

ЛЕВ ШЕСТОВ
Афины и Иерусалим
(фрагмент)

V

О Сократе, который сам никогда не писал, мы знаем только по рассказам его учеников, Платона и Ксенофонта, и людей, живших после него и передававших нам сведения о нем, полученные из вторых рук. Но все, что для нас осталось неясным, спорным или недоговоренным в учении Сократа, мы можем дополнить по сочинениям Спинозы. Я думаю, не будет преувеличением сказать, что в Спинозе вновь возродился Сократ или даже что Спиноза был вторым воплощением Сократа. Шлейермахеру, который, по словам Дильтея, был величайшим после Лютера немецким теологом, принадлежат всем известные замечательные слова о Спинозе: «Opfern wir ehrerbietig den Manen des heiligen, verstossenen Spinoza...» и т. д. (благоговейно принесем жертву тени святого, изгнанного Спинозы).¹ В таком тоне древние говорили о Сократе: величайший из людей, лучший из людей, праведник, святой. Если бы можно было в наше время обратиться к оракулу, он бы и о Спинозе сказал, как о Сократе, — «мудрейший из людей». Киркегард упрекал философов в том, что они не живут в тех категориях, в каких они мыслят. Может быть, и есть правда в этих словах; но, во всяком случае, упрек этот так же мало может быть обращен к Спинозе, как и к Сократу. Оба они тем именно и замечательны, что и в тех же категориях, в которых мыслили, осуществляя таким образом чудо превращения *philosophia vera* в *philosophia optima* (истинная философия — лучшая философия), выражаясь словами Спинозы или, в терминах Сократа, перевоплощая знание в добродетель. У Сократа всеобщая и необходимая истина приводила к «высшему благу», у Спинозы его *tertium genus cognitionis*, *cognitio intuitiva* приводило к его *amor Dei intellectualis* (интеллектуальная любовь к Богу) и связанному с ним высшим *beatitudo* (блаженство). Но ошибочно, как это часто делают, отводить основную идею Сократа и Спинозы ссылками на их «интеллектуализм» — так можно отделаться, но нельзя понять проблему, поглотившую собой мысли мудрейшего людей в его первом и в его втором воплощении. Об этом свидетельствует все дальнейшее развитие философии. «Критика чистого разума» открывается словами: «всякое знание начинается с опыта». Но Кант сейчас же прибавляет: из этого вовсе не следует, что оно все происходит из опыта.² И действительно, в знании нашем есть нечто, что мы в опыте никогда не найдем, есть некий *Zutat*, выражаясь словами Гегеля,³ или, если вспомните Лейбница: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse* (нет ничего в интеллекте, чего не

Печатается по: *Лев Шестов. Сочинения* в 2-х томах, М.: Наука, 1993.

¹ «С благоговением преклонитесь со мной перед тенью святого отверженного Спинозы! Его проникал высокий мировой дух... с святой невинностью и с глубоким смирением он отражался в вечном мире, и был сам его достойнейшим зеркалом; он был исполнен религии и святого духа; и потому он стоит одиноко и недостижимо, как мастер своего искусства, но возвышаясь над непосвященным цехом, без учеников и без права гражданства». — Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. Пер. С. Л. Франка. М., 1911, с. 41.

² Критика чистого разума.

³ *Zutat* — «добавка» (нем.).

было бы в чувстве, за исключением самого интеллекта).⁴ Наше знание целиком сводится к этому загадочному *Zutat*. Собственно, опыт в знании не играет почти никакой роли. Правда, люди, искавшие знания, всегда были заинтересованы в том, чтоб не отрывать знание от опыта, и потому часто подменяли знание опытом. Но знание, Аристотелю это было хорошо известно, *toto coelo* отлично от чувственного восприятия. Мы помним, как он настойчиво подчеркивал, что знание есть знание всеобщего и необходимого и что только такого знания ищет наука. Следовало бы поэтому сказать так: знание начинается с опыта, а кончается тем, что опыт совершенно устраняет. Удовольствию от чувственных восприятий нет и не должно быть места в знании, задача которого в отрыве от чувственного данного, в его преодолении. Чувственно данное есть нечто постоянно возникающее и исчезающее и никогда не пребывающее, т. е. такое, чем овладеть нельзя и от чего нужно отвязаться или, как философы говорят, над чем нужно возвыситься, вознестись. Из этого исходил Сократ. Такой же характер носило и философское «обращение» Спинозы. Непостоянство и изменчивость всего земного, как он нам сам рассказывает в *Tractatus de intellectus emendatione* (Трактат об очищении интеллекта), наполняло его душу непрекращающимися страхом и тревогой. Удовольствие от чувственных восприятий, привязанность к чувственно данному, которая, как правильно писал Аристотель, свойственна всем людям и которую Спиноза чувствовал в самом себе,— на первый взгляд как будто естественное свойство человека — на самом деле грозит нам огромными и неисчислимыми бедами. Как можно привязываться — и тем ставить себя в постоянную зависимость — к тому, что имеет начало и, стало быть, должно иметь конец. Чем больше и страстнее мы привязываемся к преходящему, тем нестерпимее и мучительнее будет боль отрыва в тот момент, когда для предмета привязанности придет срок вернуться в то ничто, из которого он на краткое мгновение вынырнул. Удовольствие от чувственных восприятий, хотя оно и присуще всем людям, есть не общее качество и сила их, а их общий недостаток и слабость. И если Аристотель приравнял его к знанию, то только по недоразумению, хотя и умышленному. Аристотель вышел из Сократа и Платона, и, как мы знаем, сам всегда подчеркивал, что знание есть познание всеобщего и что если бы все сводилось к чувственным восприятиям, то не было бы никакого знания. Первый шаг к знанию предполагает, таким образом, своего рода перерождение человека: он отрекается от того, что любил и к чему был привязан, и предается чему-то новому, на предмет его прежней любви и привязанности нисколько не похожему. Гегель, хотя он и презирал Библию и потому никогда не давал себе труда задуматься над философским значением сказания о грехопадении, все же был прав, утверждая, что плоды с дерева познания добра и зла есть то, что на современном языке называется разумом, черпающим все из самого себя, и что после Сократа стало принципом философии на все последующие времена. Но Гегель никогда не мог решиться сделать из этого положения все выводы, которые он предполагает, и заявить, как Спиноза: «*absolute igitur concludimus, quod nee Scriptura rationi, nec ratio Scripturae accommodata sit*» (*Tract. theol.-polit.*, XV, 19 f.— мы поэтому с абсолютной достоверностью заключаем, что ни Писание к разуму не должно быть приспособлено, ни разум к Писанию).⁵ У него, как и у Аристотеля, всегда был наготове предохранительный клапан, удовольствие от чувственных восприятий, через который он выпускал все слишком тревожные напряжения. Оттого он, как и Аристотель, не

