

КИРХЕГАРДТЪ И ДОСТОЕВСКІЙ *)

(Голоса вопіющихъ въ пустынь)

Вы, конечно, не ждете отъ меня, чтобы въ теченіе одного часа, который предоставленъ въ мое распоряженіе, я сколько-нибудь исчерпалъ сложную и трудную тему о творчествѣ Кирхегардта и Достоевскаго. Я потому ограничу свою задачу: буду говорить лишь о томъ, какъ понимали Достоевскій и Кирхегардтъ первородный грѣхъ или — ибо это одно и то же — объ умозрительной и откровенной истинѣ. Но нужно впередъ сказать, что за такое короткое время врядъ-ли удастся выяснитъ съ желательной полнотой даже то, что они думали и рассказали намъ о паденіи человѣка. Въ лучшемъ случаѣ удастся намѣтитъ — и то схематически — почему первородный грѣхъ приковалъ къ себѣ вниманіе этихъ двухъ замѣчательнѣйшихъ мыслителей XIX столѣтія. Къ слову сказать, и у Нитше, который, по обычнымъ представленіямъ былъ такъ далекъ отъ библейскихъ темъ, проблема грѣхопаденія является осью или стержнемъ всей его философской проблематики. Его главная, основная тема — Сократъ, въ которомъ онъ видитъ декадента, т.-е. падшаго человѣка по преимуществу. При чемъ паденіе Сократа онъ усматриваетъ въ томъ, въ чемъ исторія — и въ особенности исторія философіи — находили всегда и насъ поучали находить его величайшую заслугу: въ его безпредѣльномъ довѣрїи къ разуму и добываемому разумомъ знанію. Когда читаешь размышленія Нитше о Сократѣ, все время невольно вспоминаешь библейское сказаніе и запретномъ деревѣ и соблазнительныя слова искушителя: будете знающими. Еще больше, чѣмъ Нитше и еще настойчивѣе говоритъ намъ о Сократѣ Кирхегардтъ. И это тѣмъ болѣе поражаетъ, что для Кирхегардта Сократъ самое замѣчательное явленіе въ исторїи человѣчества до появленія на горизонтѣ Европы

*) Докладъ, прочитанный въ религіозно-философской Академіи въ Парижѣ 5-го Мая 1935 г.

той таинственной книги, которая такъ и называется книгой т. е. Библии.

Грѣхопаденіе тревожило человѣческую мысль съ самыхъ отдаленныхъ временъ. Всѣ люди чувствовали, что въ мірѣ не все благополучно и даже очень неблагополучно: «нечисто что-то въ датскомъ королевствѣ», говоря словами Шекспира — и дѣлали огромныя и напряженнѣйшія усилія, чтобы выяснитъ, откуда пришло это неблагополучіе. И нужно сейчасъ же сказать, что греческая философія, равно какъ и философія другихъ народовъ, не исключая народовъ дальняго востока, на поставленный такъ вопросъ давала отвѣтъ прямо противоположный тому, который мы находимъ въ повѣствованіи книги Бытія. Одинъ изъ первыхъ великихъ греческихъ философовъ, Анаксимандръ, въ сохранившемся послѣ него отрывкѣ говоритъ: «откуда пришло отдѣльнымъ существамъ ихъ рожденіе, оттуда, по необходимости, приходитъ къ нимъ и гибель. Въ установленное время они несутъ наказаніе и получаютъ возмездіе одно отъ другого за свое нечестіе». Эта мысль Анаксимадра проходитъ черезъ всю древнюю философію: появленіе единичныхъ вещей, главнымъ образомъ, конечно, живыхъ существъ и по преимуществу людей, разсматривается, какъ нечестивое дерзновеніе, справедливымъ возмездіемъ за которое является смерть и уничтоженіе ихъ. Идея о γενεσις и θάρα (рожденіе и уничтоженіе) есть исходный пунктъ античной философіи (она же, повторю, неотвязно стояла предъ основателями религій и философій дальняго востока). Естественная мысль человѣка, во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, безвольно, точно заколдованная останавливалась предъ роковой необходимостью, занесшей въ міръ страшный законъ о смерти, неразрывно связанной съ рожденіемъ человѣка и объ уничтоженіи, ждущемъ все, что появилось и появляется. Въ самомъ бытіи человѣка мысль открывала что-то недолжное, порокъ, болѣзнь, грѣхъ и, соотвѣтственно этому, мудрость требовала преодоленія въ корнѣ того грѣха, т. е. отреченія отъ бытія, которое, какъ имѣющее начало, осуждено на неизбѣжный конецъ. Греческій катарзисъ, очищеніе имѣетъ своимъ источникомъ убѣжденіе, что непосредственныя данныя сознанія, свидѣтельствующія о неизбѣжной гибели всего рождающаго, открываютъ намъ премирную, вѣчную, неизмѣнную и навсегда непреодолимую истину. Дѣйствительное, настоящее бытіе (ὄντως ὄν) нужно искать не у насъ и не для насъ, а тамъ, гдѣ власть закона о рожденіи и уничтоженіи кончается, т. е. тамъ, гдѣ нѣтъ и не бываетъ рожденія, а потому нѣтъ и не бываетъ уничтоженія. Отсюда и пошла умозрительная философія. Открывшійся умному зрѣнію законъ о неизбѣжной гибели всего возникающаго и сотвореннаго представляется намъ

навѣки присущимъ самому бытію: греческая философія въ этомъ такъ-же непоколебимо убѣждена, какъ и мудрость индусовъ, а мы, которыхъ отдѣляютъ отъ грековъ и индусовъ тысячелѣтія, такъ же неспособны вырваться изъ власти этой самоочевиднѣйшей истины, какъ и тѣ, которыя впервые ее обнаружили и показали намъ.

Только книга книгъ въ этомъ отношеніи оставляетъ загадочное исключеніе.

