, кроме внушения и заклинаний. Он долго и горячо молился пред иконой долга, и, когда почувствовал в себе нужные силы, вернее, когда почувствовал, *что сил у него нет, что его самого уже нет*, что через него действует иная сила (когда он «возвысился до отвлеченной общности», выражаясь по Гегелю), а он сам стал безвольным и слепым ее орудием, он написал «Критику практического разума». Теоретический разум не может успокоиться до тех пор, пока не убедит всех, что он диктует законы природе, практический разум природу оставляет в покое, но его воля к власти требует господства над людьми. Опять на долю людей выпадает *ragere*, *jubere* же целиком достается «идея», «принципу», задача же философии сводится к тому, чтобы тем или иным способом внушить людям убеждение, что живому существу полагается не повелевать, а повиноваться и что отказ в повиновении есть смертный грех, за него же наказание — вечная гибель. И это называется свободой. Человек волен выбрать вместо *ragere* — *jubere*, но уже никак не может сделать, чтобы тому, кто выберет *jubere*, полагалось спасение, а за *ragere* — гибель. Тут свобода кончается, тут все предопределено. Даже *ipse creator et conditor mundi* тут ничего переменить не может. И его свобода сводится к тому, чтобы повиноваться. Кант идет дальше, чем Сенека: он даже не согласен допустить, что Бог однажды приказал. Никто никогда не приказывал, все всегда повиновались. Всякое приказание есть *Deus ex machina*, знаменует конец философии. Это ему *a priori* известно. Но он и *a posteriori*, как мы сейчас видели, доказывает, что нравственный закон осуществляется, — правда, иначе, чем веления теоретического разума, но все-таки осуществляется: «сладострастника» виселица напугает, а человек, повинующийся моральному закону, и перед виселицей не спасует. Для чего было Канту хлопотать еще о таком «осуществлении»? Зачем грозить «сладострастнику» виселицей? Отчего не предо-

ставить ему «свободу» следовать своим склонностям, раз свобода признается основной прерогативой человека? Но такая свобода для философа еще ненавистнее, чем *Deus ex machina*, и, чтобы убить ее, Кант не брезгает даже эмпирической виселицей, которой как будто совсем и не пристало вмешиваться в дела чистых априорных суждений. Но есть, видимо, предел философскому терпению. Благородный Эпиктет обрезывал носы и уши своим идейным противникам — Кант готов их вздернуть на виселице. И они, конечно, правы: иным способом, без помощи *эмпирического принуждения* ($\beta\acute{\iota}\alpha$ у Аристотеля), «чистым» идеям никогда не добиться победы и торжества, которое они так ценят.

И все же Кант считал без хозяина. Виселица ему не поможет, по крайней мере, не всегда поможет. Он говорит о «сладогострастнике», т. е., прежде чем решилась судьба человека, надевает на него саван. «Сладогострастнику» не грех обрубить нос или уши, не грех и повесить его, и уж никак нельзя предоставить ему свободу. Но попробуйте на минуту спуститься с «высот» чистого разума и спросить себя: кто такой этот сладогострастник, с которым мы так беспощадно расправились? Кант вам ничего не ответит — он предпочитает оставаться или прятаться в общем понятии. Но недаром все стремятся сделать общее понятие прозрачным. В понятии «сладогострастник» нетрудно, при желании, различить и Пушкина, написавшего «Египетские ночи», и Дон-Жуана испанской легенды, и Орфея и Пигмалиона древней мифологии, и даже бессмертного автора «Песни Песней». Если бы Кант об этом вспомнил или, лучше сказать, если бы, прежде чем выступать в роли гипнотизера, он сам не был загипнотизирован всемогущей $\lambda\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\eta$, он бы почувствовал, что тут дело не такое простое и самоочевидности не такие самоочевидные и что ни его саван, ни его виселица ничего не предпрещают и ничего не решают. Орфей не побоялся спуститься в самый ад за Эвридикой, Пигмалион вымолил для себя у богов чудо, Дон-Жуан подал руку ожившей статуе, у Пушкина даже скромный юноша отдает жизнь за одну ночь Клеопатры. А в «Песне Песней» мы читаем: любовь сильна, как смерть*. Что осталось от внушений Канта? И какие вечные истины может дать его практический разум и тот нравственный закон, который этот разум несет