⁴ См. письмо Лейбница прусской королеве Софии-Шарлотте, написанное летом 1702 г.: «...Мысль о моем Я, которое сознат чувственные предметы, и о моей собственной деятельности, которая отсюда вытекает, прибавляет нечто к предметам чувств... Поэтому можно сказать, что в уме нет ничего, что не происходило бы из чувств,— кроме самого ума, или того, что понимает» ГЛ. 3, 373—374.

⁵ Спиноза, т. 2.

чуял под сократовской мудростью фаларийского быка. Оттого тоже он не подозревал, что в словах библейского Бога может таиться такая правда, т. е. что знание отравит человеку радость бытия и, через отвратительные и страшные испытания, подведет к порогу небытия. Почему от Аристотеля и Гегеля было скрыто то, что открылось Сократу и Спинозе,— не берусь сказать. Но все говорит за то, что сократо-спинозовское прозрение ни Аристотелю, ни Гегелю не принесло ничего.

По сохранившимся данным трудно сказать, как Сократ разрешал проблему свободы воли. Но Спиноза твердо знал, что людям так же отказано в свободе воли, как и неодушевленным предметам: если бы камень обладал сознанием, он был бы убежден, что свободно падает на землю (*se liberrimum esse*).⁶ Несколько дальше в том же письме (LVIII, ed. lat.) он заявляет: «Ego sane, ne meae conscientiae, hoc est, ne ratione et experientia contradicam, et ne praejudicia et ignorantiam foveam, nego, me ulla absoluta cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem, et quod non vellem scribere» (я, во всяком случае, если не хочу впасть в противоречие с моим сознанием, то есть с разумом и опытом, и если не хочу поддаться предрассудкам и незнанию, решительно должен отвергнуть возможность для меня мышления в силу какой-то абсолютной власти мыслить, хочу я писать или не хочу).⁷ И сейчас же, чтобы не было сомнения в смысле сказанного, поясняет: «Sed ipsius conscientiam appello, qui sine dubio expertus est, se in somnis non habere potestatem cogitandi, quod vellet et quod non vellet scribere; nec cum somniat se velle scribere, potestatem habet, non somniandi se velle scribere» (но я призываю сознание того, кто, без сомнения, сам убедился на опыте, что он во сне не властен думать, что он хочет или что он не хочет писать; как не властен, когда ему снится, что он хочет писать, видеть во сне, что не хочет писать).⁸ Как понимать эти загадочные слова? Как будто бы «трезвому» Спинозе менее всего пристало в сновидениях искать объяснения того, что происходит наяву. Никто не отрицает, что сон связывает волю человека. Но за сном следует пробуждение, которое в том именно и состоит, что человек разрывает связывавшие его свободу путы. Часто, еще до пробуждения, мы испытываем такое чувство, что все, что с нами происходит, не есть настоящая действительность, а действительность сонная, которую мы, сделав некоторое усилие, можем стряхнуть, сбросить с себя. Конечно, если бы спящий человек сохранил ту способность ясного и отчетливого, непротиворечивого мышления, о которой мы так много слышали и от самого Спинозы, и от его учителя Декарта, он должен был бы сказать себе, что его идея о том, что он спит и что его действительность есть действительность сонная, включает в себе внутреннее противоречие и потому должна почитаться ложной: ведь ему во сне кажется, что он спит. И потом спящий человек, как и человек бодрствующий, вообще говоря, не чувствует себя связанным и в каком бы то ни было смысле лишенным свободы: наоборот, во сне мы так же мало подозреваем, что находимся во власти заморозившей нас посторонней силы, как и наяву. Подозрение является или начинает являться лишь тогда, когда мы начинаем чувствовать, что овладевшая нами сила враждебна нам, когда сон превращается в кошмар. И тогда лишь нам приходит на ум та нелепая и бессмысленная идея — все ведь бессмысленное и нелепое узнается по тому признаку, что оно включает в себе внутреннее противоречие, — что эта действительность не есть подлинная действительность, а только сонное видение, обман, иллюзия. Одновременно с этим пред нами возникает дилемма: что выбрать — кошмарную действительность или нелепое допущение? Кошмарная действительность оскорбляет все наше существо, нелепое допущение оскорбляет величие разума. Не