Въ ней разсказывается прямо противоположное тому, что люди усмотрѣли своимъ умнымъ зрѣніемъ. Все было создано, читаемъ мы въ самомъ началѣ книги Бытія, Творцомъ, все имѣло начало, но это не только не разсматривается, какъ условіе ущербности, недостаточности, порочности и грѣховности бытія, но, наоборотъ, въ этомъ залогъ всего, что можетъ быть хорошаго въ мірозданіи; иначе говоря, творческій актъ Бога есть источникъ и при томъ единственный всего хорошаго. Вечеромъ каждаго дня творенія, Господь, оглядываясь на сотворенное говорилъ: «добро зѣло», а въ послѣдній день, осмотрѣвъ все, Имъ созданное, увидѣлъ Богъ, что все добро зѣло. И міръ и люди (которыхъ Богъ благословилъ), созданные Творцомъ и потому именно, что они были Имъ созданы, были совершенными и не имѣли никакихъ недостатковъ: зла въ сотворенномъ Богомъ мірѣ не было, не было и грѣха, отъ котораго зло началось. Зло и грѣхъ пришли послѣ. Откуда? И на этотъ вопросъ Писаніе даетъ опредѣленный отвѣтъ. Богъ насадилъ въ эдемскомъ саду, среди прочихъ деревьевъ, дерево жизни и дерево познанія добра и зла. И сказалъ первому человѣку: плоды отъ всѣхъ деревьевъ можете ѣсть, но плодовъ отъ дерева познанія не касайтесь, ибо въ тотъ день, когда коснетесь ихъ, смертію умрете. Но искушитель — въ Библии онъ названъ змѣемъ, который былъ хитрѣе всѣхъ, созданныхъ Богомъ звѣрей, — сказалъ: «нѣтъ, не умрете, но откроются глаза ваши и вы будете, какъ Боги, знающими». Человѣкъ поддался искушенію, вкусилъ отъ запретныхъ плодовъ, глаза его открылись и онъ сталъ знающимъ. Что ему открылось? Что онъ узналъ? Открылось ему то, что открылось греческимъ философамъ и индусскимъ мудрецамъ: божественное «добро зѣло» не оправдало себя — въ сотворенномъ мірѣ не все добро, въ сотворенномъ мірѣ — и именно потому, что онъ сотворенъ, — не можетъ не быть зла, при томъ много зла и зла нестерпимаго. Объ этомъ свидѣлствуетъ съ непрекаемой очевидностью все, что насъ окружаетъ — непосредственныя данныя сознанія; и тотъ, кто глядитъ на міръ съ «открытыми глазами», тотъ, кто «знаетъ», иначе объ этомъ судить не можетъ. Съ того момента, когда человѣкъ сталъ «знающимъ», иначе говоря,

вмѣстѣ со «знаніемъ», вошелъ въ міръ грѣхъ, а за грѣхомъ и зло. Такъ по Библіи.

Предъ нами, людьми 20-го столѣтія, вопросъ стоитъ такъ же, какъ онъ стоялъ предъ древними: откуда грѣхъ, откуда связанные съ грѣхомъ ужасы жизни? Есть-ли порокъ въ самомъ бытіи, которое, какъ сотворенное, хотя и Богомъ, какъ имѣющее начало, неизбѣжно, въ силу предвѣчнаго, никому и ничему не подвластнаго закона, должно быть обременено несовершенствами, впередъ обрекающими его на гибель, или грѣхъ и зло въ «знаніи», въ «въ открытыхъ глазахъ», въ «умномъ зрѣніи» т. е. отъ плодовъ съ запретнаго дерева. Одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ философовъ прошлаго столѣтія, впитавшій въ себя (и въ томъ его смыслъ и значеніе) всю европейскую мысль за 25 вѣковъ ея существованія, Гегель, безъ всякаго колебанія утверждаетъ: змѣй не обманулъ человѣка, плоды съ дерева познанія стали источникомъ философіи для всѣхъ будущихъ временъ. И нужно сейчасъ же сказать: исторически Гегель правъ. Плоды съ дерева познанія дѣйствительно стали источникомъ философіи, источникомъ мышленія для всѣхъ будущихъ временъ. Философы, — при чемъ не только языческіе, чуждые св. Писанію, но и философы еврейскіе и христіанскіе, признававшіе Писаніе боговдохновенной книгой, — всѣ хотѣли быть знающими и не соглашались отречься отъ плодовъ съ запретнаго дерева. Для Климента Александрійскаго (начало III вѣка) греческая философія есть Второй Вѣтхій Завѣтъ. Онъ же утверждалъ, что, если бы можно было гнозисъ (т. е. знаніе) отдѣлить отъ вѣчнаго спасенія и, если бы ему былъ предоставленъ выборъ, онъ выбралъ бы не вѣчное спасеніе, а гнозисъ. Вся средневѣковая философія шла въ томъ же направленіи. Даже мистики въ этомъ отношеніи не представляли исключенія. Неизвѣстный авторъ прославленной *Theologia deutsch* утверждалъ, что Адамъ могъ бы хотѣть двадцать яблокъ съѣсть, никакой бѣды бы не было. Грѣхъ пришелъ не отъ плодовъ съ дерева познанія: отъ познанія не можетъ придти ничего дурнаго. Откуда у автора *theologia deutsch* эта увѣренность, что отъ знанія не могло придти зло? Онъ не ставитъ этого вопроса: ему, очевидно, и на умъ не приходитъ, что истину можно искать и найти въ Писаніи. Истину нужно искать только въ собственномъ разумѣ и только то, что разумъ признаетъ истиной — есть истина. Змѣй не обманулъ человѣка.

Кирхегардтъ, какъ и Достоевскій, оба родившіеся въ первой четверти XIX столѣтія (только Кирхегардтъ, умершій на 44 году и бывшій старше Достоевскаго на десять лѣтъ уже закончилъ свою литературную дѣятельность, когда Достоевскій только начиналъ писать) и жившіе въ ту эпоху, когда Гегель былъ властителемъ думъ въ Европѣ, не могли, конечно,

не чувствовать себя всецѣло во власти гегелевской философіи. Правда, Достоевскій, надо думать, никогда не читалъ ни одной строчки Гегеля — въ противоположность Кирхегардту, который Гегеля зналъ превосходно — но Достоевскій еще въ ту пору, когда онъ принадлежалъ къ кружку Бѣлинскаго усвоилъ себѣ въ достаточной мѣрѣ основныя положенія гегелевской философіи. Достоевскій обладалъ необычайнымъ чувствомъ къ философскимъ идеямъ и ему достаточно было того, что привозили изъ Германіи друзья Бѣлинскаго, чтобы дать себѣ ясный отчетъ въ поставленныхъ и разрѣшенныхъ гегелевской философіей проблемахъ. Но даже и не только Достоевскій, но и самъ Бѣлинскій, «недоучившійся студентъ» и, конечно, въ смыслѣ философской прозорливости стоявшій далеко позади Достоевскаго, вѣрно почувствовалъ и не только почувствовалъ, но и нашелъ нужныя слова чтобы выразить все то, что было для него непріемлемымъ въ ученіи Гегеля и что потомъ оказалось равно непріемлемымъ и для Достоевскаго. Напомню вамъ отрывокъ изъ знаменитаго письма Бѣлинскаго: «если бы мнѣ и удалось взлѣзть на верхнюю ступень лѣстницы развитія — я и тамъ бы попросилъ васъ отдать мнѣ отчетъ во всѣхъ жертвахъ условій жизни и исторіи, во всѣхъ жертвахъ случайностей, суевѣрія, инквизиціи Филиппа II-го и пр. и пр.: иначе я съ верхней ступени бросаюсь внизъ головой. Я не хочу счастья и даромъ, если не буду спокоенъ на счетъ каждаго изъ моихъ братьевъ по крови»... Нечего и говорить, что, если бы Гегелю довелось прочесть эти строки Бѣлинскаго, онъ бы только презрительно пожалъ плечами и назвалъ бы Бѣлинскаго варваромъ, дикаремъ, невѣждой: явно, что не вкусилъ отъ плодовъ дерева познанія и потому даже не подозреваетъ, что существуетъ непреложный законъ, въ силу котораго все, имѣющее начало, т. е. именно люди, за которыхъ онъ такъ страстно вступается, должно имѣть конецъ и, стало быть, вовсе не къ кому и незачѣмъ обращаться съ требованіями объ отчетѣ о существахъ, которыя, какъ конечныя, никакой охранѣ и защитѣ не подлежатъ. Не только первыя попавшіяся жертвы случайностей не подлежатъ охранѣ и защитѣ: даже такіе, какъ Сократъ, Джіордано Бруно и многіе другіе, великіе, величайшіе люди, мудрецы-праведники — всѣхъ колесо историческаго процесса беспощадно размалываетъ и такъ же мало это замѣчаетъ, какъ если бы они были неодушевленными предметами. Философія духа именно потому и есть философія духа, что она умѣетъ возвыситься надъ всѣмъ конечнымъ и преходящимъ. И, наоборотъ, все конечное и преходящее только тогда приобщится философіи духа, когда оно перестанетъ пѣчься о своихъ ничтожныхъ, и потому не заслуживающихъ никакихъ заботъ интересахъ.

