

О КОРНЯХЪ ВЕЩЕЙ.

I.

Общее мѣсто философіи: «лишь то имѣеть истинное бытіе, что не знаетъ измѣненія, что не имѣеть начала и не подвержено уничтоженію». Если и допустить, что это вѣрно (хотя этого допустить нельзя), то обратное положеніе, т. е., что все, не подвергающееся измѣненію и уничтоженію, имѣеть истинное бытіе, уже никакъ не можетъ почитаться правильнымъ, хотя бы потому, что намъ рѣшительно невозможно узнать, что не подвержено измѣненію и гибели; намъ только извѣстно, что не подвержено болѣе или менѣе немедленному измѣненію и гибели. Даже бытіе идеальнаго считается вѣчнымъ и неизмѣннымъ, повидимому, лишь въ силу недоразумѣнія. Конечно, общее понятіе — напр.: левъ, комаръ, ихтіозавръ остается существовать въ то время, какъ множество живыхъ львовъ, комаровъ и ихтіозавровъ исчезаютъ неизвѣстно куда. И «человѣкъ» есть по сію пору, хотя о Сократѣ, Цезарѣ и Александрѣ Великомъ сохранилось только воспоминаніе, которое въ свое время тоже канетъ въ лету. Но гдѣ истинное бытіе: въ погибшемъ Сократѣ, который все-таки хоть и не очень долго, но былъ живымъ или въ сохранившемся «человѣкѣ», который еще никогда живымъ не былъ? Для Гегеля такого вопроса быть не можетъ. А межъ тѣмъ тутъ въ вопросъ есть и вопросъ кардинальной важности. Ибо *après tout* «человѣкъ» хотя и долговременнѣе Сократа, но вовсе не вѣченъ и многія общія понятія окончательно погибли, что о нихъ не сохранилось даже и воспоминанія...

«Кто знает, что такое истинная философія, того», увѣряетъ Гегель, «не беспокоитъ миеологія Платона, тотъ и его теорію идей понимаетъ, какъ теорію общихъ понятій». Конечно, и тутъ возникаетъ вопросъ: кто знает, что такое истинная философія и чѣмъ она отличается отъ неистинной? Точнѣе, кому и кѣмъ ввѣрено суверенное право дать послѣдній и окончательный отвѣтъ на этотъ вопросъ? Какъ извѣстно, каждый философъ присваиваетъ это право себѣ. Правда, какъ я сказалъ уже, подавляющее большинство философовъ съ древнѣйшихъ временъ было убѣждено, что предметомъ ихъ изысканій должно быть лишь вѣчное и неизмѣнное. Въ этомъ смыслѣ Гегель не отличается отъ большинства, можно было-бы сказать отъ философской толпы, если не гнушаться обычными въ наукѣ и очень дѣйственными полемическими приемами. Правда и то, что «вѣчное» имѣетъ предъ временнымъ много внѣшнихъ и очень соблазнительныхъ преимуществъ, такъ что можно допустить, что слабая человѣческая природа сказалась и въ философахъ: вѣчное и неизмѣнное прельстило ихъ не только потому, что оно по своему «существованію» выше переходящаго и измѣнчиваго, а потому, скажемъ, что оно легче поддается фиксаци и, стало-быть, изученію. Гераклитъ дразнилъ разумъ: нельзя, говорилъ онъ, дважды выкупаться въ одной и той-же рѣкѣ. На самомъ дѣлѣ и разъ не выкупаешься въ одной рѣкѣ. Рѣка непрерывно течетъ, каждое мгновеніе она становится другою, ее нельзя задержать и остановить хотя-бы на то короткое время, которое нужно человѣку, чтобы погрузиться въ воду. И не только рѣка течетъ, все течетъ, все мѣняется, все становится другимъ. А понятія — остаются. И только при посредствѣ понятій можно остановить сумасшедшую пляску бытія.

Понятія представлялись философамъ, какъ-бы радугой на водопадѣ: брызги сыпятся, уходятъ и пропадаютъ, радуга неподвижна и неизмѣнна. Гдѣ искать сущности вещей, о чемъ думать: объ уходящихъ брызгахъ или вѣчной радугѣ? Такъ ставили вопросъ, забывая, что радуга — тоже переходитъ, что съ закатомъ солнца радуга перестаетъ существовать, а брызги и капли воды, хотя онѣ и много раньше уходятъ съ

поля нашего зрѣнія, остаются. И что смѣняющіяся и такъ быстро пропадающія брызги, въ послѣднемъ счетѣ, «вѣчнѣе» радуги — онѣ хотя уходятъ и смѣняютъ другъ друга, но все-же не гибнутъ, а только перемѣщаются съ мѣста на мѣсто. Такъ что, если подъ сущностью понимать пребывающее, то, конечно, сущностью оказывается не радуга, а водяныя капли. Но и не это главное. Главное, что философскій реализмъ (я разумѣю здѣсь реализмъ не въ современномъ, а въ средневѣковомъ смыслѣ), всегда гордившійся своей возвышенностью и высоко-мѣрно презиравшій материализмъ, какъ не философскую теорію, самъ въ своихъ основныхъ чертахъ настолько близокъ къ материализму, что приходится только дивиться — почему эти системы такъ постоянно и упорно враждуютъ межъ собой. Особенно это нужно сказать о философіи Гегеля. Я выше замѣтилъ, что Гегель не принималъ въ серъезъ миеологии Платона. Не любилъ онъ и манеру изложенія Платона — въ одномъ мѣстѣ онъ даже прямо говоритъ о болтливости «божественнаго» философа. Правда, какъ водится, уступая традиціи, предварительно онъ отдаетъ должное красотѣ и возвышенности платоновскаго стиля, — но о болтливости не могъ или не хотѣлъ умолчать. И это отнюдь не случайность, такъ что приходится только пожалѣть, что Гегель подробнѣе не развилъ брошенной имъ мимоходомъ мысли. «Болтливость» Платона, конечно, находится въ прямой связи съ его интересомъ къ миеологии. Съ точки зрѣнія философіи, которую представляетъ собой Гегель, всякая миеологія есть по существу своему болтовня. Философъ обязанъ мыслить въ понятіяхъ и кто этого не знаетъ, тотъ не знаетъ, что такое философія. Этого положенія ни Гегель, ни его предшественники никогда не могли обосновать, — и оно никогда не можетъ быть обосновано, т. к. оно собственно предполагается само всякимъ обоснованіемъ. И вотъ задачей философіи для философа-реалиста (напомню еще разъ, что я все время говорю о реализмѣ въ средневѣковомъ смыслѣ слова, т. е. о томъ, что въ новѣйшее время называется идеализмомъ), является статика и динамика идеальнаго. Понятія движутся и переходятъ одно въ другое по собственнымъ, имъ имманентнымъ законамъ, — постичь

внутреннюю связь и необходимость этого движенія есть задача философіи. Поэтому, Гегель послѣдователенъ, превращая логику въ онтологию. Такъ-же остается онъ вѣрнымъ себѣ, возставая противъ кантовскаго опроверженія онтологическаго доказательства бытія Божія. Кантъ, какъ извѣстно, утверждаетъ, что понятіе о ста талерахъ по существу отлично отъ дѣйствительныхъ ста талеровъ, ибо понятіе о ста талерахъ не предполагаетъ еще бытія ихъ. Гегель считаетъ такого рода разсужденіе обывательскимъ. Конечно, говорить онъ, для индивидуальнаго человѣка (т. е. для обывателя), такая разница существуетъ: онъ хочетъ имѣть не понятіе о ста талерахъ, а сто талеровъ. Но обыватель долженъ вызвыситься до философскаго состоянія, при которомъ для него дѣлается совершенно безразличнымъ, обладаетъ-ли онъ ста талерами или не обладаетъ, хотя-бы они составляли большую часть или даже все его состояніе. Гегель въ своей требовательности идетъ еще дальше: философу, говоритъ онъ, должно быть все равно, ему даже безразлично, существуетъ-ли онъ самъ или не существуетъ, по крайней мѣрѣ, прибавляетъ онъ, въ своей конечной жизни. Въ своемъ моральномъ пафосѣ онъ доходитъ до того, что повторяетъ извѣстный стихъ Горация:

«Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae»,

и дѣлаетъ изъ него основную философскую заповѣдь, обязательную для христіанскаго философа еще въ большей степени, чѣмъ для языческаго...

Напрасно только Гегель ограничиваетъ свое положеніе, требуя отъ человѣка равнодушнаго отношенія лишь къ своему конечному, земному бытію. Напрасно, ибо тутъ явно кроется неточность и очень роковая неточность. Безконечное бытіе до такой степени оторвано отъ бытія конечнаго, что только традиціонной спутанностью идей можно объяснить готовность Гегеля подводить эти два понятія подъ общій родъ. Гораздо правильнѣе было-бы называть ихъ разными, даже прямо противоположными именами, какъ Гегель, впрочемъ, иногда и дѣлаетъ. Т. е., если мы говоримъ о бытіи конечнаго, отдѣльнаго, индивидуальнаго, то общему мы должны давать предикатъ небытія, и наоборотъ. Такъ что, по точному смыслу, упомяну-

тое сужденіе Гегеля было-бы болѣе адекватно выражено, если-бы приведенное ограниченіе было опущено. Нужно просто сказать, что философу, возвысившемуся надъ обыденностью, должно быть безразлично, существуетъ или не существуетъ весь міръ. Отдѣльное бытіе не должно быть сведено къ бытію вообще, во всей его возвышенной и гордой отвлеченности — таково первое теоретическое и практическое требованіе, предъявляемое философу. Умѣть пренебречь отдѣльнымъ для общаго — значить философски возвыситься.

Прежде, чѣмъ оцѣнить это положеніе Гегеля, я хотѣлъ-бы обратить вниманіе на то обстоятельство, что указанное требованіе отнюдь не выдуманно имъ самимъ. И даже не имъ формулировано. Оно доминируетъ во всей философіи и, какъ мнѣ уже приходилось однажды указывать, впервые получило свое выраженіе въ единственномъ, дошедшемъ до насъ фрагментѣ Анаксимандра. И съ тѣхъ поръ оно уже не исчезаетъ и въ философіи. Гегель только особенно часто и настойчиво повторяетъ его, какъ-то подчеркивая, что оно является *articulus stantis et cadentis philosophiae*. И потому, быть-можетъ, ни одна изъ идеалистическихъ системъ не оказывается столь родственной матеріализму, какъ система Гегеля. Его «мысль», его «идеальное» такъ-же мало заключаетъ въ себѣ одушевленности и жизни, какъ и матерія матеріалистовъ. И Богъ его — Гегель чаще, чѣмъ какой-либо другой философъ, называетъ Бога — и Абсолютное, и Духъ, все высокія, возвышеннѣйшія идеи, въ этомъ отношеніи нисколько не отличаются отъ матеріи. Очевидно, первымъ условіемъ и предположеніемъ научнаго мышленія является гибель одушевленнаго. Гегель, какъ и его предшественники и преемники, — идеалисты и матеріалисты, равно торжествуютъ, когда имъ удастся установить *γένεσις καὶ φθορά* для всѣхъ живыхъ существъ. Даже и для Бога, если онъ живой, должны быть *γένεσις καὶ φθορά*, и Богъ, стало быть, долженъ возвыситься надъ собой и раствориться въ общемъ понятіи, которое одно только и является для философа достойнымъ предметомъ вниманія. Богъ, почему нѣтъ никакой возможности отрицать законность притязаній крайней ге-

гельянской лѣвой на *magister dixit*. Учитель сказалъ, на самомъ дѣлѣ сказалъ все то, что вывела школа историческаго матеріализма. Исторія есть процессъ, а матеріализмъ вовсе не «индивидуаленъ». Матеріализмъ тоже вызвышается надъ отдѣльнымъ существованіемъ. Для него Гораціевъ стихъ столь-же священенъ, какъ и для Гегеля и къ бытію индивидуальныхъ существъ онъ совершенно равнодушенъ, относительно-же личнаго Бога онъ куда радикальнѣе Гегеля и самымъ рѣшительнымъ образомъ оспариваетъ у Него право на предикать бытія.