⁶ Спиноза, т. 2. Письмо 8.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

выбирать нельзя, ибо, если выбора не сделаешь сам, кто-то или что-то другое за тебя выберет. Во сне, как известно, человек выбирает второе: пред ужасами кошмара страх оскорбить величие разума теряет свою власть над нами — мы просыпаемся. Наяву «порядок» другой. Мы все «принимаем», как бы отвратительно, постыдно и ужасно нам ни представлялось то, что приятию подлежит, только бы не оскорбить разума и стоящего на его охране «закона» противоречия. Ибо *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit*, как писал Спиноза, отрицавший у человека свободу воли. Или к истине был ближе Николай Кузанский, утверждавший, что Бог живет *intra murum cōincidentiae oppositorum* (за стеной совпадения противоположностей) и что стену эту *custodit ang̃alus in ingressu paradisi constitutus* (стережет ангел, поставленный у входа в рай)?⁹ Правда, ангела, по-видимому, человеку отогнать не дано, и, кроме того, не только неверующий Спиноза, но еще в большей степени верующий человек содрогнется при одной мысли, что нужно поднять руку на поставленного Самим Господом у входа в рай стража. Ибо какой алтарь уготовит себе человек, преступивший божескую заповедь! О «свободном» решении, по-видимому, не может быть и речи. Переход от кошмарного сна к благодетельной яви не возбранен человеку, но уйти от кошмара действительности к обитающему за стеной противоречий Творцу смертному не дано: тут сам Бог кладет предел нашей свободе. Спиноза, конечно, не одобрил бы формулировки Николая Кузанского, и его рай, и его ангел, приставленный Богом, чтоб сторожить вход в рай,— все это образы наивного человека, не отвязавшегося еще от привитых традицией предрассудков. Но мысль Кузанского, пожалуй, полнее отражает в себе пафос спинозовской философии, чем его собственные слова, *quam aram parafait sibi*. И потом ведь *quam aram parafait sibi* — тоже образ, являющий следы тех же традиций, которые навяло Николаю Кузанскому его представление о сторожащем вход в рай ангеле. И — главное, как Спиноза, так и Николай Кузанский непоколебимо «убеждены», что за поставляемые «законом» противоречия пределы смертному пробраться не дано. И, стало быть, от кошмара действительности нет и не может быть спасения. Философ принужден принять действительность, как ее принимают все, пред действительностью философ так же беспомощен, как и обыкновенный человек; единственное, что может, а потому и должна сделать философия, — это научить людей, как им жить в этой кошмарной действительности, от которой проснуться уже некуда. Это значит: задача философии — не истина, а назидание, иначе говоря: не плоды с дерева жизни, а плоды с дерева познания добра и зла. Так понимал в древности задачу философии Сократ, так же думал в новое время Спиноза. Мы достаточно уже слышали об этом от Сократа — послушаем теперь Спинозу, который доскажет нам то, о чем начал говорить Сократ. Главная задача Спинозы состояла в том, чтоб выкорчевать из души человека старое представление о Боге. Пока оно держится, мы живем не в свете правды, а в тьме лжи. Все предрассудки, пишет Спиноза, «*pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad sertum aliquem finem dirigere, pro certum statuunt: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret*» (Eth. I, App.— все предрассудки зависят от одного, именно от того, что люди вообще принимают, что все вещи в природе действуют, как они, с известной целью, и утверждают с уверенностью, что сам Бог все направляет к определенной какой-то цели: говорят же они, что Бог все

⁹ «Так я увидел, что место, где ты обретаешься без покровов, опоясано совпадением противоположностей. Это стена рая, в котором ты обитаешь; дверь туда стережет высочайший дух разума, который не дает войти, пока не одолеешь его. Тебя можно видеть только по ту сторону совпадения противоположностей, ни в коем случае не здесь» (пер. В. В. Библихина). Николай Кузанский. О видении Бога, 9. Т. 2. С. 53.

сделал для человека, а человек<a> для того, чтобы ему поклоняться).¹⁰ Все предрассудки имеют своим источником убеждение, что Бог ставит себе цели и задачи. На самом деле «Deus... agendi principium, vel finem, habet nullum» (Eth. IV, Praefacio — Бог не руководится никаким принципом в своих действиях и не ставит себе никаких целей).¹¹ Когда слышишь такое, первым делом возникает вопрос: прав ли Спиноза или не прав, точно ли люди, которые полагают, что Бог ставит себе некие цели и задачи, знают истину, а те, которые полагают, что Богу всякие цели и задачи чужды, истины не знают, или наоборот. Таков, говорю, первый вопрос, как бы сам собой или естественно у нас возникающий. Но, по-видимому, в связи с тем, что мы уже от Спинозы слышали, до этого вопроса нужно поставить другой вопрос: свободен ли человек выбирать тот или иной ответ, когда речь идет о том, что Бог ставит или не ставит себе цели, или ответ вперед дан готовым, прежде еще чем человек начинает спрашивать, даже прежде чем спрашивающий человек выпадает из небытия в бытие? Мы понимаем, что Спиноза нам открыто признался, что он не волен писать или не писать. Волен ли он выбирать между тем или иным решением представшего пред ним вопроса? Через сто лет после Спинозы Кант попал в ту же западню. Метафизика, заявил он, должна решить, бессмертна ли душа, свободна ли воля. Но если воля не свободна или если свобода воли находится под сомнением *W* (это, по существу, одно и то же), то человеку не надо выбирать, когда речь идет о Боге и бессмертии души. Что-то за него и без него решило и про Бога, и про бессмертие: хочет он или не хочет, он вперед обречен принять то, что ему будет преподнесено.

VI

Обычно вопрос о свободе воли связывали с вопросами этики. Но, как уже отчасти видно из сказанного в последней главе, он гораздо теснее связан с проблемой познания. Точнее, свобода воли, с одной стороны, и наши идеи о добре и зле, с другой стороны, так срослись с нашим представлением о сущности познания, что попытки трактовать эти проблемы вне их взаимной связи неизбежно ведут к односторонним или даже ложным выводам. Когда Лейбниц с уверенностью утверждал, что человек, у которого связаны руки, все же может быть свободным, его уверенность имела своим основным убеждением, что знанию дано ответить на вопрос, свободна ли наша воля, и что ответ, который нам знание принесет, мы должны будем принять как последний и окончательный, не подлежащий пересмотру в какой-либо высшей инстанции. Таково же было убеждение и Спинозы. Но «знание» подсказало Спинозе совсем не то, что Лейбницу. Лейбниц «узнал», что наша воля свободна. Спиноза — что не свободна. Знаменитый спор между Эразмом Роттердамским и Лютером сводится к тому же. Эразм написал *Diatribae de libero arbitrio* (Рассуждение о свободной воле), Лютер ответил ему своим *De servo arbitrio* (О порабощенной воле).¹² И, если мы спросим себя, как случилось, что Эразм и Лейбниц «узнали», что воля свободна, а Спиноза и Лютер, что воля несвободна, мы попадем в очень трудное положение, из которого обычным

¹⁰ Т. 1. С. 282.