Такъ бы сказалъ Гегель — и сослался бы при томъ на ту главу своей «исторіи философіи», въ которой объясняется, что Сократу такъ и полагалось быть отравленнымъ и что въ этомъ никакой бѣды не было: умеръ старый грекъ — стоитъ ли изъ такого пустяка шумъ поднимать? Все дѣйствительное разумно, т. е. оно не можетъ и не должно быть другимъ, чѣмъ оно есть. Кто этого не постигаетъ, тотъ не философъ, тому не дано умнымъ зрѣніемъ проникнуть въ сущность вещей. Мало того: кому это не открылось, тотъ не въ правѣ себя считать — все по Гегелю — религиознымъ человѣкомъ. Ибо религія, всякая, а въ особенности религія абсолютная — такъ Гегель называетъ христіанство — открываетъ людямъ въ образахъ, т. е. менѣе совершенно то-же, что мыслящій духъ самъ усматриваетъ въ сущности бытія. «Истинное содержаніе христіанской вѣры поэтому оправдывается философіей, а не исторіей (т. е. тѣмъ, что рассказано въ Св. Писаніи), говоритъ онъ въ своей «философіи религіи». Это значить, что Писаніе приемлемо лишь настолько, насколько мыслящій духъ признаетъ его соотвѣтствующимъ тѣмъ истинамъ, которыя онъ самъ добываетъ или, какъ выражается Гегель, самъ черпаетъ изъ самого себя. Все же остальное должно быть отвергнуто. Мы уже знаемъ, что мыслящій духъ Гегеля вычерпалъ изъ себя, что, вопреки Писанію, змѣй не обманулъ человѣка и что плоды съ запретнаго дерева принесли намъ самое лучшее что можетъ быть въ жизни — знаніе. Такъ же точно мыслящій духъ отвергаетъ — какъ невозможное и чудеса, о которыхъ въ Писаніи повѣствуется. Какъ глубоко презиралъ Гегель Писаніе можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ его: «досталось ли гостямъ на свадьбѣ въ Каннѣ Галилейской больше или меньше вина, это совершенно безразлично, и такъ-же чистая случайность, что у кого то оказалась исцѣленной парализованная рука: милліоны людей ходятъ съ парализованными руками и съ искалѣченными другими членами, и никто ихъ не исцѣляетъ. А въ ветхомъ Заветѣ передается, что при выходѣ изъ Египта на дверяхъ еврейскихъ домовъ были сдѣланы красныя значки, чтобы ангелъ Господній могъ опознать ихъ. Такая вѣра для духа не имѣетъ никакого значенія. Самыя ядовитыя насмѣшки Вольтера направлены противъ такой вѣры. Онъ говоритъ, что лучше бы Богъ научилъ евреевъ безсмертію души, вмѣсто того, чтобъ учить, какъ отпраплять естественныя потребности (*aller à la selle*). Отхожія мѣста, такимъ образомъ становятся содержаніемъ вѣры». Гегелевская «философія духа» съ насмѣшкой и презрѣніемъ относится къ Писанію и приемлетъ только то изъ Библии, что можетъ «оправдаться» предъ разумнымъ сознаніемъ. Въ «откровенной» истинѣ Гегель не нуждается, точнѣе онъ ея не приемлетъ или, если угод-

но, онъ откровенной истиной считаетъ то, что ему открываетъ его собственный духъ. Нѣкоторые протестантскіе богословы и безъ Гегеля объ этомъ догадались: чтобы не смущать себя и другихъ таинственной загадочностью библейскаго откровенія, они объявили всѣ истины откровенными. По гречески истина — ἀλήθεια; производя это слово отъ глагола — ἀ- γανθάνω (прі-открывать) богословы освобождались отъ тяготящей просвѣщеннаго человѣка обязанности признавать привилегированное положеніе истинъ Писанія: всякая истина, именно потому, что она истина, открываетъ что-то, бывшее прежде прикрытымъ. Библейская истина, въ этомъ смыслѣ не представляетъ исключенія и не имѣетъ никакихъ преимуществъ предъ другими истинами. Она только тогда и настолько можетъ быть намъ пріемлема, поскольку она можетъ оправдаться предъ нашимъ разумомъ, быть усмотрѣна нашими «открытыми глазами». Нечего и говорить, что при такомъ условіи придется отречься отъ трехъ четвертей того, что рассказано въ Писаніи, а что останется такъ истолковать, чтобы все тотъ-же разумъ не нашелъ въ этомъ ничего для себя оскорбительнаго. Для Гегеля (какъ и для средневѣковыхъ философовъ) величайшимъ авторитетомъ является Аристотель. Его «Энциклопедія философскихъ наукъ» заканчивается длинной выпиской (въ оригиналѣ, по-гречески) изъ аристотелевской метафизики на тему «ἡ θεωρία τὸ ἀριστόν καὶ τὸ ἡδίστόν», что значитъ: «созерцаніе есть самое лучшее и самое блаженное», и въ этой же энциклопедіи, въ началѣ третьей части, въ параграфахъ, возглавляющихъ «философію духа» онъ пишетъ: «книги Аристотеля о душѣ являются и сейчасъ лучшимъ и единственнымъ произведеніемъ умозрительнаго характера на эту тему. Существенная цѣль философіи духа можетъ быть лишь въ томъ, чтобы ввести въ познаніе духа идею понятія и такимъ образомъ открыть доступъ къ аристотелевскимъ книгамъ». Не даромъ Данте назвалъ Аристотеля *il maestro di coloro, chi sanno* (учителемъ тѣхъ, кто знаетъ). Кто хочетъ «знать», тотъ долженъ идти за Аристотелемъ. И видѣть въ его сочиненіяхъ — и «о душѣ», и въ «метафизикѣ», и въ «этикѣ» не только второй ветхій, какъ говорилъ Климентъ Александрійскій, но и второй новый Завѣтъ: видѣть въ немъ Библию. Онъ единственный учитель тѣхъ, кто хочетъ знать, кто знаетъ. Вдохновляемый все тѣмъ же Аристотелемъ, Гегель, въ своей «философіи религіи» торжественно возвѣщаетъ: «основная идея (христіанства) есть единство божественной и человѣческой природы: Богъ сталъ человѣкомъ». Или, въ другомъ мѣстѣ въ главѣ о «царствѣ духа»: «индивидуумъ долженъ проникнуться истиной о первичномъ единствѣ божественной и человѣческой природы и эту истину постигаетъ онъ въ вѣрѣ во Христа. Богъ уже не