Существуетъ только матерія и порядокъ. Ибо это пребываетъ, не мѣняется. Все-же прочее — лишь надстройки.

Если хотите, лѣвые гегельянцы напрасно называли себя матеріалистами: ихъ матерія такъ-же идеальна, какъ и ихъ порядокъ и уже, во всякомъ случаѣ, въ ней нѣтъ ни на грошь больше той преступной одушевленности, съ которой, вслѣдъ за Анаксимандромъ, боролась вся эллинская философія и отъ которой предостерегаетъ Гегель. Основное требованіе философской морали: — у философіи есть своя мораль, въ философіи мораль самое ея существо — соблюдено со всей строгостью, на которую можетъ претендовать самая щепетильная наука. Ибо преступность индивидуальнаго или одушевленнаго — въ его самовластіи. Въ царствѣ-же историческаго матеріализма нѣтъ мѣста личному произволу — все происходитъ съ «железной необходимостью», по однажды заведенному порядку...

II.

Я отнюдь не хочу обличать Гегеля въ безбожія. Въ настоящее время такого рода обличенія были-бы смѣшны: самого Гегеля нѣтъ на свѣтѣ, да, если-бы и былъ, никто-бы не сталъ его преслѣдовать за его атеизмъ, скорѣе-бы, пожалуй, похвалили. Но, несомнѣнно, матеріалисты, прямо отрицающіе Бога, много вѣрнѣе выражаютъ послѣднюю идею философіи Гегеля, чѣмъ самъ Гегель. И Шопенгауеръ, идеалистъ, удачнѣе формулировалъ сущность идеализма, когда утверждалъ, что религія — это для толпы; для избранниковъ, которымъ дано видѣть и постичь истину — философія и философія, конечно, атеисти-

ческая. Толпа — это тѣ, die das Allgemeine nicht erreichen, которые не способны возвыситься до общаго. Я не прибавилъ отъ себя слово «возвыситься»: оно всегда встрѣчается у Гегеля, когда рѣчь идетъ объ отношеніи индивидуальнаго къ общему. И Богъ, по Гегелю, какъ и кантовскіе сто талеровъ, гораздо возвышеннѣе, когда онъ превращается въ понятіе, чѣмъ пока онъ остается живымъ въ своей индивидуальности. Оттого-то онъ и считаетъ правильнымъ онтологическое доказательство бытія Божія и спорить съ Кантомъ.

Требованія морали оставимъ пока въ сторонѣ. Можеть-быть, и дѣйствительно такъ возвышенно отдавать предпочтеніе общему предъ частнымъ, а можеть-быть, вовсе не возвышенно, даже низменно. Я говорю: оставимъ въ сторонѣ, потому что рѣшительно не знаю, какимъ способомъ разрѣшить этотъ вопросъ и даже вообще разрѣшимъ-ли онъ въ томъ или иномъ смыслѣ. По моему, напримѣръ, тутъ разрѣшенія нѣтъ и быть не можеть. Одни станутъ утверждать, что Богъ — понятіе, даже вовсе и не Богъ, какъ не Богъ чурбанъ дикарей или бѣлый быкъ восточныхъ народовъ, и, что, если Богъ, въ самомъ дѣлѣ имѣеть лишь «бытіе въ истинѣ», какъ утверждаетъ Гегель, т. е. такое-же бытіе, какъ понятіе о ста талерахъ, то это равносильно тому, что Богъ никакого бытія не имѣеть. Пусть моралистъ взбирается на какія угодно высокія ходоули, и доказываетъ вслѣдъ за Гораціемъ, что *justum et tenacem propositi virum* полагается оставаться безстрашнымъ даже и въ томъ случаѣ, если на него обрушится небесный сводъ, дѣло отъ этого нисколько не мѣняется. Мораль автономна и предписываетъ свои законы, не считаясь, конечно, со всякаго рода иными законами, издаваемыми другими безплотными обитателями эмпирической человѣческой души. Но, съ какихъ это поръ эпикуреецъ Горацій сталъ авторитетомъ въ нравственныхъ вопросахъ?! Онъ восхваляетъ безстрашіе, какъ абсолютную добродѣтель, и Гегель вторить ему и увѣренно заявляетъ, что христіанину полагается быть еще болѣе безстрашнымъ, чѣмъ язычнику. Это Гегель уже высказываетъ отъ своего собственнаго имени и за своей отвѣтственностью, но тутъ его увѣренность можно противопоставить увѣренности въ противу-

положномъ. Язычнику еще полагается доводить свое безстрашіе до тѣхъ предѣловъ, о которыхъ говоритъ Гораций: для язычника и на самомъ дѣлѣ послѣдней инстанціей является мораль. Для язычника «добро» равно властно и надъ людьми, и надъ богами, и того, что предписало «добро», не можетъ отмѣнить ни одна власть въ мірѣ. Для эпикурейца-ли, для стоика-ли *virtus*, мужество, высшая, основная, первоначальная добродѣтель: не даромъ у римлянъ этимъ словомъ обозначалось и мужество и добродѣтель вообще. Но христіанинъ знаетъ и другія добродѣтели, — для христіанина, вообще для человѣка, вѣрующаго въ Бога, страхъ Божій есть начало премудрости. Даже Шопенгауеръ, человѣкъ, у котораго въ душѣ сохранились развѣ что слабыя реминисценціи о былой вѣрѣ, и, которой, какъ я уже упоминалъ, открыто высмѣиваетъ вѣру, все-таки знаетъ, что мужество есть только эмпирическая добродѣтель. По его мнѣнію, мужество и безстрашіе —унтеръ-офицерскія добродѣтели; въ этомъ отношеніи, животныя даже превосходятъ людей: не даромъ говорятъ — безстрашенъ, какъ левъ.

И правда, безстрашіе есть условная добродѣтель, я-бы сказалъ, добродѣтель имманентная и въ качествѣ таковой она является кардинальной для ученія стоиковъ и эпикурейцевъ. *Nil admirari*—ничему не удивляться и ничего не бояться: для человѣка убѣжденнаго, что за предѣлами видимаго міра нѣтъ ничего, естественно стремиться только къ пониманію и столь же естественно для него гнать отъ себя такія чувства, какъ удивленіе, страхъ или надежду. Въ новой философіи наиболѣе замѣчательнымъ представителемъ такого взгляда является, конечно, Спиноза, вліяніе котораго на Гегеля трудно преувеличить. Идея абсолютнаго духа цѣликомъ принадлежитъ Спинозѣ и у него-же со всей, ему одному свойственной силой все «отдѣльное», индивидуальное превращено въ модусы единой, изначальной субстанціи. И еще съ большей рѣзкостью, чѣмъ у Гегеля, у Спинозы сказывается отвращеніе къ мифологіи не только платоновской, но и библейской, — онъ вѣрилъ въ духъ и только въ духъ. Всякаго рода душевныя колебанія для Спинозы были только признаками слабости: онъ равно презираетъ

и тѣхъ, кто поддается страху и тѣхъ, кто обольщается надеждами. Задача для него, т. е. для философа, одна: *intelligere*. Соответственно этому идеаль: *amor Dei intellectualis*; причемъ, по моему, слово *intellectualis* мы съ равнымъ правомъ можемъ отнести и къ *amor* и къ *Dei*. И перевести такъ: познавательная любовь къ познавательному Богу.

Конечно, — правъ былъ Гораций, учившій въ *ars poetica*, что:

Pictoribus atque poëtis

Quodlibet audendi semper fuit aequa potestas.

Не только поэтамъ и художникамъ, но и философамъ всегда представлялось право и власть всевозможныхъ дерзаний, и я менѣе всего желалъ-бы, чтобъ то, что я здѣсь говорю о Шопенгауерѣ, Спинозѣ и Гегелѣ было истолковано, какъ стремленіе «обвинить» этихъ философовъ въ «свободомысліи». Наоборотъ, я готовъ, — если-бы меня спросили, — разрѣшить всѣмъ ищущимъ — будутъ-ли они, художники, поэты, богословы, философы или даже просто странники — *potestas audendi* въ какой угодно мѣрѣ: пусть дерзаютъ. Смыслъ моихъ замѣчаній къ тому только и сводится, чтобъ оберечь право философіи на дерзанія, хотя-бы и безмѣрныя и опасныя. Если я спорю, то только потому, что, какъ я все болѣе и болѣе въ томъ убѣждаюсь, рационалистическая философія, ведущая свое начало отъ эллиновъ, всегда имѣла своей тайной задачей ограничить *potestas audendi*. Это чисто эллинское устремленіе отразилось даже и на Св. Писаніи. 4-е Евангеліе начинается словами ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος — въ началѣ было слово. Какъ у римлянъ *virtus*, такъ у грековъ *λόγος* имѣло два значенія: *λόγος* — значить и слово, и разумъ. И это тоже, конечно, не случайно. Въ «словѣ» греки уже предполагали *implicite* заключенный разумъ, въ словѣ же они его и искали, въ особенности Сократъ и вышедшія изъ Сократа школы.

Въ «Федонѣ» Платонъ говоритъ, что самое большее несчастье, которое можетъ приключиться человѣку, это — если онъ станетъ *μισόλογος*’омъ, т. е. ненавистникомъ разума и что этого нужно беречься больше всего на свѣтѣ. Эта мысль проникаетъ всю эллинскую философію и, повидимому, чрезъ Филона іудейскаго попала въ Евангеліе, а оттуда въ

христіанскую философію. Сократъ побиваль своихъ противниковъ въ спорахъ всегда однимъ способомъ: онъ доказываль имъ, что въ ихъ жизни и поступкахъ нѣтъ той внутренней связи и послѣдовательности, которыя онъ всегда умѣль находить въ мысляхъ и словахъ. И онъ, конечно, былъ правъ. Въ языкѣ, въ «словѣ» много больше логики, чѣмъ въ жизни и душѣ какого хотите человѣка. Въ концѣ концовъ, только въ «словѣ» и есть логика и выдержанная послѣдовательность. Ни Алкивиадъ, ни Перикль, ни даже, нужно думать, самъ Сократъ, если-бы можно было выявить его душевную жизнь, никогда въ смыслѣ выдержанности и послѣдовательности, не могли сравниться съ разработаннымъ до тонкостей языкомъ эллиновъ, который, въ рукахъ мастера, былъ образцомъ послушанія и связности. И причину этого нужно видѣть, главнымъ образомъ, въ томъ, что языкъ оперируетъ преимущественно, если не исключительно общими понятіями. Въдъ даже собственные имена — уже общія понятія: каждое собственное имя есть отвлеченіе отъ того или иного предмета, ибо представляетъ его не въ опредѣленное время и въ опредѣленномъ мѣстѣ, а всегда и вездѣ. Цезарь есть Цезарь и младенецъ, и отрокъ, и старикъ, и въ Римѣ, и въ Галліи, и въ бодрствованіи, и во снѣ. Назвавъ человѣка или предметъ по имени, мы уже тѣмъ самымъ отъ свойственной всей дѣйствительности, т. е. всему «особенному» сложной и не передаваемой словами загадочной случайности сразу перешли въ область общаго съ ея простотой, прозрачностью, закономѣрной необходимостью и, потому, понятностью.