¹¹ Эта мысль выражена Спинозой так: «В самом деле мы показали в Прибавлении к Первой части, что природа не действует по цели; ибо то вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или природой, действует по той же необходимости, по которой существует... Таким образом, основание или причина, почему Бог или природа действует и почему она существует, одна и та же. Поэтому как природа существует не ради какой-либо цели, так и действует не ради какой-либо цели, но как для своего существования, так и для своего действия не имеет никакого принципа или цели». Т. 1. С. 394.

¹² Оба трактата существуют в русском переводе Ю. М. Каган в кн.: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986.

способом, т. е. проверкой представляемых ими аргументов, никогда не выбраться. Несомненно, что обе спорящих стороны равно добросовестны, т. е. правдиво свидетельствуют о своем внутреннем опыте. Но как узнать, какой опыт свидетельствует об истине? Вопрос еще больше усложняется, если припомнить, что не только разные люди, но один и тот же человек то чувствует себя свободным, то чувствует себя несвободным. Пример — тот же Спиноза: когда он был помоложе, он утверждал свободу воли, а когда стал старше — отрицал. *La liberté est un mystère*, сказал Мальбранш,¹³ и, как все, что носит на себе печать тайны, свобода заключает в себе внутреннее противоречие, попытки избавиться от которого всегда кончаются одним и тем же : избавляются не от противоречия, а от поставленной проблемы. И Спинозе ли нужно это ставить на вид? Осел, поставленный между равно отстоящими от него вязанками сена, говорит он, умрет с голоду, но не повернется ни к одной из них, если его не толкнет посторонняя сила. И человек в таком же положении: он пойдет навстречу своей гибели, будет знать, что его ждет гибель, но даже сознание величайшей опасности не пробудит его от той летаргии, на которую он осужден существующим от века и навеки неизменным *ordo et connexio rerum* (порядок и связь вещей), — подобно тому, как замороженная очковой змеей птица с ужасом и отчаянием сама бросается в пасть чудовища. Если перевести мысль Спинозы на более простой язык, то смысл его рассуждений окажется по существу тождественным с тем, что Лютер говорил Эразму: по природе своей человек свободен, но свобода его кем-то или чем-то парализована. Отсюда и загадочное — столь тяжкое и мучительное противоречие: человек, который больше всего в мире дорожит свободой, чувствует, что свобода у него отнята, и не видит никакой возможности вернуть ее. Все, что он делает, все, что он предпринимает, не только не освобождает, а еще больше закрепощает его. Он и движется, и пишет, и размышляет, и всячески совершенствуется, но чем больше он напрягается, чем больше он совершенствуется и размышляет, тем больше он убеждается в своей полной неспособности хоть что-нибудь изменить собственными силами и по своему почину в условиях своего существования. И больше всего парализует и ослабляет его волю мысль, т. е. как раз то, с чем люди обыкновенно связывали все свои надежды на освобождение. Пока он не «мыслил», он полагал, что *Deum ad certum finem aliquem omnia dirigere* (Бог все ведет к определенной цели). Но начал думать и вдруг убедился, что это предрассудок, заблуждение, порожденное той свободной волей, которой он так страстно жаждет и которая, быть может, некогда и обладала властью превращать наши желания в реальность, но сейчас, расслабленная и беспомощная, может только терзать человека, напоминая ему о канувшем навеки в ничто прошлом. Когда она еще была самой собой, она внушила человеку убеждение, что в мире осуществляются высокие и значительные цели, что есть хорошее, дурное, прекрасное, безобразное и т. д. Но «знание» обезоружило волю и лишило его права решающего голоса, когда речь идет об истине и бытии. Бог не ставит себе никакой цели — воля и разум Бога имеет столько же общего с волей и разумом человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным. Обратим наши взоры на идеальное знание — математику, г и мы узнаем, где находят истину и как ее находят. Мы убедимся тогда, что истина сама по себе, а «лучшее» само по себе. Для Бога нет лучшего, и те, которые *statuunt, Deum omnia sub ratione boni*

¹³ *La liberté est un mystère...* — свобода это тайна (*фр.*). Мальбранш Никола (6. VIII. 1638—13. X. 1715), французский философ, один из главных представителей контрреформаторской католической философии и классической метафизики XVII в. Дал окказионалистское решение психофизической проблемы. Основное сочинение — *De la recherche de la vérité*. Р., 1674 / Рус. пер. Е. Б. Смсловой: *Мальбранш Н. Разыскания истины*. Т. I—II. СПб., 1903. СПб., 1996, 2-е издание.

agere,¹⁴ находятся еще в большем заблуждении, чем те, которые полагают, что *ab ipsius (Dei) beneplacito omnia pendere* (все зависит от Божьего произвола). Над всем царствует необходимость, *Deum non operari ex libertate voluntatis* (Бог не действует по свободному соизволению).¹⁵ Спиноза не устает повторять нам, что необходимость есть сущность и основа бытия: «*Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt*» (Eth. I, 33.— Вещи не могли никаким иным способом и ни в каком ином порядке быть созданы Богом, чем они были созданы). Для него *sub specie aeternitatis* равнозначает *sub specie necessitatis*. Вряд ли во всей истории мысли мы найдем еще одного философа, который с такой настойчивостью и страстью развивал мысль о всевластии необходимости. И он заверяет нас притом, что «доказал» свои положения *luce meridiana clarius* (яснее полуденного света).¹⁶ Что он выразил *luce meridiana clarius* овладевшее человеческим духом убеждение — спора быть не может, но разве это может сойти за доказательство? Когда он, с одной стороны, утверждает, что *Deus ex suis suae naturae legibus et a nemine coactus agit* (Eth. I, 17.—Бог действует только по законам своей природы и никем не принуждаемый), а с другой стороны, негодует против тех, кто допускает, что Бог может действовать *sub ratione boni*, естественно возникает вопрос: откуда мог он узнать, что это *sub ratione boni* не есть один и, быть может, высший из *leges suae (Dei) naturae*? Добро бы Спиноза утверждал, что Бог вне или по ту сторону всяких законов, что он сам является источником или творцом законов. Но такое допущение дальше всего от Спинозы. От чего угодно может отказаться человеческая мысль — но от идеи законопослушания она ни за что не освободит ни высшее, ни низшее бытие, ни творение, ни творца. Соответственно этому, хотя Спиноза и утверждает, что «*si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum*» (Eth. IV, 68 — если бы люди рождались свободными, они бы не создавали никакого понятия о добре и зле), но ему так же мало дано осуществить идеал человека, стоящего по ту сторону добра и зла, как и идеал свободы. Конец четвертой и вся пятая часть «*Этики*» свидетельствует об этом: человек, которого Спиноза называет свободным, — нисколько не свободен, и блаженство, приносимое философией миру, существует и держится исключительно на различении добра и зла. Если мы хотим разгадать смысл сократовского учения о том, что знание равняется добродетели и что с хорошим человеком не может приключиться ничего дурного, мы должны обратиться не к историкам, избличающим поверхностность мудрейшего из людей, а к Спинозе, который через 2000 лет вновь решился принять на себя сократовскую проблематику. Даже ирония Сократа у него сохранилась — только скрытая под *more geometrico* (геометрический метод). И точно — разве математический метод не ирония в устах человека, утверждающего, что *summum mentis bonum est Dei cognitio* и что *summa mentis virtus Deum cognoscere*? (Высшее благо для души — познание Бога, и высшая добродетель для души — познание Бога.)¹⁷ Когда это математика интересовалась такими вещами, как *summum bonum* (высшее благо) или *summa virtus* (высшая добродетель)? И как случилось, что Бог, который обязался *pop agere sub ratione boni* (не действовать в виду добра), все же *summum bonum* принес?