является для него потусторонностью». Это все, что принесла Гегелю «абсолютная религія». Онъ радостно приводит сло-
мейстера Эккегарда (изъ его проповѣдей) и такія же сло-
ва Ангелуса Силезіуса: «если бы не было Бога, не было бы ме-
ня, если бы не было меня не было бы Бога». Такимъ образомъ
содержаніе абсолютной религіи истолковывается и возвышает-
ся до того уровня, на который поднялась мысль Аристотеля,
или библейскаго змѣя, обѣщавшаго нашему праотцу, что «зна-
ніе» уравниваетъ его съ Богомъ. И ни на минуту ему не прихо-
дитъ въ голову мысль, что въ этомъ таится страшное, роковое
падениѣ, что «знаніе» не равняетъ человѣка съ Богомъ, а отры-
ваетъ его отъ Бога, отдавая его въ распоряженіе мертвой и
мертвящей «истины». «Чудеса» Писанія, т. е. всемогущество Бо-
жіе, мы помнимъ, были имъ съ презрѣніемъ отвергнуты, ибо,
какъ онъ поясняетъ въ другомъ мѣстѣ: «нельзя требовать
отъ людей, чтобъ они вѣрили въ вещи, въ которыя на извѣ-
стной ступени образованія они вѣрить не могутъ: такая вѣра
есть вѣра въ содержаніе, которое является конечнымъ и слу-
чайнымъ т. е. не есть истинное: ибо истинная вѣра не имѣетъ
случайнаго содержанія». Соответственно этому «чудо есть на-
силіе надъ естественной связью явленій и потому есть насиліе
надъ духомъ».

II.

Мнѣ пришлось нѣсколько задержаться на умозрительной
философіи Гегеля въ виду того, что и Достоевскій и Кирхе-
гардтъ, первый, не давая себѣ въ томъ отчета, второй совер-
шенно сознательно, видѣли свою жизненную задачу въ борьбѣ
и преодоленіи того строя идей, который гегелевская филосо-
фія, какъ итогъ развитія европейской мысли, воплотила въ
себѣ. Для Гегеля разрывъ естественной связи явленій, зна-
менующей собой власть Творца надъ міромъ и его всемогуще-
ство — невыносимая и самая страшная мысль: это есть для
него «насиліе надъ духомъ». Онъ высмѣиваетъ библейскія по-
вѣствованія — всѣ они принадлежатъ къ «исторіи», говорятъ
только о «конечномъ», которое человѣкъ желающій жить въ
духъ и истинѣ, долженъ стряхнуть съ себя. Это онъ называетъ
«примиреніемъ» религіи и разума, такимъ образомъ религія
получаетъ свое оправданіе черезъ философію, которая усма-
триваетъ въ многообразіи религіозныхъ построеній «необхо-
димую истину» и въ ней, въ этой необходимой истинѣ, открыв-
ваетъ «вѣчную идею». Несомнѣнно, что разумъ получаетъ
такимъ образомъ полное удовлетвореніе. Но, что осталось отъ
религіи, оправдавшейся такимъ образомъ передъ разумомъ?
Несомнѣнно тоже, что сведя содержаніе «абсолютной религіи»

къ единству божественной и человѣческой природы, Гегель, и всякій, кто за нимъ шелъ, становился «знающимъ», какъ обѣщалъ Адаму искушитель, соблазнявшій его плодами съ запретнаго дерева — т. е. обнаружилъ въ Творцѣ ту же природу, которая ему открыта въ его собственномъ существѣ. Но, затѣмъ ли мы идемъ къ религіи, чтобы пріобрѣсти знаніе? Бѣлинскій добивался «отчета» по поводу всѣхъ жертвъ случайности, инквизицій и т. д. Но развѣ знаніе озабочено такимъ отчетомъ? Развѣ знаніе можетъ дать такой отчетъ? Наоборотъ, знающему и въ особенности знающему истину о единствѣ природы Бога и человѣка, доподлинно извѣстно, что Бѣлинскій требуетъ невозможнаго; требовать же невозможнаго значить обнаруживать слабоуміе, какъ говорилъ Аристотель: тамъ, гдѣ начинается область невозможнаго, человѣческія домогательства должны прекратиться, тамъ, выражаясь языкомъ Гегеля, кончаются всѣ интересы духа.

И вотъ Кирхегардтъ, который воспитался на Гегелѣ, который самъ въ молодости благоговѣлъ предъ нимъ, столкнувшись съ той дѣйствительностью, которую Гегель во имя интересовъ духа, призывалъ людей стряхнуть съ себя, и вдругъ почувствовалъ, что въ философіи великаго учителя кроется предательская, роковая ложь и страшный соблазнъ. Онъ узналъ въ ней «eritis scientes» библейскаго змѣя: призывъ промѣнять ничего не страшящуюся вѣру въ свободаго, живого Творца на покорность безраздѣльно надъ всѣмъ царящимъ, неизмѣннымъ, но ко всему безразличнымъ истинамъ. Отъ всѣми прославляемаго, знаменитаго мыслителя, отъ великаго ученаго онъ пошелъ, и не пошелъ, а бросился, какъ къ своему единственному спасителю къ «частному мыслителю», къ библейскому Іову. А отъ Іова — онъ пошелъ къ Аврааму, не къ Аристотелю, учителю тѣхъ, кто знаетъ, а къ тому, кто въ Писаніи называется отцомъ вѣры. Ради Авраама онъ покидаетъ даже самого Сократа. Сократъ тоже былъ знающимъ: языческій богъ черезъ *γλῶσσι σεαυτόν* (познай самого себя) открылъ ему истину о единствѣ человѣческой и божественной природы за пять вѣковъ до того, какъ Библия дошла до Европы. Сократъ зналъ, что для Бога, какъ и для человѣка не все возможно, что возможное и невозможное опредѣляется не Богомъ, а вѣчными законами, которымъ Богъ такъ же подчиненъ, какъ и человѣкъ. Оттого надъ исторіей т. е. надъ дѣйствительностью Богъ не властенъ. «Сдѣлать однажды бывшее небывшимъ въ области чувственнаго міра нельзя, это можно только духовно, внутреннимъ образомъ сдѣлать» такъ говоритъ Гегель и эта истина открылась ему, конечно, тоже не въ Писаніи, гдѣ столько разъ и такъ настойчиво повторяется; что для Бога нѣтъ ничего невозможнаго и гдѣ даже человѣку обѣтова-