Существуетъ мнѣніе, что человѣкъ, какъ разумное существо, отличается отъ животныхъ, какъ отъ существъ неразумныхъ именно тѣмъ, что, посредствомъ мышленія, онъ способенъ переходить — или, по Гегелю, возвышаться — отъ частнаго къ общему. Я думаю, что тутъ кроется заблужденіе и очень серьезное. Способность видѣть въ предметахъ общее вовсе не есть исключительная способность человѣка: всѣ животныя воспринимаютъ въ предметахъ общее и низшія, въ большей степени, чѣмъ высшія. Для волка или льва ягненокъ — только пища; и въ этомъ смыслѣ всѣ ягнята — суть лишь ягнята

вообще. То-же для орла или кондора. «Особенное» животныя замѣчаютъ рѣдко: только развѣ въ своихъ дѣтенышахъ, и то не всегда. Птицы, какъ извѣстно, не умѣютъ даже отличать свои яйца, и маленькая трясогузка высиживаетъ подложенное ей кукушкино яйцо. Я уже не говорю о низшихъ организмахъ, для которыхъ существуютъ, повидимому, только самыя общія представленія: пища и не пища. Такъ что, въ противоположность Гегелю и тѣмъ, отъ которыхъ онъ принялъ основоположеніе своей философіи, нужно считать способность отвлекаться отъ частнаго къ общему не возвышеніемъ, а паденіемъ, если, конечно, принять, что въ лѣстницѣ живыхъ существъ человѣку принадлежитъ болѣе высокое мѣсто, чѣмъ животнымъ. А развѣ такъ, то, стало быть, надо думать, что въ λόγοςъ ѣ — словѣ — можетъ и не быть всего разума, какъ въ и virtus, ѣ — храбрости — всей добродѣтели. Если угодно — въ началѣ и было слово — но лишь потому, что въ началѣ, по крайней мѣрѣ, въ томъ началѣ, до котораго можетъ добраться своимъ близорукимъ глазомъ человѣкъ, все еще было очень элементарно (въ началѣ, повторяю, живыя существа искали только пищи, какой угодно пищи, пищи вообще) и многого тогда еще совсѣмъ и не было. Потомъ, когда пища вообще и все то «вообще», что является необходимымъ условіемъ существованія живыхъ организмовъ было найдено и, въ особенности, когда появился культурный человѣкъ съ большими запасами этого «общаго», такъ что можно было о немъ совсѣмъ больше и не заботиться, когда, стало быть, появился досугъ и съ досугомъ возможность интересоваться не только необходимымъ, но чѣмъ угодно, тогда только впервые со всей силой сказалось значеніе частнаго и индивидуальнаго. Въ началѣ всѣ люди были равны и отличались развѣ только количественно: одинъ сильнѣе, другой слабѣе, физически, разумѣется. Въ началѣ не было Сократа и Мелита, Патрокла и Терсита, а только были люди вороще. Тогда Гомеру, или Шиллеру и другимъ пѣвцамъ нечего было-бы дѣлать, такъ какъ было одно общее, которое всѣ воспѣвали однообразными, надо полагать, словами и еще болѣе однообразными дѣлами...

III.

Какъ-же случилось съ философией и какъ разъ съ той философией, которая такъ настойчиво всегда претендовала на возвышенность и которая, повидимому, и въ самомъ дѣлѣ хотѣла быть возвышенной и только возвышенной, что она прославила идеаль пещернаго человѣка и даже безпозвоночнаго животнаго? Атавизмъ-ли здѣсь былъ причиной или тутъ простая какая-нибудь тайна? Почему въ исторіи философіи побѣдителемъ оказался Аристотель, а не Платонъ? Почему даже христіанство соблазнилось логосомъ, а новое время никакъ не можетъ освободиться отъ чаръ Гегелевской философіи и даже вѣрующіе люди уже могутъ вѣрить только въ бытіе «общаго» Бога, т. е. Бога понятія, и убѣждены, что всякая другая вѣра предосудительна и даже совершенно невозможна для просвѣщеннаго человѣка? И точно-ли невозможна она? Или мы вправѣ потребовать, наконецъ, по отношенію къ полученному нами отъ эллиновъ наслѣдству, *beneficium inventarium*, о которомъ не думали наши отцы? Но, какъ и отъ кого требовать? Кто скажетъ намъ навѣрняка, есть-ли 1-й стихъ 4-аго Евангелія откровеніе или интерпеляція позднѣйшаго времени, когда Св. Писаніе было уже не въ рукахъ нищихъ духовъ, для которыхъ оно предназначалось, а въ рукахъ избалованной или просвѣщенной эллинской мудростью римской знати? И кто поможетъ рѣшить намъ вопросъ: гдѣ искать настоящаго Платона — въ его мифологіи или въ научно обработанной Аристотелемъ его теоріи идей?

Сейчасъ, какъ извѣстно, европейская философія ведетъ ожесточенную борьбу съ «психологизмомъ». Дѣло, конечно, не новое. Психологизмъ всегда существовалъ, и идеалистическая философія всегда съ нимъ боролась. Въ новѣйшее время мы едва-ли можемъ назвать кого-либо другаго, кто былъ-бы болѣе ожесточеннымъ и непримиримымъ противникомъ психологизма, чѣмъ Гегель: уже изъ того, что я до сихъ поръ о немъ рассказывалъ, это достаточно явствуетъ. Но, вотъ у самого Гегеля мы встрѣчаемъ такое разсужденіе: «каждый человѣкъ, не колеблясь, говоритъ: несомнѣнно, что вещи, которыя я вижу,

существуютъ. Но, на самомъ дѣлѣ, неправда, что онъ вѣрить въ ихъ реальность; на самомъ дѣлѣ онъ допускаетъ противоположное, ибо онъ ѣсть и пьетъ ихъ, — т. е. убѣжденъ, что вещи сами по себѣ не существуютъ, что бытіе ихъ не имѣетъ никакой прочности, не имѣетъ сущности. Обыкновенный разсудокъ, такимъ образомъ, въ своихъ дѣйствіяхъ оказывается лучшимъ, чѣмъ въ своемъ мышленіи: ибо его дѣйствующее существо есть цѣлостный духъ». Объясненіе Гегеля оставимъ въ сторонѣ, ибо оно, какъ всякое объясненіе, спорно. Но фактъ безспоренъ: человѣкъ, думающій, что вещи существуютъ, вмѣстѣ съ тѣмъ знаетъ, что онѣ не существуютъ, и это знаніе его выражается не въ словѣ, не въ словахъ, а совсѣмъ по-иному, въ дѣйствіяхъ, — но все-же выражается такъ, что о немъ могутъ оказаться освѣдомлены и другіе, напримѣръ Гегель, а за нимъ и его читатели.

Теперь возьмемъ другой фактъ — совершенно того-же порядка, но относящійся уже не къ обывателю, а къ философамъ. Всѣ философы, съ древнѣйшихъ временъ, считали психологическую точку зрѣнія ложной. Гегель самъ, въ особенности. Такъ-же, какъ и обыватели полагали, что вещи, которыя они видятъ, существуютъ, такъ и философы полагали, что истины, которыя они мыслятъ, тоже существуютъ, и всѣ, поэтому, провозглашали себя антипсихологистами. Но прочтите *Logische Untersuchungen* и другія работы Гуссерля. Оказывается, что утверждать-то они утверждали и провозглашать тоже провозглашали, но «дѣлали» совсѣмъ иное: совсѣмъ, какъ обыватели, ѣли и пили тѣ свои истины, которыя сами-же называли вѣчными. Спрашивается: какъ быть съ философами — считать-ли ихъ въ «истинѣ» тогда, когда они «дѣлали», т. е. предъявлять къ нимъ такія-же требованія, какъ къ обывателямъ, или въ силу ихъ высокаго положенія даровать имъ привилегію неподсудности общимъ законамъ?

Это тѣмъ болѣе существенно, что, по Гуссерлю, и самъ Гегель не избѣгъ общей участи: и онъ провозглашалъ одно, а дѣлалъ — въ своей философіи и черезъ свою философію — другое. Если же принять и мое свидѣтельство, то въ такомъ-же положеніи, какъ Гегель, оказывается и самъ Гуссерль. Онъ тоже ѣсть и

пѣть свои вѣчныя истины и даже въ большей мѣрѣ ѣсть и пѣть ихъ, чѣмъ какой-либо другой философъ; можно сказать, что у него истребленіе истины прямо пропорціонально его увѣренности въ ихъ неистребимости. Такъ вотъ я и ставлю вопросъ: съ чѣмъ считается намъ? Со словами философовъ или съ ихъ дѣлами: на словахъ они говорятъ, что ихъ истины вѣчны, дѣлами-же своими показываютъ, что ихъ истины такъ-же преходящи, какъ и тѣ чувственные предметы, которые для обывателя кажутся существующими, но для «разума» оказываются чуть-ли не фантазмагоріями, обращающимися въ ничто при прикосновеніи логики. Иначе говоря: какъ учиться у философа: усваивая-ли придуманныя имъ теоріи или наблюдая его жизнь во всѣхъ ея выраженіяхъ, т. е. не въ словахъ только, а въ дѣйствіяхъ, поступкахъ и т. д.?

Нужно, однако, думать, что едва-ли удастся, какъ это и вѣроятно, хотѣлось-бы читателю, особенно читателю-специалисту по философіи, который любитъ общее и цѣнить единообразное, дать одинъ исчерпывающій отвѣтъ на этотъ вопросъ. Ибо иногда «щѣлостный духъ», пользуясь терминомъ Гегеля, можетъ проявиться въ дѣлахъ, а иногда — въ словахъ. Иногда бываетъ такое *complexio oppositorum*, что противорѣчіе въ словахъ и дѣлахъ для бѣднаго двуногаго животнаго оказывается неизбѣжнымъ. Такъ, напримѣръ, обывателю все-таки приходится утверждать, что хлѣбъ и вода существуютъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ ѣсть хлѣбъ и пить воду. Ибо ѣсть и пить несуществующее онъ, какъ показалъ ему опытъ, не умѣетъ, хотя, если-бы умѣлъ, онъ предпочель-бы ихъ очень часто существующимъ. Такъ что вопросъ оказывается большой сложности, и все-таки мы не можемъ ни обойти его, ни упростить. Да и вообще, стремленіе упростить сложное никогда не приводитъ къ добру: въ головѣ-то мы можемъ устроить видимый ладъ и порядокъ, но дѣйствительность все-же остается прежней и не вмѣщается въ строю ни идеалистическаго, ни материалистическаго пониманія. Какія-бы зданія мысли мы ни возводили-бы, въ нихъ не окажется достаточно мѣста обывателю, чтобы вмѣстить все, что ищетъ себѣ пристанища...

Повторяю, матеріализмъ въ своемъ существѣ отъ идеализма

ничѣмъ не отличается, хотя на внѣшній видъ они такъ не похожи другъ на друга. И здѣсь, и тамъ хотѣтъ загнать жизнь подъ крышу, въ подвалъ, въ подземелье, и одинаково безуспѣшно. Жизнь взрываетъ самыя толстыя стѣны, самыя крѣпкіе своды. Философія рано или поздно станетъ философіей *en plein air*, какъ-бы тому ни противились люди традиціи и стараго уклада. Люди поймутъ, наконецъ, что въ «слово», въ общія понятія можно загонять на ночь для отдыха и сна усталыя человѣчскія души, — но днемъ нужно ихъ снова выпускать на волю: Богъ создалъ и солнце, и небо, и море, и горы не для того, чтобы человѣкъ отвращалъ свои взоры отъ нихъ. Правы были ватиканскіе отцы: *Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit.* И вотъ платоновская миеологія, которую, подъ разными предлогами, такъ упорно Гегель (да не только Гегель — всѣ почти его предшественники и преемники) выметааетъ изъ философіи — она то и говоритъ о томъ, что міръ созданъ во славу Божию и, если философу не дать объ этомъ рассказать, — что тогда отъ философіи останется?

IV.