Ясно, что высшее благо Спинозы было особого рода. Как Сократ, он сорвал плоды с дерева познания, которые у него превратились в принцип философии для всех будущих времен. Его высшее благо и его блаженство, как и блаженство и высшее благо

¹⁴ «...Полагают, что Бог нес производит под идеей блага» (лат.). Спиноза Б. Этика. I, теор. 33. схолия. С. 1, 393.

¹⁵ Этика. I, теор. 32. кор. 1.

¹⁶ Этика. I, теор. 33.

¹⁷ Этика. V, теор. 25.

Сократа,— ни с блаженством, ни с добром ничего общего не имеют. Оттого он так настойчиво требует от людей отказа от прекрасного, хорошего, от всех «целей», желаний и стремлений. Только тогда они обретут ту *acquiescentia in se ipso* (удовлетворение самим собой), которую приносит нам «понимание», и станут как боги, знающие добро и зло. Все привязанности должны быть заменены одной *amor erga rem aeternam et infinitam* (любовь к вечному и бесконечному) — она же и есть *amor Dei intellectualis*, о которой говорится, что она *necessario oritur ex tertio genere cognitionis* (необходимо вытекает из третьего рода познания). Лучшая часть человека — это *ergo mens, ratio, intellectus*, о них же Спиноза твердо знает, что «*mentem esse aeternam, mens humana non potest cum corpore absolute destrui*» (душа вечна, душа не может быть разрушена совершенно вместе с телом)¹⁸ и еще *sentimus experimurque nos aeternos esse* (мы чувствуем и убеждаемся на опыте, что мы вечны). При торопливом чтении может показаться, что Спиноза противоречит себе, когда он, с одной стороны, утверждает, «*Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet*» (Бог, собственно говоря, никого не может любить и ненавидеть),¹⁹ а с другой стороны, провозглашает: «*hinc sequitur, quod Deus quatenus se ipsum amat, homines amat et consequenter, quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem est*» (Eth. V, 36 — отсюда следует, что, поскольку Бог себя любит, Он любит людей, и что таким образом любовь Бога к людям и интеллектуальная любовь души к Богу — одно и то же). Но тут нет противоречия: Бог Спинозы *expers est passionum* (не знает страстей): радости и печали ему чужды, и *amor* в первом случае имеет совсем иное значение, чем во втором. И тут вскрывается с особенной ясностью духовная близость Сократа и Спинозы. Оба они, по примеру первого человека прельстились обетованиями искусителя: будете, как боги, знающие добро и зло,— оба, по примеру первого человека, променяли плоды с дерева жизни на плоды с дерева познания, т. е. *res quae in nostra potestate non sunt* на то, что находится в нашей власти. Свободно ли они приняли свое решение, или они были, как передается в библейском повествовании, во власти каких-то непостижимых для нашего ума чар — об этом у нас речь впереди. Но несомненно одно: протянувши руку к дереву познания, люди навсегда утратили свободу. Или иначе: у них осталась свобода, но только свобода выбирать между «добром» и «злом». Недаром Спиноза, не признававший свободы, озаглавил две последние части «Этики» словами: *De Libertate humana et de servitute humana* (о человеческой свободе и о человеческом рабстве). Тут тоже нет противоречия, наоборот, тут глубокая внутренняя связь и огромная метафизическая правда. Люди, по-видимому, совершенно забыли, что в отдаленную, быть может, мифическую пору своего существования им предоставлена была возможность выбирать не между добром и злом, а между тем, быть злу или не быть. Так прочно забыли, что все убеждены, что такой свободы никогда не было и быть не могло не только у них, но и ни у одного существа, даже высшего. В своей замечательной статье о сущности человеческой свободы, которая несомненно была вдохновлена IV-й и V-й частями спинозовской «Этики», Шеллинг с трогательной откровенностью свидетельствует об этом: «*Der reale und der lebendige Begriff aber ist, dass sie (die Freiheit) ein Vermögen des Guten und des Bösen sei. Dies ist des Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden war*» (но реальное и ясное понятие состоит в том, что она (свобода) есть способность к добру и злу. Это пункт глубочайшей трудности во всем учении о свободе, который всегда воспринимался как таковой). И ведь точно: по нашему разумению свобода есть свобода выбора между добром и злом: захотим — выберем добро, захотим — выберем зло. Но ведь могло бы быть так, что зла

¹⁸ Этика. V, теор. 23.

¹⁹ Этика. V, теор. 17.