с собой? И разве не ясно, что настоящая свобода лежит бесконечно далеко от тех областей, которые облюбовал себе и в которых живет практический разум? Что там, где закон, там, где рагеге, там свободы нет и быть не может, что свобода неразрывно связана с тем *iubere*, в котором нас приучили видеть источники всех заблуждений, всех нелепостей и всего недозволенного? Пигмалион ни у кого не спрашивал, можно ли ему требовать чуда для самого себя, Орфей нарушил вечный закон и спустился в ад, хотя туда не мог и не должен был спускаться и никогда не спускался ни один смертный. И боги приветствовали их дерзания, и даже мы, образованные люди, когда слышим рассказы об их делах, порой забываем все, чему нас учили, и радуемся вместе с богами. Пигмалион захотел, и потому, что он захотел, невозможное стало возможным, статуя превратилась в живую женщину. Если бы в наше «мышление» вошла как новое его измерение пигмалионовская безудержная страсть, многое, что мы считаем «невозможным», стало бы возможным и что кажется ложным, стало бы истинным. Даже такое невозможное стало бы возможным, что Кант перестал бы клеймить Пигмалиона сладострастником, а Гегель признался бы, что чудо не есть насилие над духом, что, наоборот, невозможность чуда есть самое ужасное насилие над духом. Или я ошибаюсь: они все продолжали бы твердить свое? Продолжали бы внушать нам, что всякие страсти и желания (*Neigungen*) должны склониться пред долгом и что истинная жизнь есть жизнь умеющего возвыситься над «конечным» и «преходящим»? И Кальвин был прав: *non omnes pari conditione creantur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeeordinatur*? Как ответить на это вопрос?

XII

Так или иначе, теперь нам понятно, почему Гегель так боялся «порвать естественные связи явлений» и почему Кант без всякой предварительной «критики», т. е. не только без обсуждения вопроса, но даже без указания, что здесь возможны или допустимы какие-нибудь вопросы или сомнения, привел метафизику на суд оправдавших себя положительных наук и лежащих в их основе синтетических суждений *a priori*. «*Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl als das praktische) vereinigt*

sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen; 2. Was soll ich thun; 3. Was darf ich hoffen», — пишет Кант в одной из последних глав «Критики чистого разума»*. К кому обращены эти вопросы — Кант этим так же мало озабочен, как и Гегель. Ему тоже, очевидно, представлялось нелепейшим допущением, что готовность спрашивать связывает человека по рукам и ногам. Когда он обучался положительным наукам, он спрашивал, какие на земле самые высокие горы, чему равняется диаметр солнца, какова быстрота движения звука или света и т. д. И приучился думать, что всегда уместно спрашивать и что есть у кого спросить. И что спрашивать полагается обо всем у одного и того же отвечающего, у того, к которому обращаясь с вопросами о горах, солнце, свете и звуке, в его же распоряжении находятся все kann, soll и darf. Если метафизика не пойдет за этим в то же место и не получит это из тех же рук, которые до сих пор раздавали все kann, soll и darf, то у нее никогда ничего настоящего не будет. Прежняя докритическая метафизика ходила куда-то и откуда-то приносила свои истины, но она не туда ходила куда нужно и ее истины не истины, а Hirngespinnst и Grille*. Но когда она после «критики» пошла, куда ее направил Кант, она вернулась с пустыми руками: все kann, soll и darf уже были розданы и на ее долю ничего не досталось. Казалось бы, естественно спросить: раз до «критики» метафизика что-то все же приносила, а после «критики» не стала приносить ничего, не значит ли это, что в «критике» нужно видеть причину того, что метафизические источники внезапно и навсегда иссякли? Т. е. что не метафизика невозможна, как заключил Кант, а невозможна и ни на что не нужна критическая метафизика, т. е. оглядывающаяся назад, загадывающая вперед, всего боящаяся, всех и вся спрашивающая и ни на что не дерзающая метафизика, — в терминах Канта: метафизика как наука. Кто внушил нам мысль, что метафизика хочет или должна хотеть быть наукой? Как случилось, что, спрашивая, есть ли Бог, бессмертна ли душа, свободна ли воля, мы вперед изъявляем предательскую готовность принять ответ, какой нам дадут, не справляясь даже, каковы природа и сущность того, кто этот ответ нам готовит? Скажут, Бог — есть, значит есть, скажут — нет, значит нет, и нам уже ничего не остается, как покориться. Метафизи-

ка должна быть таким же *ragere*, как и положительные науки. Парменид, Платон, Спиноза, Кант, Гегель ἀναγκασόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας не выбирают, не решают. Без них выбрали, без них решили, без них приказали. И это называется истиной, т. е. считается, как учили Кант и Сенека, что тут надо не только повиноваться, но благоговейно и радостно принимать, или, как учили Кант и Гегель, что тут нужно коленопреклонно молиться и других звать на молитву. Все разумы, теоретические и практические, человеческие и сверхчеловеческие, в течение многотысячелетнего развития философской мысли неизменно твердили нам: надо слушаться, надо покоряться — каждому человеку в отдельности и всем людям вместе. Метафизика, которая идет к тому засыпанному с незапамятных времен источнику, из которого течет *iubere*, всех отталкивает и отпугивает от себя. Сам Бог, помним мы, только всего раз решился проявить своеволие — иначе, видно, и ему нельзя было, как нельзя было эпикуровским атомам не отклониться однажды от естественного пути — но после этого раза и Бог и атомы уже смиренно повинуются... Для нашего мышления — *iubere* (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) совершенно невыносимо. Кант приходил в ужас от одной идеи *Deus ex machina* или *ein höheres Wesen*, вмешивающихся в жизнь человека. В гегелевском боге, каким он был до сотворения мира, в Спинозовской *causa sui* нет и следа вольного *iubere*. Под *iubere* нам чудится произвол и фантастика, что может быть отвратительнее и страшнее этого? Лучше уже Ἀνάγκη, которая не слушает убеждений, которой ни до чего дела нет, которая не различает Сократа от бешеной собаки. И если теоретический разум не может, когда дело доходит до метафизических вопрошаний, обеспечить нам неприкосновенность Ἀνάγκη, т. е. дать всеобщие и необходимые, принуждающие и принудительные истины, мы все же не пойдём за метафизикой к тому источнику, из которого течет *iubere*. Мы хотим во что бы то ни стало повиноваться и, по образу и подобию теоретического разума, создадим разум практический, который будет неусыпно бдеть, чтобы не погас огонь на алтаре извечного *ragere*.