на еласть надъ всѣмъ, что есть въ мірѣ — «если у васъ будетъ вѣра съ горчичное зерно, для васъ не будетъ ничего невозможнаго». Но философія духа этихъ словъ не слышитъ, не хочетъ слышать. Они ее возмущаютъ: чудо, помнимъ мы, есть насиліе надъ духомъ. Но, вѣдь, источникъ всего «чудеснаго» — есть вѣра, при томъ такая вѣра, которая дерзаетъ не искать оправданія у разума, которая нигдѣ оправданія не ищетъ, которая зоветъ все, что есть въ мірѣ, на свой судъ. Вѣра — надъ знаніемъ, по ту сторону знанія. Когда Авраамъ шелъ въ обѣтованную землю, объясняетъ апостолъ, онъ шелъ, самъ не зная, куда идетъ. Ему не нужно было знаніе, онъ жилъ обѣтованіемъ: куда онъ придетъ — и оттого, что онъ пришелъ — тамъ будетъ обѣтованная земля. Для философіи духа — такая вѣра не существуетъ. Для философіи духа вѣра есть только несовершенное знаніе, есть знаніе въ кредитъ, которое только тогда окажется истиннымъ, если оно добьется признанія разума. Съ разумомъ же и съ разумными истинами никто не въ правѣ спорить и не въ силахъ бороться. Разумныя истины — есть вѣчныя истины: ихъ нужно безотговорочно принять и усвоить. Гегелевское «все дѣйствительное — разумно» есть, такимъ образомъ, вольный переводъ Спинозовскаго — *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (не смѣяться, не плакать, не проклинать, а понимать). Предъ вѣчными истинами равно склоняются и тварь и Творецъ. Этого положенія умозрительная философія ни за что не отдастъ и отстаиваетъ его всѣми силами. Гнозисъ — знаніе, пониманіе для нея дороже вѣчнаго спасенія, больше того — въ гнозисѣ она находитъ вѣчное спасеніе. Оттого-то Спиноза съ такой непреклонностью возвѣстилъ: не плакать, не проклинать, а понимать. И тутъ, какъ и въ человѣческой «разумной дѣйствительности» Кирхегардтъ прощупалъ, тутъ ему открылся смыслъ той таинственной, столь недоступной для насъ связи между знаніемъ и паденіемъ, которая устанавливается въ повѣствованіи книги Бытія. Св. Писаніе, вѣдь, знанія въ собственномъ смыслѣ этого слова не отвергало и не возбраняло. Наоборотъ, въ Писаніи сказано, что человѣкъ былъ призванъ давать названіе всѣмъ вещамъ. Но именно этого человѣкъ не захотѣлъ, не захотѣлъ довольствоваться тѣмъ, чтобъ давать имена вещамъ, созданнымъ Творцомъ. Это превосходно выразилъ Кантъ въ первомъ изданіи «критики чистаго разума». «Опытъ, говоритъ онъ, показываетъ намъ, что существуетъ, но онъ намъ не говоритъ, что существующее необходимо должно существовать такъ (какъ оно существуетъ, а не иначе). Поэтому опытъ не даетъ намъ истинной всеобщности и разумъ, жадно стремящійся къ этого рода знанію, скорѣй раздражается, чѣмъ удовлетворяется опытомъ». Разумъ жадно стремится отдать че-

ловѣка во власть необходимости и свободный актъ творенія, о которомъ разсказано въ Писаніи, не только не удовлетворяетъ его, но раздражаетъ, тревожитъ и пугаетъ. Онъ предпочитаетъ отдать себя во власть необходимости, съ ея вѣчными, всеобщими и неизмѣнными принципами, чѣмъ вѣрится своему Творцу. Такъ было съ нашимъ праотцемъ, соблазненнымъ или замороженнымъ словами искусителя, такъ продолжаетъ быть и съ нами, съ величайшими представителями чело­вѣческой мысли. Аристотель двадцать вѣковъ тому назадъ. Спиноза, Кантъ и Гегель въ новое время безудержно стремятся отдать себя и чело­вѣчество во власть необходимости. И даже не подозреваютъ, что въ этомъ величайшее паденіе: въ гнозисѣ они видятъ не гибель, а спасеніе души.

Кирхегардтъ тоже учился у древнихъ и въ молодости былъ страстнымъ поклонникомъ Гегеля. И лишь тогда, когда, по волѣ судьбы, онъ почувствовалъ себя цѣликомъ во власти той необходимости, къ которой такъ жадно стремился его разумъ — къ сожалѣнію у меня нѣтъ достаточно времени, чтобъ съ надлежащей обстоятельностью, какъ того требуетъ серіозность и значительность темы, остановиться на твореніяхъ Кирхегардта, — онъ понялъ глубину и потрясающей смыслъ библейскаго повѣствованія о паденіи чело­вѣка. Вѣру, опредѣлявшую собой отношеніе твари къ Творцу и знаменовавшую собой ничѣмъ не ограниченную свободу и безпредѣльные возможности мы промѣняли на знаніе, на рабскую зависимость отъ мертвыхъ и мертвящихъ вѣчныхъ принциповъ. Можно ли придумать болѣе страшное и болѣе роковое паденіе? И тогда Кирхегардтъ почувствовалъ, что начало философіи — не удивленіе, какъ учили греки, а отчаяніе: *de profundis ad te, Domine, clamavi*. И что у «частнаго мыслителя» Іова можно найти такое, что не приходило на умъ прославленному философу и знаменитому профессору. Въ противоположность Спинозѣ и тѣмъ, кто до и послѣ Спинозы искалъ въ философіи «пониманія» (*intelligere*) и возводилъ чело­вѣческой разумъ въ судьи надъ самимъ Творцомъ, Іовъ своимъ примѣромъ учитъ насъ, что, чтобъ постичь истину нужно не гнать отъ себя и не возбранять себѣ «*lugere et detestari*», а изъ нихъ исходить. Знаніе, т. е. готовность принять за истину то, что представляется самоочевиднымъ, т. е. то, что усматривается «открывшимися» у насъ послѣ паденія глазами (Спиноза называетъ это *oculi mentis*, у Гегеля — «духовное» зрѣніе), неизбѣжно ведетъ чело­вѣка къ гибели. «Праведникъ живъ будетъ вѣрой» говоритъ пророкъ, и апостоль повторяетъ за нимъ эти слова. «Все, что не отъ вѣры есть грѣхъ» — только этими словами мы можемъ защищаться отъ искушенія «будете знающими», которымъ прельстился первый чело­вѣкъ и во власти котораго