совсем и не было бы в мироздании. Откуда пришло оно? И не есть ли необходимость и способность выбирать между добром и злом не свобода, как думает Спиноза, а за Спинозой Шеллинг и все, а призрак отсутствия, потери свободы? Свободному существу принадлежит суверенное право нарекать все вещи своими именами, и как он их назовет, так они и именоваться будут. Свободный человек мог не допустить зло войти в мир, а теперь — он может только «выбирать» между злом, которое ему неподвластно, и добром, которое тоже ему неподвластно. Но уже для Сократа было самоочевиднейшей истиной, что такой власти и таких возможностей человек никогда не имел. Имена вещам были даны не человеком и даже не существом, по образу и подобию которого человек был создан, и зло вошло в мир, никого не спросивши. В своем первом воплощении Сократ даже и не делал попытки бороться с этой самоочевидностью или, по крайней мере, ничего о своих попытках не рассказал — может быть, потому, что они всегда кончались позорными неудачами. Но в своем втором воплощении, т. е. когда он уже явился людям в образе Спинозы, он был несколько откровеннее. Он все-таки кое-что поведал нам о своих безрезультатных бреньях и, как мы помним, признался нам, что его положение, т. е. положение человека *qui sola ratione ducitur* (который руководится одним разумом), не лучше, чем положение буридановского осла, умирающего от голода между двумя вязанками сена. В молодости это казалось Спинозе совершенно нестерпимым. В *Cogitata metaphysica* (11, 12 и 10) он еще заявлял *dari voluntatem* (что воля дается) и прибавлял, что если нет у нас свободы, то *homo non pro re cogitante, sed pro asino turpissimo erit habendus* (человека надо было бы считать не мыслящей вещью, а презреннейшим ослом).²⁰ Но, по русской поговорке, — укатили сивку крутые горки. Проходят годы, и Спиноза, с ужасом, о котором свидетельствуют первые страницы его *Tractatus de intellectus emendatione*, убедился, что между человеком и буридановским ослом нет разницы: они равно не свободны, их воля равно парализована.²¹ Выбор за них уже давно и окончательно сделан: «Бог не руководится в действии принципом или целью». Это есть действительность — последняя и окончательная. Изменить что-либо в ней философ так же мало может, как простой обыватель и как *asinus, animal mripissimum*, это — *res quae in nostra potestate non sunt*. В распоряжении философа есть только одни *docet* (учения): *aequo animo ferre* (с равнодушием сносить) то, что принесла нам судьба.²² И этим человек должен довольствоваться: *bãatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*.²³

VII

²⁰ (*Cog. metaph. XII, 10*). — «Если в такое равновесие вместо осла поставить человека, то его следовало бы считать не мыслящей вещью, но глупейшим из ослов, если бы он погиб от голода и жажды» (*лат.*).

²¹ «...Я скажу, что я совершенно согласен, что человек, находясь в таком равновесии (именно человек, который не ощущает ничего, кроме голода и жажды, и имеет перед собой пищу и питье на одинаковом расстоянии), погибнет от голода и жажды» (*лат.*). Т. 1. С. «Если меня спросят, — продолжает Спиноза, — не должно ли считать такого человека скорее ослом, чем человеком, то я скажу, что я этого не знаю, так же как не знаю — кем должно считать того, кто вешается, и кем должно считать детей, дураков, сумасшедших и т. д.» (там же).

²² *Спиноза Б.* Этика. II, теор. 49: «Мое учение, — говорит Спиноза в схолии к этой теореме. — ... учит, каким образом мы должны вести себя в отношении к делам судьбы, иными словами, в отношении к тому, что не находится в нашей власти, т. е. не вытекает из нашей природы: а именно, куда бы ни обернулось счастье, ожидать и переносить это спокойно, ибо все вытекает из вечного определения Бога с той же необходимостью, как из сущности треугольника следует, что три угла его равны двум прямым»

²³ «блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» (*лат.*). *Спиноза Б.* Этика. V, теор. 42.

Идея финализма, идея всемогущества Бога, создавшего и благословившего человека, одушевляла Св. Писание. Но уже средневековые с трудом мирилось с логикой Библии, на каждом шагу оскорблявшей навыки разумного человеческого мышления. Вряд ли будет преувеличением, если я скажу, что схоластики, призвавшие Аристотеля владеть и княжить во всех областях теологии, думали про себя то, что впоследствии громко сказал Спиноза: «Deus non volebat Israelites suae essentiae absoluta attributa docere, sed eorum animum contumacem fragere et ad oboediantiam trahere; ideoque non rationibus, sed turbarum strepitu, tonitru et fulminibus eosdem adorsus est» (Tract, theol.-polit. XIV. — Бог не хотел учить израильтян атрибутам своего естества, но сломить их упорство духа и привести к повиновению. Оттого Он действовал на них не разумными доводами, а трубными звуками, громом и молниями).²⁴ И ведь точно: библейский Бог нимало не похож; на Аристотеля: вместо разумных доводов — трубные звуки, громы, молнии. И так во всем Св. Писании — начиная от книги Бытия и кончая Апокалипсисом: логике человеческого разумения противопоставляется властное fiat и оглушающие громы. Спиноза, со свойственной ему добросовестностью и решительностью, делает из этого вывод, что «inter Fidem sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium nullam affinitatem... Philosophiae enim scopus nihil praeter veritatem, fidei autem nihil praeter oboediantiam et pietatem» (Tract, theol.-polit. XIV — между верой или теологией и философией нет ничего общего, ничего родственного... ибо цель философии только истина, цель же веры исключительно — повиновение и благочестие).²⁵ Бесспорно: философия с теологией не имеют, не хотят и не могут иметь ничего общего. Это должен признать равно и философ, и теолог, если у них найдется достаточно мужества, чтоб выразить в словах глубочайший человеческий опыт, или, лучше сказать, если им дано было испытать на своем опыте те столкновения разных порядков человеческого мышления и бытия, при которых вспыхивают последние человеческие прозрения. Лютер был бесконечно далек от Спинозы, но в его учении о вере и свободе воли мы встречаем те же мысли — и притом выраженные почти в тех же словах, как и у Спинозы. Спиноза ссылается на Исход 20, 15. Лютер на Иеремию: «Verbum Dei malleus est, conterens petras» (Jer. 23, 29.— Слово Божие... молот, который сокрушает скалы), и на <Ш> Reg. 11 19, 11—13,²⁶ по поводу которого он пишет: «Lex est malleus qui conterit petras, ignis, ventus et commotio illa grandis et i fortis, quae conterens petrus et subvertens montes» (Gr. Gai. I Komm: WAI, S. 483.— Закон — молот, сокрушающий скалы, огонь, ветер, и то великое и сильное потрясение, что сокрушает скалы и раздирает горы).²⁷ Есть, правда, существенное различие между Лютером и Спинозой, которое нам необходимо, для выяснения отношения свободы к знанию, выявить с возможной отчетливостью. И Лютер, и Спиноза вынесли из своего внутреннего опыта глубочайшее убеждение, что человеческая воля не свободна. И оба тоже были твердо уверены, что между верой и философией нет ничего общего. Но в то время как Спиноза утверждал, что у философии нет иной цели, кроме истины, а цель теологии — благочестие и повиновение, Лютер всей силой и страстью, которые являются у