Таков смысл философских заданий, которые ставило себе и осуществляло наше «мышление» начиная с древнейших времен и кончая Кантом и нашими современни-

ками. Вид человека, готового и способного за свой страх и по-своему направлять свою судьбу, отравляет существование нашего разума. Даже Бог, отказывающийся повиноваться, нам представляется чудовищем. Философия может делать свое дело, если все навсегда забудут о *iubere* (τῆς ἐμῆς βουλήσεως) и станут воздвигать алтари *ragere*. Один Александр Македонский или один Пигмалион могут свалить построения Аристотеля или Канта, если не принудить их отречься от своеволия. Еще в большей мере Кана Галилейская. Если бы даже удалось исторически и фактически установить, что Иисус превращал воду в вино, то пришлось бы во что бы то ни стало найти способ, чтобы уничтожить исторический факт. Конечно, теоретическому разуму таких задач ставить нельзя, он не согласится признать, что однажды бывшее стало небывшим, но у нас есть разум практический (его задолго до Канта знал уже Аристотель), который «в духе» осуществит то, на что разум теоретический не отважится. Кана Галилейская была бы, как нам объяснил Гегель, «насилием над духом», над духом тех людей, которые не «свободно», правда, хоть они и стараются уверить себя и других, что свободно, а нудимые Необходимостью обоготворили *ragere*. Значит, можно и должно Кану Галилейскую в духе же преодолеть: все «чудесное» во что бы то ни стало должно быть извержено из жизни, равно как должны быть извержены люди, ищущие спасения от Ἀνάγκη в разрыве естественных связей явлений. Παρμενίδης δεσμώτης, Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος (скованный, нудимый Парменид), Парменид, обращенный Ἀνάγκη в одаренный сознанием камень, являет собой идеал философствующего человека, каким он является нашему «мышлению».

Но окаменевшему Пармениду не дано вынести человека за пределы его ограниченности. И оглядывающееся мышление не приведет нас к истокам бытия. Аристотель оглянулся, Кант оглянулся, все, кто шел за Кантом и Аристотелем, оглядывались и стали вечными пленниками Ἀνάγκη. Чтобы вырваться из ее власти — нужно на все дерзнуть (πάντα τολμᾶν), нужно принять великую и последнюю борьбу, нужно идти вперед, не загадывая и не спрашивая, что ждет нас. И только рождаемая неизбывной тревогой готовность сдружиться со смертью (μελέτη θανάτου) может вдохновить человека на неравную и безу-

мную борьбу с Необходимостью. Перед лицом смерти и человеческие «доказательства», и человеческие «самоочевидности» тают, расплываются и превращаются в иллюзии и призраки. Эпиктет со своими угрозами, Аристотель с принуждающими истинами, Кант и Гегель с их императивами и гипнотизирующими практическими разумами страшны лишь тем, кто судорожно цепляется за *ἡδονή* (удовольствие), хотя бы за то удовольствие, которое дается «созерцанием» и называется высоким именем *acquiescentia in se ipso*. Жало смерти не щадит ничего: нужно овладеть им, чтобы направить его против самой *Ἀνάγκη*. И когда *Ἀνάγκη* будет свалена, вместе с ней упадут и те истины, которые ею держались и ей служили. По ту сторону разума и познания (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως*), там, где кончается принуждение, скованный Парменид (*Παρμενίδης δεσμώτης*), причастившись Тайне вечно сущего и вечно повелевающего (*τῆς ἐμῆς βουλήσεως*), обретет вновь изначальную свободу и заговорит не нудимый истинной (*ἀναγκαζόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*), а как власть имеющий (*ὡσπερ ἐξουσίαν ἔχων*). Это первозданное *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* (ничем не ограниченное соизволение), не вмешивающееся ни в какое «знание», есть тот единственный источник, из которого можно зачерпнуть метафизическую истину: да исполнится обетование — *οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν* (не будет для вас ничего невозможного)!