находимся мы всѣ. Отвергнутымъ умозрительной философіей «lugere et detestari», плачу и взыванію Іовъ возвращаетъ ихъ исконныя права: права выступать судьями, когда начинаются раскаянія о томъ, гдѣ истина и гдѣ ложь. «Человѣческая трусость не можетъ вынести того, что намъ рассказываютъ безуміе и смерть» и люди отворачиваются отъ ужасовъ жизни и довольствуются «утѣшеніями», заготовленными философіей духа. «Но Іовъ, продолжаетъ Кирхегардтъ, доказалъ ширину своего міровоззрѣнія той непоколебимостью, которую онъ противопоставилъ ухищреніямъ и коварнымъ нападкамъ этики» (т. е. философіи духа: друзья Іова говорили ему тоже, что впоследствии возвѣстилъ Гегель въ своей «философіи духа»). И еще: «величіе Іова въ томъ, что пагосъ его нельзя разрядить и удушить лживыми посулами и обѣщаніями» (все той же философіей духа). И наконецъ послѣднее: «Іовъ благословенъ. Ему вернули все, что у него было. И это называется повтореніемъ. Когда наступаетъ повтореніе? На человѣческомъ языкѣ этого не скажешь: *когда всяческая мыслимая для человѣка несомнѣнность и вѣроятность говоритъ о невозможномъ*». А въ дневникѣ своемъ онъ записываетъ: «только дошедшій до отчаянія ужасъ развиваетъ въ человѣкѣ его высшія силы». Для Кирхегардта и для его философіи, которую онъ, въ противоположность философіи умозрительной или спекулятивной, называетъ философіей экзистенціальной, т. е. философіей, несущей человѣку не «пониманіе», а жизнь («праведный живъ будетъ вѣрой») вопли Іова не являются только воплями, т. е. бессмысленными, ни для чего ненужными, всѣмъ докучными криками — для него въ этихъ крикахъ открываются новое измѣреніе истины, онъ чувствуетъ въ нихъ дѣйственную силу, отъ которой, какъ отъ трубъ іерихонскихъ, должны повалиться крѣпостныя стѣны. Это — основной мотивъ экзистенціальной философіи. Кирхегардтъ не хуже другихъ знаетъ, что для умозрительной философіи философія экзистенціальная есть величайшая нелѣпость. Но это его не останавливаетъ, наоборотъ — вдохновляетъ его. Въ «объективности» умозрительной философіи онъ видитъ ея основной порокъ. «Люди стали, пишетъ онъ, слишкомъ объективными, чтобъ обрѣсти вѣчное блаженство: вѣчное блаженство состоитъ въ страстной, безконечной заинтересованности». И такая безконечная заинтересованность есть начало вѣры. «Если я отъ всего отрекаюсь (какъ того требуетъ умозрительная философія, которая черезъ діалектику конечнаго «освобождаетъ» человѣческой духъ) — это еще не вѣра, пишетъ Кирхегардтъ по поводу жертвы Авраама, это только покорность. Это движеніе я дѣлаю собственными силами. И, если я его не дѣлаю, то лишь изъ трусости и слабости. Но, вѣруя, я ни отъ чего не отрекаюсь.

Наоборотъ, черезъ вѣру я все приобретаю: если у кого есть вѣра съ горчичное зерно, тотъ можетъ сдвигать горы. Нужно чисто человѣческое мужество, чтобъ отречься отъ конечнаго ради вѣчнаго. Но нужно парадоксальное и смиренное мужество, чтобы въ силу Абсурда владѣть всѣмъ конечнымъ. Это и есть мужество вѣры. Вѣра не отняла у Авраама его Исаака. Черезъ вѣру онъ его получилъ». Можно было бы привести еще сколько угодно цитатъ изъ Кирхегардта, въ который выражается та же мысль. «Рыцарь вѣры, заявляетъ онъ, есть настоящій счастливецъ, владѣющій всѣмъ конечнымъ». Кирхегардтъ превосходно видитъ, что такого рода утвержденія являются вызовомъ всему тому, что намъ подсказываетъ естественное человѣческое мышленіе. Оттого онъ ищетъ покровительства не у разума съ его всеобщими и необходимыми сужденіями, къ которымъ такъ жадно стремился Кантъ, а у Абсурда т. е. у вѣры, которую разумъ квалифицируетъ, какъ Абсурдъ. Онъ знаетъ по своему собственному опыту, что «вѣрить противъ разума есть мученичество». Но только такая вѣра, вѣра которая не ищетъ и не можетъ найти оправданія у разума, есть, по Кирхегардту, вѣра св. Писанія. Она одна лишь даетъ надежду человѣку преодолѣть ту необходимость, которая, черезъ разумъ вошла въ міръ и стала въ немъ господствовать. Когда Гегель превращаетъ истину Писанія, истину откровенную, въ истину метафизическую, когда, вмѣсто того, чтобы сказать — Богъ принялъ образъ человѣка, или, что человѣкъ былъ созданъ по образу и подобію Божію, онъ возвѣщаетъ, что «основная идея абсолютной религіи единство божественной и человѣческой природы», онъ убиваетъ вѣру. Смыслъ гегелевскихъ словъ тотъ-же, что и смыслъ словъ Спинозы: *Deus cu soci suae naturae legibus et nemine coactus agit* — Богъ дѣйствуетъ только по законамъ своей природы и никѣмъ не принуждается. И содержаніе абсолютной религіи сводится опять же къ положенію Спинозы: *res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt* — вещи не могли никакимъ инымъ способомъ и ни въ какомъ иномъ порядкѣ быть созданы Богомъ, чѣмъ онѣ были созданы. Спекулятивная философія не можетъ существовать безъ идеи Необходимости: она ей нужна, какъ воздухъ человѣку, какъ рыбѣ — вода. Оттого истины опыта такъ раздражаютъ разумъ. Онѣ твердятъ о божественномъ *fiat* и не даютъ настоящаго — т. е. принуждающаго, нудящаго знанія. Но для Кирхегардта принуждающее знаніе есть мерзость заустѣнія, есть источникъ первороднаго грѣха, черезъ *eritis scientes* искуситель привелъ къ паденію перваго человѣка. Соответственно этому для Кирхегардта «понятіе противоположное грѣху есть не добродѣтель, а свобода» и тоже «противопо-

ложное понятіе грѣху есть вѣра». Вѣра, только вѣра освобождаетъ отъ грѣха человѣка; вѣра, только вѣра можетъ вырвать человѣка изъ власти необходимыхъ истинъ, которыя овладѣли его сознаниемъ послѣ того, какъ онъ отвѣдалъ плодовъ съ запретнаго дерева. И только вѣра даетъ человѣку мужество и силы, чтобы глядѣть въ глаза смерти и безумію и не склоняться безвольно предъ ними. «Представьте себѣ, пишетъ Кирхегардтъ, человѣка, который со всѣмъ напряженіемъ испуганной фантазіи вообразилъ себѣ нѣчто неслыханно ужасное, такое ужасное, что вынести его совершенно невозможно. И вдругъ это ужасное встрѣтилось на его пути, стало его дѣйствительностью. По человѣческому разумѣнію — гибель его неизбежна... Но для Бога — все возможно. Въ этомъ и состоитъ *борьба вѣры: безумная борьба о возможности*. Ибо только возможность открываетъ путь къ спасенію... Въ послѣднемъ счетѣ остается одно: *для Бога все возможно*. И тогда только открывается дорога вѣрѣ. Вѣрятъ только тогда, когда человѣкъ не можетъ уже открыть никакой возможности. Богъ значитъ, что все возможно и, что все возможно — значитъ Богъ. И только тотъ чье существо такъ потрясено, что онъ становится духомъ и постигаетъ, что все возможно, только тотъ подошелъ къ Богу». Такъ пишетъ Кирхегардтъ въ своихъ книгахъ, то же непрерывно повторяетъ онъ и въ своемъ дневникѣ.