Но идеалистическая, какъ и матеріалистическая, философія всегда старались возвыситься надъ Богомъ. И даже, въ концѣ концовъ, теологія, которая, какъ мнѣ уже приходилось однажды указывать, даже въ средніе вѣка, въ пору своего величайшаго расцвѣта и торжества, была всегда прислужницей философіи (*ancilla philosophiae*), — и она непременно хотѣла быть выше Бога, надъ Богомъ. Вся *potestas audendi* философвъ и теологовъ выражалась, главнымъ образомъ, въ стремленіи подчинить Бога человѣку. Такъ что, пожалуй, теперь, послѣ напряженнѣйшей двадцатипятилѣтней борьбы разума съ Богомъ и послѣ тѣхъ рѣшительныхъ побѣдъ, которыя разумъ одержалъ надъ Богомъ, — сейчасъ, въ настоящій моментъ, была-бы величайшимъ дерзновеніемъ попытка заговорить о настоящемъ Богѣ, который и въ Св. Писаніи, и въ символѣ вѣры, произносимомъ милліонами людей всѣхъ частей

свѣта, называется творцомъ Неба и Земли. Когда-то псалмопѣвцу казалось безуміемъ отрицать существованіе Бога: «и рече безумецъ въ сердцѣ своемъ нѣтъ Бога». Теперь доказываютъ существованіе Бога и вновь хотятъ возстановить онтологическое доказательство его небытія. И это не только у Гегеля, но даже и у Декарта. Ибо условіемъ доказательства является *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*—любимѣйшій и вѣрнѣйшій способъ, которымъ издревле пользовалась спекулятивная философія для достиженія своихъ цѣлей. Я опять повторяю, что Гегелевскій Богъ нисколько не отличается отъ материалистическаго принципа. И, если приведенныхъ примѣровъ недостаточно, я укажу еще одинъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ еще болѣе интересный и поучительный. Это размышленія Гегеля о судьбѣ Сократа. Размышленія столь замѣчательныя, что ихъ стоитъ привести полностью. «О Сократѣ говорятъ, что, такъ какъ онъ былъ безъ вины приговоренъ къ смерти, то его судьба трагична. Но, такого рода несчастье невиннаго человѣка было печальнымъ, а отнюдь не трагическимъ событіемъ, ибо оно не есть разумное несчастье. Ибо несчастье лишь тогда разумно, когда оно вызывается волею субъекта, долженствующаго быть безконечно правымъ и нравственнымъ, равно какъ и силы, противъ которыхъ онъ выступаетъ; поэтому, послѣднія не должны быть просто силами природы или деспотической воли; ибо только въ первомъ случаѣ человѣкъ самъ повиненъ въ своемъ несчастіи въ то время, какъ естественная смерть есть абсолютное право, которое природа осуществляетъ по отношенію къ человѣку. Въ истинно трагическомъ, такимъ образомъ, должны сталкиваться съ обѣихъ сторонъ межъ собою силы, равно правыя и нравственныя: такова и была судьба Сократа. Его-же судьба не есть только его личная, индивидуальная, романтическая судьба; въ ней представляется общая нравственно трагическая судьба, трагедія Аѳинъ, трагедія Греціи. Два противоположныхъ права выступаютъ одно противъ другого и разбиваютъ другъ друга; обѣ стороны проигрываютъ, обѣ равно правы одна предъ другой, а не то, что одна права, другая неправа. Одна сила — это божеское право, вкоренившійся обычай, законы

котораго отождествились съ волей, живущей въ немъ, какъ въ своемъ собственномъ существѣ, свободно и благородно; отвлеченно говоря, мы можемъ назвать ее объективной свободой. Другой принципъ есть столь-же божественное право свободы, право знанія или право субъективной свободы: это есть плодъ дерева познанія добра и зла, т. е. разума, черпающаго изъ самого себя — общій принципъ философіи на всѣ послѣдующія времена. Эти два принципа и столкнулись въ жизни и философіи Сократа.

Приведенный отрывокъ взятъ мною изъ гегелевской исторіи философіи, но здѣсь, конечно, важна для насъ философія исторіи въ пониманіи величайшаго и, пожалуй, наиболѣе послѣдовательнаго изъ рационалистовъ. Принципомъ философіи на всѣ послѣдующія времена оказывается разумъ, черпающій изъ самого себя. Что правда — то правда. Послѣ-сократовская, я-бы охотнѣе сказалъ и былъ-бы, пожалуй, ближе къ истинѣ, послѣ-платоновская философія всецѣло и исключительно опредѣлилась этимъ принципомъ. Послѣ Платона, философы сознательно пренебрегали всякимъ другимъ источникомъ познанія — и въ этомъ отношеніи позитивисты и эмпирики мало отличаются отъ метафизиковъ. Но даже Платонъ всегда колеблется. Онъ, конечно, пользуется мнѣомъ и очень охотно пользуется; онъ вѣритъ даже въ откровеніе, но, вѣря, отвергаетъ его, какъ видно изъ слѣдующаго мѣста Тимея: «что Богъ далъ способность предсказанія именно человѣческому неразумію, достаточнымъ доказательствомъ тому является то обстоятельство, что ни одинъ, владѣющій своимъ разумомъ человѣкъ не приобщается божественнаго и истиннаго пророчества: но только тѣ, у которыхъ во снѣ сковывается сила разума, или тѣ, которые въ болѣзни или въ состояніи экстаза выходятъ за предѣлы самихъ себя». Ясно, что Платонъ брезгаетъ и въ чемъ-то недобромъ подозрѣваетъ всякаго рода пророческія дарованія и боится ихъ считать непорочными источниками истины. Тотъ, кто предсказываетъ, не находится въ своей власти: его разумъ скованъ сномъ, болѣзнию или экстазомъ. Можетъ быть, правильнѣе было-бы сказать, раско-

ванъ? И потомъ, Платонъ забываетъ объ одномъ замѣчательномъ и хорошо ему извѣстномъ случаѣ, когда даръ пророчества не предполагалъ скованности разума. Сократу его демонъ открывалъ будущее не во снѣ, а на-яву, при самыхъ нормальныхъ состояніяхъ его тѣла и души. Такъ или иначе Платонъ хочетъ считать, что единственнымъ источникомъ познанія истины является разумъ и только въ силу человѣческой непослѣдовательности, которая какъ мы видѣли на примѣрѣ обывателя, ѣдящаго и пьющаго, существующее, иногда бываетъ плодотворнѣе послѣдовательности, такъ часто обращается къ мивамъ.

Но, что еще поразительнѣй: даже Плотинъ — философъ-мистикъ, живетъ исключительно въ мірѣ интеллигибельномъ: у него состоянія экстаза не только не разрываютъ, а скорѣе еще тѣснѣе сближаютъ его съ разумомъ. Можно сказать, что Плотину нужны экстазы лишь затѣмъ, чтобы высвободиться отъ того, что философы именуютъ скованностью, чувственной данностью. Или, выражаясь языкомъ Библии, который не чуждъ прою и Гегелю, въ экстазѣ Плотинъ повторяетъ преступленіе Адама: въ состояніи добровольной невмѣняемости онъ вкушаетъ отъ древа познанія добра и зла, чтобы превратить свою человѣческую сущность въ чисто разумную. Изъ всѣхъ даровъ Божіихъ философъ принимаетъ только разумъ.

Таковъ смыслъ словъ «разумъ, черпающій изъ самого себя», таково содержаніе «общаго принципа», опредѣлившаго собой, по Гегелю, философію на всѣ послѣдующія времена. Конечно, если разумъ можетъ, хочетъ и долженъ все черпать изъ самого себя и, если философія есть то и только то, что разумъ можетъ вычерпать изъ самого себя, то философія исторіи и, въ частности, исторія философіи исторіи должна быть построена по *geometrico*. Т. е. нужно установить внутреннюю связь чистыхъ понятій и показать, какъ одно понятіе діалектически, т. е. съ естественной необходимостью, превращается въ другое. Сократъ жилъ, училъ добру и умеръ. Умеръ не своей смертью, какъ-бы полагалось съ человѣческой точки зрѣнія такому великому мужу, а былъ сопричтенъ къ злодѣямъ и казненъ своими согражданами. Платонъ написалъ на эту тему

знаменитый діалогъ «Федонъ». А что дѣлаетъ разумъ, все черпающій изъ себя? Первое правило: разумъ никогда не теряется, впередъ увѣренный, что онъ вычерпаетъ изъ себя соотвѣтствующія объясненія. Отравили Сократа, — значитъ нужно было отравить. Именно н у ж н о. Если-бы не было нужно, то, конечно, его тоже м о г л и - б ы отравить, но это было-бы чистой случайностью, печальной, правда, но все-же случайностью. Чтобъ стать трагедіей, несчастье должно быть «разумнымъ»—и Гегель ставитъ себѣ задачу показать, что смерть Сократа какъ разъ и была разумнымъ несчастьемъ и потому можетъ быть достойнымъ предметомъ историко-философскаго размышленія. Объективная свобода должна была смѣниться субъективной; процессъ совершился — и при этомъ отравили Сократа.

Но, во-первыхъ, историческій процессъ могъ прекрасно совершиться и безъ того, чтобъ отравили Сократа. Если-бы, скажемъ, Сократъ умеръ 69 лѣтъ отъ тифа или иной болѣзни, процессъ перехода отъ объективной свободы къ субъективной не задержался-бы нисколько. Второе, — зачѣмъ Гегель говорить о случайной случайности, о несчастіи, о трагедіи? Что печальнаго или трагическаго въ томъ, что умеръ старый грекъ? Съ точки зрѣнія, конечно, разума, черпающаго все изъ себя. Умеръ-ли Сократъ или не умеръ, умеръ-ли онъ въ связи съ столкновеніемъ двухъ принциповъ или отъ того, что столкнулся съ быстро мчавшейся колесницей — въ чемъ тутъ разница? И какъ вычерпалъ изъ себя разумъ такія слова, какъ печальное, несчастье, трагедія? Платонъ могъ оплакивать своего друга и учителя. Но чистый разумъ не знаетъ и не хочетъ знать слезъ: для него радость и горе только признаки индивидуальнаго воспріятія. Если искать чистаго познанія, нужно отказаться отъ всякаго обладанія и, по завѣту Спинозы, трактовать человѣческіе аффекты, какъ трактуются перпендикуляры и треугольники. Все должно сводиться къ «пониманію», т. е. къ механическому объясненію. Объективная свобода переходитъ въ субъективную, въ этомъ содержаніе исторіи; натуральное хозяйство смѣняется капиталистическимъ — опять содержаніе исторіи. Все это, конечно, очень хорошо придумано, и едва-ли можно что-нибудь возразить Гегелю или матеріалистамъ, оставаясь на ихъ почвѣ.

Но, если разрѣшается дѣлать возраженія психологистическаго характера, я-бы могъ напомнить то, что Гегель говорилъ о наивномъ обывателѣ, вообразившемъ, что хлѣбъ и вода существуютъ. Ибо Гегель никогда не остается на «высотѣ» чистой спекуляціи, и какъ-бы онъ ни уносился въ область метафизическаго и общаго, онъ всегда остается обвѣшаннымъ «единичнымъ» и «эмпирическимъ». Онъ безъ разбора ѣсть и пить и существующее, и призрачное и своими дѣйствіями возражаетъ себѣ еще больше, чѣмъ его самые ожесточенные противники. Не даромъ онъ говоритъ о *Festigkeit der Allgemeinheit*: онъ хочетъ сгустить, я-бы сказала м а т е р і а л и з и р о в а т ь общее. И онъ достигаетъ своей цѣли: его «общее» почти о с я з а е м о — и, я думаю, въ этомъ тайна его огромнаго успѣха.