²⁴ Спиноза, т. 2.

²⁵ Там же.

²⁶ 3 Цар. 19, 11—13: «И сказал: выйди и стань на горе перед лицом Господним. И вот. Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь. После ветра землетрясение; но не в землетрясении Господь. После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра. Услышав сие, Илия закрыл лице свое милотью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру. И был к нему голос, и сказал ему: что ты здесь, Илия?»

²⁷ Luther. Ad Gal. 3, 19 [LGW. 40 (1), 483]. Лютеру Шестов посвятил специальное сочинение «Лютер и Церковь», вошедшее в кн. Sola Fide, 111—286.

человека, когда он борется за свое последнее и самое ценное достояние, не говорил, а не своим голосом кричал, что источником истины является не приносимое человеку его разумом знание, а вера, одна только вера. Покажется странным, но смысл всего, чему учил Лютер, исходил из его убеждения, что цель философии — не истина, а повиновение и благочестие, истина же добывается только верой, *sola fide*. У Лютера, вдохновлявшегося Св. Писанием, иначе и быть не могло: мы помним, что даже Гегель в плодах с дерева познания видел принцип философии для всех будущих времен. А эти плоды принесли человеку именно умение различать между добром и злом и обязанность подчиняться законам добра. Так что если Сократ в древности и Спиноза в наше время вкусили от этих плодов, то этим самым они уже отреклись от истины и подменили ее чем-то совсем иным. Вместо истины человечество получило «послушание и благочестие». Над миром стал господствовать безличный и безразличный ко всему закон, в добровольной покорности которому и смертные люди и бессмертные боги должны находить свое высшее удовлетворение.

Конечно, как я уже указывал, тут и Сократ, и Спиноза, несмотря на их беспримерную в истории мысли интеллектуальную добросовестность, все же принуждены были кривить душой. Сократу не удалось (и в глубине души он это чувствовал) перекинуть мост от знания к добродетели. Не удалось и Спинозе удержаться на высоте математического метода: его до конца жизни тревожило сознание, что человек, утратив свободу, этим самым превратился из *res cogitans* в *asinus turpissimus*. Но оба они так были зачарованы идеей господствующей в мире закономерности и от века существующего порядка, что всякое проявление человеческой свободы казалось им равно безумным и кощунственным. Соблазненные, как был соблазнен и первый человек магическим «будете, как боги», они соглашались на все. соглашались, хотя их согласие было уже не свободным актом, а подневольным приспособлением к готовым условиям бытия. «Кто руководится одним разумом» свелось к тому, чтоб заставить и себя, и других отречься навсегда от свободы и, загнав на самое дно души нестерпимую обиду (*asinus turpissimus*), прославлять Бога, который не знает цели, и человека, который в единении с не знающим цели Творцом готов с душевным спокойствием сносить превратности судьбы и в этом находить *acquiescentiam in se ipso* или «блаженство».

Конечно, если бы Сократ или Спиноза захотели бы до конца осуществить идеалы человека, который руководится одним разумом,— им бы не следовало и заикаться об *acquiescentia* и *beatitudo*! Зачем *acquiescentia*? Почему ей отдавать предпочтение перед беспокойством? Предпочтению нет и не должно быть места в философии. Философия, как и математика, ищет не лучшего, а истинного. Ее правило: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. А раз нужно только «понимать», то дух успокоенный и уравновешенный имеет не больше прав и преимуществ, чем дух мятущийся и встревоженный. Третий род познания, выявляющий необходимые связи явлений, найдет подходящее место для всех состояний духа и тела. Так, говорю, должен был бы мыслить человек, который руководится одним разумом. Для него даже разница между «мыслящей вещью» и «презреннейшим ослом» не должна была бы представляться сколько-нибудь существенной. Люди воображают, что они являются в огромном и вечном мироздании как бы государством в государстве и что для кого-то или для чего-то важно, чтоб они были *res cogitantes*, а не *asini turpissimi*. Но мы знаем, что все это предрассудки грубой и невежественной толпы, от которой философ и хочет и может освободиться. На это, однако, ни Сократ, ни Спиноза не пошли: такого испытания и они не выдержали. Сократ даже пред судьями, которые держали в руках его жизнь, продолжал повторять, что, все равно, есть ли боги, нет ли богов, смертна душа р или бессмертна, он от своего «добра» не отречется. И Спиноза, точно ему на роду было написано во всем следовать Сократу и не оставлять недоговоренным ничего из того,