III

И тутъ онъ до такой степени приближается къ Достоевскому, что можно, не боясь упрека въ преувеличеніи, назвать Достоевскаго двойникомъ Кирхегардта. Не только идеи, но и методъ разысканія истины у нихъ совершенно одинаковы и въ равной мѣрѣ не похожи на то, что составляетъ содержаніе умозрительной философіи. Отъ Гегеля Кирхегардтъ ушелъ къ частному мыслителю — Іову. То-же сдѣлалъ и Достоевскій. Всѣ эпизодическія вставки въ его большихъ романахъ — «Исповѣдь Ипполита» въ «Идіотѣ», размышленія Ивана и Мити въ «Братьяхъ Карамазовыхъ», Кириллова — въ «Бѣсахъ», его «записки изъ подполья» и его небольшіе рассказы, опубликованные имъ въ послѣдніе годы жизни въ «Дневникѣ писателя» («Сонъ смѣшнаго челвовѣка», «Кроткая») — всѣ они какъ у Кирхегардта, являются варіаціями на темы «книги Іова». «Зачѣмъ мрачная косность разбила то, что всего дороже? пишетъ онъ въ «Кроткой». Я отдѣляюсь. Косность! О природа! Люди на землѣ одни — вотъ бѣда». Достоевскій, какъ и Кирхегардтъ, «выпалъ изъ общаго» или, какъ онъ самъ выра-

жается, изъ «всѣмства». И вдругъ почувствовалъ, что къ всѣмству нельзя и не нужно возвращаться, что всѣмство — т. е. то, что всѣ, всегда и вездѣ считаютъ за истину, есть обманъ, есть страшное наважденіе, что отъ всѣмства, къ которому насъ призываетъ нашъ разумъ, пришли на землю всѣ ужасы бытія. Въ «Снѣ смѣшного человѣка» онъ, съ нестерпимой для нашихъ глазъ отчетливостью, открываетъ смыслъ того «будете знающими», которымъ библейскій змѣй соблазнилъ нашего праотца и продолжаетъ всѣхъ насъ соблазнять и донны. Разумъ нашъ, какъ говоритъ Кантъ, жадно стремится ко всеобщности и необходимости, — Достоевскій, вдохновляемый Писаніемъ, напрягаетъ всѣ свои силы, чтобы вырваться изъ власти знанія. Какъ и Кирхегардтъ онъ отчаянно борется съ умозрительной истиной и съ человѣческой діалектикой, сводящей «откровеніе» къ познанію. Когда Гегель говоритъ о «любви» — а Гегель не меньше говоритъ о любви, чѣмъ о единствѣ божественной и человѣческой природы — Достоевскій видитъ въ этомъ предательство: предается божественное слово. «Я утверждаю, — пишетъ онъ въ «Дневникѣ писателя» т. е. уже въ послѣдніе годы своей жизни, — что сознаніе своего совершеннаго безсилія помочь или принести хоть какую нибудь пользу страждущему человѣчеству, въ то-же время при полномъ убѣжденіи нашемъ въ этомъ страданіи человѣчества, можетъ даже обратить въ сердцѣ вашемъ любовь къ человѣчеству въ ненависть къ нему». Это тоже, что и у Бѣлинскаго: требуется отчетъ о каждой жертвѣ случайности и исторіи — т. е. о томъ, что, въ принципѣ, для умозрительной философіи не заслуживаетъ, какъ сотворенное и конечное, никакого вниманія и чему никто въ мірѣ, какъ это твердо знаетъ умозрительная философія, помочь не можетъ. Еще съ большей страстностью, безудержемъ и съ единственной въ своемъ родѣ смѣлостью мысль о тщетѣ умозрительной философіи выражена Достоевскимъ въ слѣдующемъ отрывкѣ его «Записокъ изъ подполья». Люди, пишетъ онъ, «предъ невозможностью тотчасъ же смиряются. Невозможность значитъ каменная стѣна. Какая каменная стѣна? Ну, разумѣется, законы природы, выводы естественныхъ наукъ, математика. Ужъ какъ докажутъ тебѣ, что отъ ты обезьяны произошелъ, такъ ужъ нечего морщиться, принимай, какъ есть, потому что это — математика. Попробуйте возражать! Помилуйте, скажутъ вамъ, возражать нельзя: это — дважды два четыре. Природа васъ не спрашиваетъ: ей нѣтъ дѣла до вашихъ желаній и до того, нравятся ли вамъ ея законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее такъ, какъ она есть, а, стало быть, и ея результаты. Стѣна, значитъ, и есть стѣна и т. д. и т. д.». Вы видите, что Достоевскій — не хуже, чѣмъ Кантъ и Гегель

— сознаеть смыслъ и значеніе тѣхъ всеобщихъ и необходимыхъ сужденій, той принудительной, принуждающей истины, къ которой зоветъ человекъ его разумъ. Но, въ противоположность Канту и Гегелю, онъ не только не успокаивается на этихъ «дважды два четыре» и «каменныхъ стѣнахъ», но наоборотъ открываемыя разумомъ самоочевидности будятъ въ немъ, какъ и въ Кирхегардтѣ, величайшую тревогу. Что отдало человекъ во власть Необходимости? Какъ случилось, что судьба живыхъ людей оказалась въ зависимости отъ каменныхъ стѣнъ и дважды два четыре, которымъ до людей нѣтъ никакого дѣла, которымъ вообще ни до кого и ни до чего никакого дѣла нѣтъ? Критика чистаго разума такого вопроса не ставитъ, критика чистаго разума такого вопроса и не услышала бы — если бы съ нимъ къ ней обратились. Достоевскій-же, непосредственно за приведеннымъ выше словами, пишетъ: «Господи, Боже мой, да какое же мнѣ дѣло до законовъ природы и ариеметики, когда мнѣ почему то эти законы не нравятся? Разумѣется, я не пробью такой стѣны лбомъ, если и въ самомъ дѣлѣ силъ не будетъ пробить, но я не примирюсь съ ней только потому, что это конечная стѣна, а у меня силъ не хватило. Какъ будто такая стѣна и вправду есть успокоеніе и вправду заключаетъ хоть какое нибудь слово на миръ. О нелѣпость нелѣпостей» (подчеркнуто мной). Такъ, гдѣ умозрительная философія усматриваетъ «истину», ту истину, которой такъ жадно добивался нашъ разумъ и которой мы всѣ поклоняемся, тамъ Достоевскій видитъ «нелѣпость нелѣпостей». Онъ отказывается отъ водительства разума и не только не соглашается принять его истины, но со всей энергіей, на которую онъ способенъ, обрушивается на наши истины: откуда онѣ пришли, кто далъ имъ такую неограниченную власть надъ человекомъ? И какъ случилось, что люди приняли ихъ, приняли все, что онѣ несли міру, и не только приняли, но обоготворили ихъ? Достаточно поставить этотъ вопросъ — повторяю, критика чистаго разума такого вопроса не ставила, не смѣла ставить — чтобы стало ясно, что отвѣта на него нѣтъ и быть не можетъ, вѣрнѣе, что отвѣтъ на него есть лишь одинъ: власть каменныхъ стѣнъ, власть дважды два четыре или, выражаясь философскимъ языкомъ, власть вѣчныхъ самоочевидныхъ истинъ надъ человекомъ, хотя она представляется намъ лежащей въ самой основѣ бытія и потому непреодолимой, есть все же власть призрачная. И это насъ возвращаетъ къ библейскому сказанію о первородномъ грѣхѣ и паденіи перваго человекъ. «Каменная стѣна» и «дважды два четыре» — есть только конкретное выраженіе того, что заключалось въ словахъ искусителя: будете знающими. Знаніе не привело человекъ къ свободѣ, какъ мы привыкли думать