Съ одной стороны, онъ отвязался отъ всего индивидуальнаго, справиться съ которымъ философіи не подъ силу, съ другой стороны, у него остались и «матерія» и «движеніе», всегда прельщавшія людей, жаждущихъ философіи съ началами и концами. Начала и концы обеспечены только такому міропониманію, которое признаетъ единый источникъ истины. Оно «возвышается» надъ отдѣльнымъ и случайнымъ, оно преодолеваетъ всѣ трудности и неразрѣшимыя противорѣчія жизни. Оно «понимаетъ» жизнь — ему не страшна и смерть — *der natuerliche Tod nur ein absolutes Recht ist, was die Natur am Menschen ausübt*. Если-бы небо обвалилось на него — онъ-бы не испугался. А Богъ — Бога онъ еще меньше боится. Богъ, вѣдь, понятіе и ужъ, навѣрное, понятіе самое чистое, самое свободное отъ всего индивидуальнаго. Онъ не можетъ ничего ни дать, ни отнять у человѣка. «Въ исторіи, конечно, идея проявляется, какъ абсолютная власть: иначе говоря, Богъ править міромъ. Но исторія есть идея, воплощающаяся естественно, а не сознательно»: Совершенно очевидно, что сущностью гегелевской разумной философіи является *die Idee die auf natuerliche Weise vollbracht wird*. И еще: врядь-ли я ошибусь, если скажу, что словомъ «естественно» исчерпывается сущность материализма.

Я не знаю, кто ввелъ впервые въ употребленіе понятіе «естественный». Знаю только, что оно существуетъ очень

давно — столько-же, пожалуй, времени, сколько и сама философія. И еще знаю, что сейчасъ нужна величайшая, не только возможность, но и способность дерзанія, чтобъ освободиться отъ власти этого слова. Попробуйте отказаться отъ него, что останется тогда отъ философіи? Кажется, что совершенно невозможно не то, что философствовать, но даже просто говорить. Оттого всѣ философы такъ тяготѣли къ научному методу мышленія.

Res nullo alio modo vel ordine a Deo producí potuerunt quam productae sunt, — говоритъ Спиноза. И въ этихъ немногихъ словахъ онъ, какъ нельзя точнѣе, выразилъ историческія задачи и приемы исканія философіи. Богъ, создавая вещи, создавая міръ, только покоряется своей природѣ, въ такомъ-же родѣ, въ какомъ геометрическія теоремы развиваются изъ аксіомъ и опредѣленій. Сумма двухъ сторонъ треугольника больше, а разность меньше третьей стороны, сторона вписаннаго въ кругъ правильнаго шестиугольника равняется радіусу этого круга и т. д. — вплоть до послѣдней теоремы все есть необходимое развитіе основныхъ положеній. И подобно тому, какъ геометръ не можетъ вписать въ кругъ ромба, такъ не могъ Богъ до сихъ поръ создать крылатыхъ людей или разговаривающихъ львовъ. И, подобно тому, какъ геометру видно, что сторона вписаннаго въ кругъ правильнаго шестиугольника должна равняться радіусу этого круга, такъ философъ до тѣхъ поръ не можетъ успокоиться, пока не убѣдится, что человѣкъ долженъ быть безкрылымъ, Эпиктетъ не могъ не быть рабомъ, а Сократу такъ и полагалось умереть смертью злодѣя. Пониманіе есть послѣдняя цѣль философіи. Когда Гегель «понялъ», что смерть Сократа была «разумнымъ» несчастьемъ или трагедіей, когда онъ съѣлъ или выпилъ эту «истину», онъ насытился, удовлетворился и ему казалось, что всѣ, читающіе его произведенія, должны тоже насытиться и получить удовлетвореніе и что его «судьба Сократа» есть потому болѣе философское произведеніе, чѣмъ «Федонъ» Платона, который является не отвѣтомъ, а вопросомъ и притомъ такимъ вопросомъ, не который, повидимому, никто никогда не дастъ надлежащаго, удовлетворяющаго или насыщающаго отвѣта.

V.

Спиноза идетъ еще далѣе Гегеля. По крайней мѣрѣ въ своемъ аскетизмѣ онъ смѣлѣе, рѣшительнѣй и откровеннѣе. Мы знаемъ дерзновенное и загадочное заявленіе родоначальника цинизма Антисоена: -лучше мнѣ сойти съ ума, чѣмъ испытать удовольствіе. Передаютъ, что Діогенъ называлъ Антисоена громкой трубой, которая не слышитъ сама себя. Неизвѣстно точно, почему ученикъ такъ отзывался объ учителѣ. По всей вѣроятности, что именно приведенное изреченіе дало поводъ Діогену къ такого рода «психологической» критикѣ. Философъ, по мнѣнію Діогена, долженъ не говорить, а дѣйствовать. И я думаю, что изъ новѣйшихъ философовъ требованію Діогена наиболѣе другихъ отвѣтилъ-бы Спиноза. Онъ и вправду «дѣлалъ» свою философію и тщательнѣйшимъ образомъ вытраивалъ изъ своего «бытія» всѣ «чувственные» элементы, такъ что ему больше, чѣмъ кому-либо удалось превратить свою душу въ общее понятіе. Онъ пересталъ быть Спинозой *hic et hunc*, онъ сталъ *philosophus* 'омъ, т. е. существомъ не только безплотнымъ, но и «безчувственнымъ», какъ тотъ Богъ, которому онъ поклонялся. Я думаю, что именно этимъ онъ внушалъ такое суевѣрное отвращеніе къ себѣ современникамъ, и этимъ-же онъ покоришь сердца дальнихъ потомковъ, вновь открывшимъ или отрывшимъ его изъ подъ десятилѣтій забвенія.

Біографія Спинозы говоритъ намъ, что среди живыхъ людей XVI! го столѣтія долгое время блуждало привидѣніе, — если подъ привидѣніемъ разумѣется то, что подъ этимъ словомъ обычно разумѣлось: т. е. существо, умѣющее по-человѣчески мыслить и даже, по своему, заинтересованное земной жизнью, но лишенное всѣхъ тѣхъ чувственныхъ свойствъ, по которымъ мы всегда отличаемъ живыхъ отъ призраковъ. Привидѣніе есть нѣчто среднее между мертвецомъ и живымъ. Оно не мертво, ибо оно вступаетъ въ общеніе съ людьми, но оно и не живетъ, ибо существующее для него не существуетъ. И отношеніе къ привидѣнію особенное: одни его боятся, другіе предъ нимъ преклоняются.

И вотъ любопытнѣйшій вопросъ: какъ произошла со Спинозой такая странная метаморфоза, почему онъ изъ человѣка превратился въ привидѣнiе? Вопросъ тѣмъ болѣе любопытный, что, хотя, по ученiю Спинозы, *res nullo alio modo vel ordine a Deo producti potuerunt quam productae sunt*, у насъ есть всѣ основанiя думать, что та *res*, которая существовала въ свое время подъ именемъ Бенедикта Спинозы, сдѣлалась тѣмъ, чѣмъ она стала, т. е. предметомъ страха и удивленiя людей, вовсе не въ силу «необходимости» и даже не въ силу необходимости своей внутренней природы. И Богъ тутъ нисколько не замѣшанъ. Съ этой вещью произошло нѣчто поистинѣ замѣчательное: она вырвалась изъ связи съ остальными вещами, изъ той среды, въ которую ее помѣстила судьба и стала не такой, какой ей полагалось-бы быть въ силу необходимости, а такой, какой, по особенному, ей одной свойственному, капризу, она быть захотѣла. И, если правда, что Богъ создаетъ вещи, то, въ данномъ случаѣ, нужно думать, Богъ остановился на полпути. Онъ началъ создавать Спинозу обычнымъ способомъ, но, увидавъ, какой своеобразный материалъ попалъ ему подъ руку, предоставилъ ему самому кончать себя. И, конечно, Спиноза такой, какимъ мы его знаемъ, созданъ не Богомъ и не въ силу необходимости, а самимъ собой, и по свободному произволу, можетъ быть въ осуществленiи той свободы, о которой разсказывалъ Достоевскiй устами своего Кириллова. Я скажу еще больше. По Спинозѣ, камень, если-бы былъ одаренъ сознаниемъ, считалъ бы, что онъ не падаетъ на землю, повинуюсь закону притяженiя, а свободно мчится, куда ему вздумается. Такъ вотъ, камень, обладающiй сознаниемъ, быть-можетъ, и не догадался-бы, что онъ не летаетъ, а падаетъ, но даже камень, не обладающiй сознаниемъ, долженъ былъ-бы понять, что Спиноза сталъ Спинозой не въ силу необходимости, а по свободному рѣшенiю воли.

Теперь посмотримъ, какимъ образомъ онъ превратился въ привидѣнiе или въ то, что люди приняли за привидѣнiе. Отвѣта на этотъ вопросъ вы не найдете ни въ одномъ изъ его основныхъ произведенiй, — ни въ этикѣ, ни въ теолого-политическомъ трактатѣ, ни даже въ письмахъ. Тамъ онъ уже

законченный *philosophus*, тамъ предъ нами человѣкъ, преодолѣвшій всѣ сомнѣнія, выкорчевавшій изъ себя все человѣческое, — словомъ, тамъ предъ нами человѣкъ вообще, человѣкъ — понятіе, чистый интеллектъ съ незыблемымъ принципомъ: *de natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*. Но въ *tractatus de intellectus emendatione* мы можемъ хоть отчасти прослѣдить тотъ процессъ, посредствомъ котораго «этотъ человѣкъ», т. е. человѣкъ живой превращается въ человѣка-понятіе. Правда, и здѣсь даже Спиноза необыкновенно выдержанъ и скупъ на откровенныя признанія, точно такого рода свѣдѣнія должны быть намекомъ и то лишь для посвященныхъ; намекомъ, по которому можно судить, что за экзотерической философией скрывается философія эзотерическая. Гегель, какъ извѣстно, ужасно негодовалъ противъ допущенія такого противупоставленія. Но мнѣ кажется, что въ этомъ случаѣ Гегель былъ недостаточно проникательнымъ, — быть-можетъ, *ex officio*. Несомнѣнно, что у каждаго человѣка существуютъ двѣ философіи — одна явная, выраженная, для всѣхъ и всѣмъ доступная, другая — тайная; не только недоступная для всѣхъ, но временами непостижимая даже для того, кто ее создалъ и выносилъ въ душѣ своей. Она почти не находитъ внѣшней формы для своего выраженія. Отрывочныя, вырвавшіяся словно противъ воли фразы, слова, полуслова, интонаціи, восклицанія — такими и только такими способами дать о себѣ знать эта невидимая, скрытая, но, можетъ-быть, значительнѣйшая часть жизни человѣческой души. Даже Гегель, который, по своимъ устремленіямъ, былъ особенно далекъ отъ такого рода переживанія, не могъ, хотя-бы мимоходомъ и съ презрѣніемъ или пренебреженіемъ, не отмѣтить факта «музыкальнаго» сознанія. Но, какъ мы знаемъ, Гегель искалъ матеріализаціи даже общихъ понятій, *Festigkeit der Allgemeinheit* и больше всего боялся одушевленности, въ которой онъ справедливо усматривалъ носительницу столь враждебныхъ ему началъ случайности и произвола. И потому, между Гегелемъ и Спинозой, несмотря на сходство ихъ пантеистическихъ идей, чувствуется столь существенная разница. Гегель безпечнѣй, увѣреннѣй

Спинозы, какъ человѣкъ, за котораго труднѣйшее продѣлали другіе. Свою власть вязать и разрѣшать, *potestas clavium* онъ получилъ по наслѣдству, она передалась ему черезъ длинный рядъ поколѣній — и онъ думаетъ, что она отъ Бога. Спиноза самъ добылъ ее и знаетъ, какъ всякій, кто самъ добывалъ власть, хотя бы и царскую, какой цѣной она покупается. Оттого у Гегеля есть всѣ отвѣты на всѣ вопросы. У Спинозы-же есть только «этика», т. е. наука, которая показываетъ, что человѣкъ можетъ, если пойдетъ на великое самоотреченіе и продѣлаетъ труднѣйшія *exercitia spiritualia*, сдѣлаться метафизическимъ существомъ, иначе говоря, обратиться въ чистую мысль, равно независимую и отъ случайностей земного бытія, и отъ превратности индивидуальной судьбы. Конечно, Спиноза не первый ставилъ такую задачу и не первый ее выполнилъ. Но первенство тутъ не при чемъ. Въ т а к и хъ дѣлахъ опытъ предшественниковъ ровно ничего не даетъ. Нужно самому продѣлать отъ начала до конца все то, что требуется для превращенія живого человѣка въ идею или понятіе. Въ древнія времена люди чаще ставили себѣ такія задачи. Даже до Сократовской философіи они не были чужды. Но свѣдѣнія наши о древнихъ слишкомъ скудны, чтобъ отваживаться у нихъ искать ультра-эзотерическую философію. Даже о циникахъ и стоикахъ мы знаемъ мало. Въ новѣйшее же время наиболѣе замѣчательнымъ примѣромъ такой философіи является Спиноза.

И вотъ, въ своемъ *tractatus de emendatione* онъ вкратцѣ передаетъ, что съ нимъ было. Какъ и всякому человѣку въ молодости ему казалось, что лучшее въ жизни это *divitiae, honores et libidines*. Но, вскорѣ онъ убѣдился, что все это добывается съ величайшимъ трудомъ, рѣдко кому достается, и сверхъ того, въ высокой степени брэнно. Да и по существу своему не можетъ дать истиннаго удовлетворенія. Богатому человѣку хочется еще богатствъ, почести только будятъ жажду новѣхъ отличій, а наслажденія оставляютъ послѣ себя лишь чувство пустоты. Что-же дѣлать? Какъ человѣкъ, заболѣвшій смертельной болѣзью, Спиноза почувствовалъ себя обреченнымъ на отчаянное леченіе: отреченіе. Само лѣкарство могло убить его. Но другого выхода не было. Онъ отрекся отъ міра и на-

шелъ ту amor erga rem aeternam, которая одна только может исцѣлить человѣческую душу и дать ей то высшее благо, — конечно, благо интеллектуальное, — о которомъ мечтаютъ бѣдные потомки Адама съ той поры, какъ ихъ прародители были изгнаны изъ рая.

VI.

Я знаю очень хорошо, что Спиноза въ еще большей степени, чѣмъ Гегель, былъ врагомъ мифологіи и что для него библейская мифологія не имѣла никакихъ преимуществъ предъ языческой. И все-таки я не могъ не вспомнить про Адама и грѣхопаденіе. Свою этику Спиноза заканчиваетъ словами: *omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*, — что это какъ не передача «своими словами» грознаго напутствія Бога Адаму и Евѣ при изгнаніи изъ рая: въ потѣ лица своего будешь добывать хлѣбъ свой и т. д.? Почему все прекрасное должно быть рѣдкимъ и труднымъ? Казалось-бы наоборотъ, что хлѣбъ засушный человѣку слѣдовало добывать легко и радостно. И женщинѣ — рожать дѣтей безъ болей. Вѣдь все, что «естественно» должно было-бы, если только слово естественный имѣть хоть какой-нибудь смыслъ — соотвѣтствовать волѣ и устремленію, а также и физической организаціи человѣка. Трудъ-бы долженъ былъ быть потребностью нашей, а роды не только безболѣзненными, но пріятными. Даже смерть, какъ естественный конецъ, должна была-бы быть не страшной, а желанной гостью.

Но Спиноза, какъ и всѣ большіе философы, чувствовалъ, что въ философіи нужно идти не по линіи наименьшаго, а по линіи наибольшаго сопротивленія. Если правильно, что *πολεμος πατήρ πάντων*, то философія должна быть *πολεμος* по преимуществу. Оттого, вѣроятно, эвдаимонистическія, гедонистическія и даже утилитарныя теоріи морали никогда долго не заживались на землѣ. Философъ ищетъ труднаго, ищетъ борьбы. Его стихія — проблематическое и вѣчно проблематическое. Онъ знаетъ, что рай потерянь — и хочетъ вернуть потерянный рай. Если нельзя вернуть сейчасъ или въ ближайшемъ будущемъ, онъ готовъ ждать годы, десятилѣтія, до конца жизни, — а нужно.

отложить задачу и на послѣ смерти, хотя для этого пришлось бы жить въ величайшемъ напряженіи и всегда испытывать лишь муки и боль неосуществленнаго материнства.

У Спинозы, несмотря на загадочное и все покоряющее внѣшнее спокойствіе, эта напряженность достигаетъ крайней степени. Быть можетъ, самое замѣчательное въ его философіи, что онъ умѣлъ говорить простыми, даже бѣдными, словами о тягчайшихъ и величайшихъ событіяхъ своей внутренней жизни. Его прославившееся изреченіе *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* — вовсе не значить, что онъ не смѣялся, не плакалъ и не проклиналъ. Я даже готовъ перевести его словами Паскаля, на первый разъ какъ будто стало противуположными: *je n'approuve que ceux, qui cherchent en gemissant*. Когда онъ, подобно монаху, дающему обѣты воздержанія, бѣдности и послушанія, отрекается отъ *divitiae, honores et libidines*, кажется, что вновь повторяется трагедія изгнанія Адама изъ рая. Вѣдь, что такое *divitiae, honores et libidines*? Какъ будто три маленькихъ слова—да еще такихъ, которыя никогда не таили въ себѣ ничего привлекательнаго для философа. Но, вѣдь, подъ ними весь Божій міръ! Если хотите, даже рай, ибо, какъ передается въ Библии, въ раю было великое изобиліе всѣхъ богатствъ, и радости тамъ не возбранялись, человекъ былъ въ почетѣ, и всѣ страсти, кромѣ одной — страсти къ познанію — были дозволены и даже поощрялись. Теперь стоитъ надъ всѣмъ этимъ ангель съ огненнымъ мечомъ, и только къ дереву познанія, къ *intelligere*, остался свободный доступъ.

Конечно, и огненный мечъ, и ангель — только образы: я не хочу смущать современнаго образованнаго читателя, требуя отъ него вѣры въ сверхъестественное. И, вообще, я никакихъ требованій не предъявляю. Но вотъ дѣйствительность. Хотите — не хотите, Спиноза правъ: и *divitiae, honores et libidines*, Боже, какими жалкими и ничтожными являются они здѣсь на землѣ! Если лаконическія разсужденія Спинозы васъ не удовлетворяютъ, перечтите Шопенгауера: онъ вамъ обо всемъ раскажетъ со свойственной ему яркостью красокъ и живописью воображенія. И прибавить, что въ маленькомъ трактатѣ Спинозы все это *implicite* уже заключено.

VII.

Но, спросать, при чемъ же тутъ ангель и огненный мечъ? Есть и то, и другое, только не внѣ, а внутри человѣка, какъ и то яблоко, которое проглотилъ нашъ праотецъ. Они въ нашемъ стремленіи *intelligere*, въ искусствѣ созидать общія понятія. Стоитъ только человѣку, какъ это сдѣлалъ, по завѣту своихъ предшественниковъ, Спиноза, заговорить на языкѣ общихъ понятій, и рай мгновенно превращается въ адъ. Тамъ, гдѣ были прекрасные сады, гдѣ пѣли птицы, играли вчера сотворенные и вѣчно юные львы, гдѣ радовались, любили, гдѣ была жизнь, свободная и торжествующая, тамъ появились *divitiae, honores, libidines* — понятія, которыя, будете-ли передавать на русскомъ или на латинскомъ языкѣ, обозначаютъ одно: смерть, смерть и смерть. И философія Спинозы съ ея гордой вершиной *amor Dei intellectualis* — тоже смерть: внутри человѣка стоитъ ангель съ огненнымъ мечомъ и не пускаетъ въ рай.

Древнее проклятіе съ насъ не снято. Мы сами оказываемся и преступниками и своими добровольными палачами. *Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt.* (Eth. I. pr. XXXIII) или, по Гегелю, «vernünftiges Unglück!» Какъ могъ человѣкъ дойти до того, что послѣднее удовлетвореніе онъ сталъ находить въ сознаниі, что «несчастіе разумно» и что Богъ не могъ создать вещи иными, чѣмъ онъ ихъ создалъ? А, вѣдь, на этомъ намъ предлагаютъ остановиться, въ этомъ видятъ высшую мудрость, самое цѣнное, что бываетъ въ жизни. Даже сладкопѣвецъ Гораций убѣждаетъ насъ, что завиднѣйшій на землѣ удѣлъ — это удѣлъ мудреца:

*Sapiens uno minor est Jove, dives
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.*

Кто такъ говорить? Древній змѣй, воплотившійся въ поэта и вновь соблазняющій людей красотой плодовъ отъ дерева познанія добра и зла? Если бы одинъ Гораций! Его можно было бы и не слушать: *πολλά ψεύδονται οἱ ἀπίστοι* (много лгутъ пѣвцы). Но Гораций только повторяетъ то, что постоян-

но твердятъ философы — философы, которымъ отлично извѣстно, что въ этихъ увѣреніяхъ нѣтъ ни слова правды. Мудрецъ вовсе не прекрасенъ, и не свободенъ, и не царь царей. Онъ связанъ, онъ безобразенъ, онъ — послѣдній изъ рабовъ и уступить не только Юпитеру, но самому ничтожному изъ смертныхъ.

Конечно, «экзотерическая» философія обязана молчать объ этомъ. Я думаю, что даже и посвященные между собою объ этомъ не разговариваютъ. Только, у *святыхъ* вы встрѣчаете такого рода признанія — но святые объ этомъ умѣли такъ говорить, что имъ никто никогда не вѣрилъ. И вообще это одна изъ тѣхъ великихъ тайнъ жизни, которыя остаются тайнами даже и въ томъ случаѣ, если ихъ выкрикиваютъ на всѣхъ площадяхъ. Философамъ, какъ и святымъ, нужна *sancta superbia*. И Спиноза въ послѣднемъ счетѣ только и жилъ, что «святой гордостью», о которой въ своихъ сочиненіяхъ ничего не рассказывалъ, ибо ее невозможно трактовать, какъ трактуешь перпендикуляры и треугольники. Ее нужно воспѣвать, какъ пищу боговъ, какъ нектаръ и амброзію. Этика Спинозы въ цѣломъ и есть торжественная, хотя далеко не торжествующая пѣснь, во славу *sancta superbia*.

Говорятъ, что интуиція есть единственный способъ постиженія послѣдней истины. Интуиція происходитъ отъ слова *intueri* — смотрѣть. Люди очень довѣряютъ своему зрѣнію и имѣютъ для этого, конечно, достаточно основаній. Но нужно умѣть не только видѣть, нужно умѣть и слышать. Философамъ слѣдовало бы подобрать производное отъ *audire* существительное и дать ему всѣ права интуиціи. Даже больше правъ. Ибо главное, самое нужное — увидѣть нельзя: можно только услышать. Тайны бытія безшумно нашептываются лишь тому, кто умѣетъ, когда нужно, весь обращаться въ слухъ. Въ такія минуты открывается, что не все въ жизни «разумно» и менѣе всего разумно «несчастье», что Богъ — не общее понятіе и не то, что не дѣйствуетъ «по законамъ» своей природы, а самъ есть источникъ и всякихъ законовъ и всякихъ природъ, что вещи созданы Богомъ, какъ они созданы, а могли бы быть созданы и иначе, что философъ, принужденный познавать міръ при посредствѣ общихъ понятій, есть не *rex regum*, а *servus servorum*, самый

послѣдній изъ всѣхъ людей, какими были и прославленные свя-
тые, Тереза или ея ученикъ Джіованни дело Крочи и др. Но,
увидѣть всего этого — нельзя: можно только услышать...