и какъ то провозглашаетъ умозрительная философія, знаніе закрѣпостило насъ, отдало на «потокъ и разграбленіе» вѣчнымъ истинамъ. Это постигъ Достоевскій, это же открылось Кирхегардту. «Грѣхъ, писалъ Кирхегардтъ, есть обморокъ свободы. Психологически говоря, грѣхопаденіе всегда происходитъ въ обморокъ». «Въ состояніи невинности, — продолжаетъ онъ, — миръ и спокойствіе, но, вмѣстѣ съ тѣмъ есть еще что-то иное, не смятеніе, не борьба, — бороться, вѣдь, не изъ за чего. Но, что же это такое? Ничто. Какое дѣйствіе имѣетъ Ничто? Оно пробуждаетъ страхъ! И еще: «если мы спросимъ, что является предметомъ страха, то отвѣтъ будетъ одинъ: Ничто. Ничто и страхъ сопутствуютъ другъ другу, но какъ только обнаруживается дѣйствительность свободы духа, страхъ исчезаетъ. Чѣмъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, является Ничто въ страхѣ язычниковъ? Оно называется рокомъ. Рокъ есть Ничто страха». Рѣдко кому изъ писателей удавалось такъ наглядно передать смыслъ библейскаго повѣствованія о паденіи человѣка. Ничто, показанное искусителемъ нашему праотцу внушило ему страхъ предъ ничѣмъ не ограниченной волей Творца и онъ бросился къ знанію, къ вѣчнымъ, несотвореннымъ истинамъ, чтобы защититься отъ Бога. И такъ продолжается донинѣ: мы боимся Бога, мы видимъ свое спасеніе въ знаніи, въ гнозисѣ. Можетъ ли быть болѣе глубокое, болѣе страшное паденіе? Поразительно, до какой степени размышленія Достоевскаго о каменныхъ стѣнахъ и дважды два четыре напоминаютъ то, что мы сейчасъ слышали отъ Кирхегардта. Люди пассуютъ предъ вѣчными истинами, и что бы онѣ имъ не принесли все принимаютъ. Когда Бѣлинскій «возопилъ», требуя отчета о всѣхъ жертвахъ случайностей и исторіи, ему отвѣтили, что его слова лишены всякаго смысла, что такъ возражать умозрительной философіи и Гегелю — нельзя. Когда Кирхегардтъ противопоставляетъ Гегелю Іова, какъ мыслителя, его слова пропускаютъ мимо ушей. И когда Достоевскій написалъ о каменной стѣнѣ, никто не догадался, что тутъ заключается настоящая критика чистаго разума: всѣ взоры были прикованы къ умозрительной философіи. Мы всѣ убѣждены, что въ самомъ бытіи кроется порокъ, который не дано преодолѣть и самому Творцу. «Добро зѣло», которымъ заканчивался каждый день творенія, свидѣтельствуешь, по нашему разумѣнію, что и самъ Творецъ не достаточно глубоко проникъ въ сущность бытія. Гегель посовѣтовалъ бы Ему вкусить отъ плодовъ запретнаго дерева, чтобы вознестись на должную высоту «знанія» и постичь, что его природа такъ-же, какъ и природа человѣка ограничена вѣчными законами и бессильна что либо измѣнить въ мірозданіи.

И вотъ экзистенціальная философія Кирхегардта, какъ

и философія Достоевскаго рѣшается противопоставить истинѣ умозрительной истину откровенную. Грѣхъ не въ бытіи, не въ томъ, что вышло изъ рукъ Творца, грѣхъ, порокъ, недостатокъ въ нашемъ «знаніи». Первый человѣкъ испугался ничѣмъ неограниченной воли Творца, увидѣлъ въ ней столь страшный для насъ «произволь» и сталъ искать защиты отъ Бога въ познаніи, которое, какъ ему внушилъ искуситель, равняло его съ Богомъ, т.е. ставило его и Бога въ равную зависимость отъ вѣчныхъ, несотворенныхъ истинъ, раскрывая единство человѣческой и божественной природы. И это «знаніе» расплющило, раздавило его сознаніе, вбивъ его въ плоскость ограниченныхъ возможностей, которыми теперь для него опредѣляется и его земная, и его вѣчная судьба. Такъ изображаетъ Писаніе «паденіе» человѣка. И только вѣра, которую, какъ тоже соотвѣтственно Писанію, Кирхегардтъ понимаетъ, какъ безумную борьбу о возможномъ, т.е. на нашемъ языкѣ о невозможномъ, ибо она есть преодолѣніе самоочевидностей, только вѣра можетъ свалить съ насъ непомѣрную тяжесть первороднаго грѣха, дать намъ возможность вновь выпрямиться, «встать». Вѣра не есть такимъ образомъ довѣріе къ тому, что намъ говорили, что мы слышали, чему насъ учили. Вѣра есть неизвѣстное и чуждое умозрительной философіи новое измѣреніе мышленія, открывающее путь къ Творцу всего, что есть въ мірѣ, къ источнику всѣхъ возможностей, къ Тому, для кого нѣтъ предѣловъ между возможнымъ и невозможнымъ. Это трудно, безмѣрно трудно не только осуществить, но даже и представить себѣ. Яковъ Беме говорилъ, что, когда Богъ отнимаетъ отъ него свою десницу, онъ самъ не понимаетъ того, что онъ написалъ. Думаю, что Достоевскій и Кирхегардтъ могли бы повторить слова Беме. Не даромъ Кирхегардтъ сказалъ: вѣрить, вопреки разуму, есть мученичество. Не даромъ сочиненія Достоевскаго полны столь сверхчеловѣческаго напряженія. Оттого Достоевскаго и Кирхегардта такъ мало слушаютъ и такъ мало слышатъ. Ихъ голоса были и останутся голосами вопіющихъ въ пустынь.

Л. Шестовъ.