Въ новѣйшее время Гуссерль опредѣлилъ философію, какъ
ρίζωματα πάντων — ученіе о корняхъ всего. Это опредѣ-
леніе, въ которомъ нельзя не замѣтить реминисценціи Эмпе-
доклова:

*τίσταιρα γάρ πάντων ρίζωματα πρώτων ἀκοῆς **)

необычайно соблазнительно и, въ своемъ родѣ, правильно
изображаетъ задачи, которыя философія, въ лицѣ виднѣйшихъ
своихъ представителей всегда себѣ ставила. Однако, исчер-
пывающимъ его назвать нельзя. Конечно, человѣкъ стре-
мится постичь корни и источники всего существующаго.
Но и Плотинъ правъ, когда на вопросъ, что такое фило-
софія онъ отвѣчаетъ: *τὸ τιμιώτατον* — самое важное, самое
значительное. Человѣкъ ищетъ корней всего не потому, что
его толкаетъ къ этому неудовлетворенное любопытство. Онъ
ждетъ — правильно или неправильно, что тамъ, гдѣ корни и
начала — тамъ и самое важное, самое значительное, самое
для него нужное.

Если бы случилось, скажемъ, что обыкновенный матеріа-
лизмъ заключалъ въ себѣ «послѣднюю истину», то философія,
конечно, уже не заслуживала бы названія науки наукъ. Разъ
все изъ праха возникло и въ прахъ обратится — стоитъ ли
интересоваться корнями и началами? Такъ что, отыскивая
ρίζωματα πάντων философовъ, стремится къ *τὸ τιμιώτατον*, т. е. ищетъ
источниковъ живой и мертвой воды.

Даже давшій обѣтъ отреченія монахъ Спиноза учить (Eth. I.
Pr. 11): *posse non existere impotentia est et contra posse existere
potentia est... Ergo, Ens absolute infinitum, hoc est Deus, necessa-
rio existit. Вѣдь, вотъ и монахъ, а гонится за potentia! А вѣдь,
potentia — это тѣ же divitiae, honores и, если угодно, libidines,
только до нѣкоторой степени освобожденные отъ тѣхъ условно-
стей и случайностей, которыя «усвоены» себѣ всякаго рода
земнымъ бытіемъ.*

*) Прежде всего выслушаю о четырехъ корняхъ всѣхъ (вещей).

Знатный и богатый человекъ есть человекъ властный прежде всего, а потому — свободный и гордый. Самъ же Спиноза богатство и знатность отводилъ только потому, что человекъ не въ силахъ удержать за собою добытыя или доставшіяся ему по наслѣдству *divitiae* и *honores*. Когда же онъ ихъ назвалъ словомъ *potentia*, ему показалось, что дѣло въ корнѣ измѣнилось, ибо *potentia*, по крайней мѣрѣ та *potentia*, о которой онъ мечталъ, была опредѣлена имъ въ терминахъ или предикатахъ, не допускающихъ и мысли объ уничтоженіи. Но здѣсь, конечно, вся аргументація ошибочна. Начать съ того, что *posse non existere* можно считать и силой и слабостью. Можетъ быть высшему существу долженъ быть въ равной степени предоставленъ выборъ между существованіемъ и несуществованіемъ. А затѣмъ, если и согласиться со Спинозой, что *posse non existere — impotentia est*, кто можетъ обязать насъ отдавать предпочтеніе силѣ предъ слабостью? Или, вѣрнѣе, развѣ стремленіе къ силѣ не есть *libido*, одна изъ тѣхъ страстей, отъ которыхъ Спиноза далъ обѣтъ отречься? Развѣ въ геометріи есть мѣсто *potentia*? И, главное, стремленію къ *potentia*! Математически рассуждая, *potentia* есть нѣкая кривая, т. е. геометрическое мѣсто точекъ, имѣющихъ одно опредѣленное свойство, *impotentia* — другая кривая, т. е. опять-же геометрическое мѣсто точекъ, имѣющихъ опредѣленное свойство. Первая, скажемъ, есть кругъ, вторая — эллипсъ. Совершенно очевидно, что нѣтъ никакого основанія отдавать предпочтеніе кругу предъ эллипсомъ. Богъ можетъ имѣть своимъ предикатомъ и *posse existere*, и *posse non existere*, если его судьба рѣшается *more geometrica*. Я хочу сказать, что «доказательство» здѣсь заключаетъ въ себѣ *petitio principii* и не можетъ не заключать его. Ясно, что прежде, чѣмъ приступать къ доказательствамъ, Спиноза, въ какомъ-то процессѣ, въ его сочиненіяхъ не выявленномъ (и не выявленномъ, вѣроятно, *умышленно*), рѣшилъ вопросъ не только о бытіи Бога, но и обо всѣхъ его предикатахъ, и лишь когда ему пришлось высказаться предъ людьми, онъ вспомнилъ о геометріи. Вспомнилъ, ибо боялся, что безъ доказательствъ его мысли будутъ встрѣчены недовѣріемъ и насмѣшкой. А вѣдь его философія была для него *то тимиѳатол*

— самымъ важнымъ! И нужно было ее оберечь во что-бы то ни стало, всѣми способами, какіе только были въ его распоряженіи. Если-бы Спиноза былъ царемъ или папой, онъ обратился-бы къ кострамъ и пыткамъ. Но онъ былъ бѣднымъ, слабымъ, никому неизвѣстнымъ человѣкомъ. Въ его распоряженіи былъ только его разумъ. И онъ написалъ *ethica more geometrico demonstrata*. Оказалось, что такимъ способомъ можно тоже очень многое охранить. Даже на долгое время и лучше, чѣмъ кострами и пытками. Но, все-таки — не на всегда. Если у философіи Спинозы не найдется другого способа защиты, то и его Богъ, какъ и тотъ Богъ, котораго охраняли инквизиторы, не будетъ въ силахъ противиться времени... И еще, повидимому, очевидно, что вопросъ долженъ быть поставленъ иначе — такъ какъ его ставили люди, еще свободнѣе отъ нашей самоувѣренности и предвзятости: не человѣкъ «защищаетъ» Бога, а Богъ защищаетъ человѣка или, иначе говоря, Бога нужно не защищать, а искать и, стало-быть, въ философіи, если она хочетъ осуществить завѣтъ Плотина и стать *ἡγεμονία* (самымъ важнымъ дѣломъ), разумъ долженъ отказать отъ притязаній на суверенитетъ. Ему не дано «все черпать изъ себя», не онъ былъ въ началѣ. Истоки и корни жизни лежатъ за предѣлами разума.

VIII.

Но съ этой мыслью намъ труднѣе всего примириться. И наилучшимъ доказательствомъ тому можетъ служить философія Шопенгауера. Нитше гдѣ-то говоритъ, что мораль всегда была Цирцеей для философовъ. Правда. Но тоже правда, пожалуй даже въ большей мѣрѣ, что и разумъ умѣлъ околдовывать философовъ. Какъ извѣстно, Шопенгауеръ былъ не только теоретически, но и по всему своему духовному складу, наинѣе всего склоненъ къ рационализму. У него разумъ — паразитъ, почти какъ у Лютера, блудница. И никто въ философіи не умѣлъ такъ тонко подмѣтить и остроумно изобразить слабыя стороны разума, какъ Шопенгауеръ. Онъ принимаетъ —

одинъ изъ всѣхъ учениковъ и послѣдователей Канта — цѣликомъ трансцендентальную эстетику и логику учителя. Разумъ не даетъ и не можетъ намъ дать настоящаго знанія. Его функція — создать иллюзорный міръ, міръ Майи при помощи формъ чувственности, пространства и времени и категорій, главнымъ образомъ, по Шопенгауеру, категоріи причинности. Поэтому все, что мы знаемъ, мы знаемъ не о дѣйствительности, постигнуть которую разуму, по самой его сущности, не дано, а о «явленіяхъ», не открывающихъ, а скорѣй прикрывающихъ истинную реальность. Казалось-бы, при такомъ положеніи вещей, послѣ того, какъ Канту удалось догадаться, что разумъ нашъ есть источникъ не истины, а заблужденій и обмана, вся задача философіи должна была-бы свестись къ освобожденію людей отъ навязанныхъ имъ паразитомъ и обманщикомъ разумомъ мнимыхъ истинъ. Сущность міра — воля, и ея голосъ, ея рѣшенія должны были-бы быть для насъ единственнымъ источникомъ настоящаго познанія. Но сила и власть Цирцеи-разума таковы, что ей покоряются даже самые смѣлые и проницательные люди, и до сихъ поръ не нашлось еще хитроумнаго Одиссея, которому удалось-бы добыть волшебный цвѣтокъ и разрушить чары волшебницы. Всѣ философы прославляли и воспѣвали разумъ — не избѣгъ этой участи и Шопенгауеръ. Съ нимъ произошло то-же, что и съ библейскимъ Валаамомъ: онъ хотѣлъ проклинать разумъ, но на самомъ дѣлѣ благословлялъ его. Его философія — одинъ непрерывный споръ между разумомъ и волей, — споръ, въ которомъ окончательнымъ побѣдителемъ почти всегда является разумъ. Какъ только «воля», т. е. дѣйствительная, метафизическая сущность бытія, пытается возвысить свой голосъ, разумъ начинаетъ бряцать аргументами, и голосъ воли заглушается. Воля въ человѣкѣ хочетъ жизни и радости. Разумъ «доказываетъ», что радости преходящи, а жизнь — ничтожна. Воля рвется къ любви, разумъ произноситъ длинную, остроумнѣйшую и блестящую рѣчь на тему о метафизикѣ половой любви, въ которой выясняется, что любовь — только обманъ и иллюзія. Воля въ человѣкѣ хочетъ вѣчной жизни, разумъ доказываетъ, какъ дважды два четыре, ссылаясь на

Аристотеля (разумъ безъ Аристотеля никогда обойтись не можетъ), что все, что возникаетъ, обязательно должно исчезнуть, а стало-быть и человѣкъ, въ свое время родившійся, непременно *долженъ* умереть, что наша боязнь и наше отвращеніе къ смерти есть только пустой предрассудокъ, равно ни на чемъ не основанный и разсѣивающійся, какъ свѣтъ лампы предъ восходомъ зари, предъ безсмертнымъ солнцемъ ума. Но вѣдь разумъ ничего не знаетъ и знать не можетъ, по ученію самого-же Шопенгауера, разумъ — рабъ и прислужникъ, вся задача котораго только въ томъ, чтобъ исполнять велѣнія воли. По какому праву разрѣшаетъ онъ себѣ столь высокомерный тонъ въ спорѣ со своей повелительницей? Его дѣло — безропотно повиноваться, а онъ, какъ взбунтовавшійся рабъ, вздумалъ повелѣвать и господствовать. Шопенгауеръ и самъ подмѣчаетъ, что у него разумъ измѣнилъ своему назначенію, «эмансипировался», сталъ работать для себя и на свою потребу. Замѣчаетъ — но нисколько не смущается, даже радуется. Радуется, что колдунъ, котораго ему удалось было заковать въ цѣпи, вновь вырвался на свободу и вновь сталъ творить свои беззаконія! Почему радуется? Повидимому, потому, что иначе философія оказалась-бы невозможной — по крайней мѣрѣ, философія, какъ «строгая наука». Но, вѣдь, философія хочетъ быть не только строгою наукой, она хочетъ «самаго важнаго», хочетъ найти *ρίζωματα πάντων*, обратиться до корней жизни! И вотъ диллема: будетъ слушаться разума, получишь строгую науку, но уйдешь за тридевять земель отъ *ρίζωματα πάντων*. Хочешь *ρίζωματα πάντων* т. е. признаешь, что самое важное (*τὸ τιμιώτατον*) находится тамъ, гдѣ скрыты эти глубокіе корни, нужно отказаться отъ разума и отъ надежды, что когда-бы то ни было у тебя будетъ полная увѣренность, что то, что ты считаешь корнями, есть и на самомъ дѣлѣ корни. Ибо разумъ тѣмъ и плѣнялъ всегда человѣка, что давалъ ему увѣренность, *certitudinem*, о которой такъ вдохновенно говоритъ даже сдержанный и скупой на слова Спиноза. Разумъ—родной братъ морали и всегда умѣлъ дѣйствовать неразумными средствами, тѣмъ, что въ логикѣ называется *argumenta ad hominem*. Правда, разумъ въ этомъ

никогда не признается и даже обижается, когда его подозреваютъ въ такой нелояльности. Онъ претендуетъ на абсолютное безстрастіе, на высшую объективность. Но все-таки, я полагаю, что, если-бы вмѣсто своей «эпифилософіи» Шопенгауеръ написалъ специальную главу на тему «метафизика объективнаго разума» по программѣ своей статьи «метафизика половой любви», то его философія много-бы отъ этого выиграла. Ибо, если правда, что воля является метафизической основой жизни, то врядъ-ли вѣрно, что разумъ «вырвался» на свободу и эмансипировался отъ своей служебной роли. Вѣрнѣе всего, что въ числѣ прочихъ иллюзій, которыя по заданію и указкѣ воли создавалъ разумъ, и его мечта о свободѣ тоже чистѣйшая иллюзія и иллюзія, при томъ, созданная для нуждъ и потребностей воли. Волѣ нужно было, чтобъ разумъ вообразилъ себя автономнымъ и законнымъ. Поэтому она внушила однимъ людямъ мысль, что *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, а Шопенгауеру, что хотя логось и не было въ началѣ, но все-таки ему дано было освободиться отъ метафизическаго начала жизни. Шопенгауеръ, такъ удачно высмѣивавшій человѣческія иллюзіи, самъ попалъ на удочку собственнаго глубокомыслія и въ концѣ концовъ повѣрилъ въ основной обманъ жизни, раздѣливъ, впрочемъ, въ этомъ судьбу всѣхъ людей. Во всемъ этомъ противорѣчій и запутанности — хоть отбавляй, но я не думаю, чтобъ задача философіи сводилась къ тому, чтобъ во что-бы то ни стало, если не распутать, то хоть разрубить всѣ гордіевы узлы жизни. Если жизнь полна путаницы, то философія не можетъ, да и не хочетъ стремиться во чтобы-то ни стало къ «ясности и отчетливости». Если въ жизни есть противорѣчія, философія должна жить ими. Я полагаю, что обиліе запутанностей и противорѣчій должно поставить въ заслугу Шопенгауеру. Конечно, онъ прельстился «разумомъ», но нужно ему отдать справедливость: у него «воля» иной разъ говоритъ такъ громко и властно, что соображенія разума какъ-бы совсѣмъ перестаютъ существовать. Не даромъ онъ столько говорилъ о метафизическомъ значеніи музыки. Въ его философіи много музыки, которая не знала «слова» ни въ «началѣ», ни въ концѣ. Конечно — сущность

каждой философіи — даже Аристотеля — вся въ «музыкѣ». Иначе говоря, философъ не только видитъ, но и слышитъ и источникомъ философіи является не только «духовное» зрѣніе, но и «духовный» слухъ, а можетъ быть — кто знаетъ? — и духовное осязаніе (какъ у Плотина), и даже обоняніе, вкусъ... Нельзя даже быть увѣреннымъ, что нѣтъ какихъ-нибудь «чувственныхъ способностей», еще не открытыхъ психологіей, которыя окажутся или всегда были родниками высшихъ философскихъ откровеній. Во всякомъ случаѣ ясно, что Шопенгауеру никакъ не слѣдовало-бы забывать въ угоду разуму о волѣ. Пусть бы выяснилось, что воля т. е. послѣднее метафизическое «начало», не можетъ дать научнаго знанія. Изъ этого можно только заключить, что научное познаніе не есть высшій, наиболѣе совершенный видъ знанія, стало-быть не можетъ привести насъ къ *ρίζματα πάντων*, къ корнямъ вещей. И что есть какое-то знаніе, «логическая конструкція», которая совсѣмъ не похожа на логическую конструкцію знанія научнаго. Философъ не только не вправѣ брезгать имъ, но его прямая обязанность или лучше сказать его царственная привилегія только этого знанія и искать. Шопенгауеръ же, околдованный своей Цирцеей, пишетъ (W. a. W и V. II. 720 Rec.): Die Philosophie hat ihren Wert und ihre Wuerde darin, dass sie alle nicht zu begruendenden Annahmen verschmaecht und in ihre Data nur das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Aussenwelt, in der unsern Intellekt konstruierenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewusstsein des eigenen selbst sicher nachweisen laesst.

Въ этихъ словахъ всѣ общія мѣста и всѣ предразсудки традиціонной философіи. Такъ можетъ говорить только разумъ, вообразившій, что онъ уже окончательно и навсегда освободился отъ своего служебнаго назначенія и самъ сталъ господиномъ надъ собой. Совсѣмъ, какъ въ сказкѣ о рыбацкѣ и золотой рыбкѣ. Разуму захотѣлось, чтобъ сама жизнь была у него на посылкахъ! Онъ пренебрегаетъ всѣми недоказуемыми положеніями, онъ признаетъ только общее всѣмъ сознаніе, цѣнитъ только увѣренное знаніе. «Даровъ» онъ не принимаетъ: беретъ только ему принадлежащее — все «черпаетъ

изъ себя». Конечно, все это — условная ложь, и лучшимъ обличеніемъ этой лжи являются собственныя сочиненія Шопенгауера, въ которыхъ на каждомъ шагу мы встрѣчаемъ утвержденія, ровно ни на чемъ не основанныя и не имѣющія права претендовать на какую-бы то ни было доказательность. И, если бы изъ его книгъ вытравить тѣ мѣста, которыя не отвѣчаютъ предъявленнымъ имъ къ философіи требованіямъ, то у насъ осталось бы только нѣсколько десятковъ страницъ общихъ разсужденій, не имѣющихъ къ философіи никакого отношенія — т. е. осталось бы разбитое корыто: все что остается у философовъ, добросовѣстно подчиняющихся традиціи «научности».

Но Шопенгауеръ не таковъ: онъ, не стѣсняясь, и перевозносить, и хулить разумъ. Когда ему нужно, онъ вспоминаетъ о «приматѣ» воли, и смѣется надъ тѣми, кто вѣритъ въ чистый разумъ. Переверните страницу послѣ приведеннаго мною выше мѣста, и вы увидите Шопенгауера въ обществѣ людей, при которыхъ о разумѣ и вспоминать неловко, тѣмъ болѣе о строгой наукѣ. Онъ бесѣдуетъ съ Ангелусомъ Силезіусомъ, восторгается Мейстеромъ Эркгардтомъ и *theologia deutsch*, восхваляетъ знаменитаго квіетиста Молиноса и, точно бы не онъ только что говорилъ о строгой научности философіи, спокойно заявляетъ: *Jede Philosophie, welche consequenterweise jene ganze Denkungsart verwerten muss... nothwendig falsch sein muss* (Н. 724). И, какъ бы затѣмъ, чтобъ каждый могъ наглядно убѣдиться, что ему гораздо ближе парадоксы, чѣмъ «обоснованныя» истины, онъ еще черезъ нѣсколько страницъ приводитъ нижеслѣдующія слова бл. Августина: *novi quosdam, qui murmurent: quid si inquit. omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? Utinam omnes hoc vellent! Dumtaxat in caritate, de corde puro, ex conscientia bona, ex fide non ficta: multo citius Dei civitas completeretur, ut accelleraretur terminus mundi*. Подите, разберите — что это такое: «обоснованныя» ли разумомъ положенія, которымъ однимъ только мѣсто въ философіи, или своевольныя утвержденія, исходящія изъ таинственнаго источника: *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*.

Я не хочу дѣлать новыхъ выписокъ, хотя бы и необычайно

интересныхъ, изъ той же главы или другихъ сочиненій Шопенгауера, чтобъ еще нагляднѣе подтвердить равнодушіе его къ имъ самимъ же выставленному общему положенію. И безъ того достаточно ясно, что источникомъ его философскихъ устремленій менѣе всего является «чистый разумъ» или «общее для всѣхъ» сознаніе. Онъ видитъ, слышитъ, осязаетъ и т.д. и довѣряетъ своимъ непосредственнымъ впечатлѣніямъ въ гораздо большей степени, чѣмъ «доказательствамъ».

Шопенгауеръ могъ стать тѣмъ, чѣмъ онъ сталъ только потому, что онъ не боялся, когда нужно было пренебрегать всякаго рода ratio и давать полную свободу *своей voluntas*. Своей — а не voluntas «вообще». Т. е. той «собственной» творческой, живой voluntas, которая вопреки «вѣчнымъ» законамъ вырвалась изъ лона общаго, всегда себѣ равнаго, чтобъ начать можетъ быть, временную и измѣнчивую, но самостоятельную жизнь. И если, все-таки, разумъ *de jure* является у Шопенгауера послѣднимъ судьей надъ живыми и мертвыми, то это, по видимому, указываетъ только на то, на сколько крѣпки и неистребимы человѣческіе предразсудки или, если хотите, какъ неизмѣнны рѣшенія Всевышняго.

Вѣдь, «разумъ» и есть тотъ огненный мечъ, которымъ отгоняетъ поставленный Богомъ ангелъ людей отъ вратъ Эдема. И — поразительное дѣло! — Шопенгауеръ Ветхаго Завѣта не любитъ. Но въ сказаніи о грѣхопаденіи усматриваетъ глубокій смыслъ и великую тайну. И все-же не умѣетъ или не хочетъ догадаться, что первородный, теперь по наслѣдству передающійся, грѣхъ нашего праотца тѣмъ и ужасенъ, что человѣкъ, вкусившій отъ древа познанія, теперь уже не можетъ мыслить иначе, какъ при посредствѣ общихъ понятій, и всегда ищетъ «доказательствъ». Чтобъ услышать Молиноса, Шопенгауеръ долженъ провѣрить его Ангелусомъ Силезіусомъ или Мейстеромъ Эккардтомъ. И только убѣдившись, что «всѣ» говорятъ одно и то-же, Шопенгауеръ соглашается повѣрить имъ и приглашаетъ и другихъ имъ вѣрить. Т. е. признаетъ заранѣе верховнымъ судьей надъ истиной и ложью «общее всѣмъ сознаніе». Но, если бы и на самомъ дѣлѣ показанія всѣхъ допрашиваемыхъ имъ людей и сходились, и было бы доказано, что

они, какъ полагаетъ Шопенгауеръ, ни прямо, ни косвенно не могли вліять другъ на друга, это вовсе не служило бы порукой истинности ихъ ученій. Они всѣ могли бы быть жертвами одного обмана и одной иллюзіи. Вѣдь, люди и западнаго и восточнаго полушарія, которые были раздѣлены межъ собой океанами, равно были убѣждены, что небо — твердь, земля — неподвижна и т. д. И всѣ были обмануты.

Такъ что и Молинось, и Ангелушь Силезіушь и мадамъ Гюйоль и др. могли тоже одинаково обмануться, и методъ «разума», на который такъ рассчитываетъ Шопенгауеръ, даетъ только видимость несомнѣнности. И философія, надѣющаяся при посредствѣ общихъ понятій найти истину, живетъ иллюзіями. То, что было съ Молиносомъ, что онъ видѣлъ и слышалъ, было только для него и за предѣлами всего «общаго». Съ Ангелусомъ Силезіусомъ уже было другое, а со св. Терезой — третье. Провѣрять же Силезіуса Экгардтомъ и наоборотъ, значить отказываться отъ опыта того и другого. А еще хуже, по опыту двухъ, трехъ или даже какого хотите большаго числа людей, приходитъ къ заключенію о томъ, что вообще бываетъ и можетъ быть.

Такимъ способомъ, логическій «глазь» создаетъ иллюзію твердыхъ, прозрачныхъ понятій, подобно тому какъ и физическій глазь создалъ иллюзіи твердаго хрустальнаго купола надъ нами. Общее и необходимое есть небытіе *par excellence*. Только постигнуши это, философія искупить грѣхъ Адама и придеть къ *ῥιζώματα πάντων*, къ корнямъ жизни, къ тому *τιμωτάτων*, тому важнѣйшему, о которомъ столько тысячелѣтій грезятъ люди.

Л. Шестовъ.