чего не договорил Сократ, в предпоследней теореме V-й части своей «Этики», прежде чем сказать: «beatitudo non est praemium virtutis, sed ipsa virtus,— заявляет: Quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, Pietatem tarnen, et Religionem, et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem reterre ostendimus in quarta parte, prima haberemus» (если бы мы даже не знали, что наш дух вечен, мы бы все-таки признали первенство за благочестием и религией и за всем тем абсолютно, что относится к силе воли и благородству, как мы это показали в четвертой части).²⁸ В разъяснении к этой теореме Спиноза говорит, что мнение толпы судит не так. Если бы люди знали, что после смерти их не ждет воздаяние, никто бы не стал исполнять своего долга, ибо все думают, что, идя по стезям добродетели, они поступаются своими правами и возлагают на себя тяжкое бремя. И вот опять спросим, почему Спиноза считает суждение толпы презренным и низменным, а свое достойным и возвышенным? И его суждение, и суждение толпы для того, кто третий род познания постиг, что все в мире происходит с равной необходимостью, только звенья в бесконечном ряде следующих одно за другим явлений. И то и другое, как и все, что происходит в мире, не может претендовать на какую бы то ни было квалификацию. Один человек, открывши, что дух наш так же преходит, как тело, отречется от морали и религии и, как ап. Павел, скажет: «будем есть, пить, веселиться»,—другой, как Сократ, скажет — ни за что не отрекусь, не стану ни есть, ни пить, ни веселиться, а буду искать блаженства в добродетели. И ни тот, ни другой не вправе ждать и еще меньше требовать себе одобрения и считать свои суждения и оценки всеобщими и необходимыми. Но ни Сократ, ни Спиноза ни за что не поступятся всеобщностью и необходимостью. Все должны так говорить и так думать, как они. В этом «должны» — скрытый смысл геометрического метода Спинозы и диалектики Сократа. И в самом деле, если человек, как камень или как *asinus turpissimus*, подчинен закону необходимости, если даже не только человек, но и сам Бог действует не во исполнение каких-нибудь целей, а *ex soils suae naturae legibus* (только по законам своей природы), то ведь философии, в сущности, и делать нечего на белом свете: все до нее и без нее уже сделано, все без нее и делаться будет. Мировая жизнь протекает по predeterminedенному для нее руслу, и нет такой силы во вселенной, которая могла и хотела бы изменить что-либо в предустановленном *ordo et connexio rerum*. Если же ничего нельзя изменить в строе бытия, если то, что есть, принимается равно и философом, и толпой (т. е. *asinus turpissimus*) — а мы знаем, что пред действительностью все равно беспомощны и бессильны,— то какая разница между мудрецом и глупцом? А разница есть, разница должна быть, иначе и Сократу, и Спинозе нечего делать на этом свете, незачем «быть». И тут становится понятным, почему мудрейший из людей соблазнился нашептыванием хитрейшего из зверей. Змей предложил взамен плодов дерева жизни, т. е. взамен *res quae in nostra potestate non sunt*, плоды познания, т. е. разум, все черпающий из самого себя. Эта подмена сулила человеку полную независимость, заветное *eritis sicut dei*. Но все, что разум мог вычерпать из себя,— это было блаженство в фаларийском быке. Не вера, как говорил Спиноза, а философия требует *oboedientiam et pietatem*. Мудрец должен *aequo animo ferre et expectare utramque faciem fortunae*²⁹ — даже тогда, когда ему приходится, как его серому товарищу по бытию, умирать с голоду между двумя вязанками сена.

VIII

²⁸ Спиноза Б. Этика. V, теор. 41.

²⁹ См. примеч. к с. 442.

Разум, таким образом, учит благочестию и повиновению. Так что если бы вера тоже учила благочестию и повиновению, то между разумом и верою не было бы никакого различия. Отчего же Спиноза так настойчиво утверждал, что *inter philosophiam et fidem nullum esse commercium* и что они *toto coelo discrepant* (между философией и верой нет ничего общего; далеко, как от неба до земли)? И отчего Лютер в свой черед так бешено нападал на разум? Напомню, что Лютер, во всем следовавший Св. Писанию, главным образом ап. Павлу и пророку Исае, в свой черед являвшемуся опорой для ап. Павла, каждый раз, когда ему приходилось высказывать наиболее дерзновенные и оскорбляющие разум суждения, — Лютер, как и Спиноза, был убежден, что человеческая воля не свободна. И еще прибавлю: источником их уверенности был их внутренний опыт. Наконец, последнее — и самое важное: оба они были в безумном ужасе пред этим «непосредственным данным сознания». Они испытали нечто подобное тому, что испытывает заживо погребенный человек: он чувствует, что он жив, но знает, что не в силах ничего сделать для своего спасения и может только завидовать погребенному мертвецу, которому уже нет надобности спасаться. Не только *De servo arbitrio* и *De votis Monasticis iudicium*³⁰ — все сочинения Лютера рассказывают нам о том нечеловеческом отчаянии, которое он испытал, когда ему открылось, что воля его парализована что борьба с ожидающейся гибелью невозможна. Спиноза о своих переживаниях говорит неохотно. Но и у него, столь сдержанного и спокойного на вид, вырываются порой признания, по которым можно судить, какой ценой им куплено его философское блаженство. Спиноза никогда не мог забыть — разве такое забывается, — что человек, у которого отнята свобода, уже *pro re cogitante, sed pro asino turpissimo habendus est* (должен считаться не мыслящей вещью, а постыднейшим ослом). Но — тут и начинается различие между Лютером и Спинозой. Раз непосредственное сознание говорит нам, что нет свободы, — значит, свободы нет. Может быть, это ужасно, может быть, и действительно лишенный свободы человек уже не *pro re cogitante, sed pro asino turpissimo habendus est*. Но дело от этого несколько не меняется. Ужасы, какие бы они ни были, не являются возражением против истины, равно как радости и блаженства несколько не свидетельствуют об истине. Разум, в силу принадлежащей ему одному и ничем не ограниченной власти, повелевает: *non ridere, non lugere, neque detestari*. Почему нужно повиноваться разуму? Почему нельзя непосредственным данным познания противопоставить *lugere et detestari*? В «опыте», в самих «непосредственных данных сознания» такого запрещения нет, а «опыт» несколько не заинтересован в том, чтобы люди не плакали и не проклинали. Тоже и *verum est index sui et falsi* не может оправдать притязаний разума на самодержавие. Непосредственные данные сознания, пока они не выходят за пределы самих себя, свидетельствуют и о том, что воля человеческая не свободна, и о том, что человек плачет и проклиняет судьбу, отнявшую у него свободу.

И тот, кто руководится опытом и только опытом, разрешает себе и плакать и проклинать, когда ему открывается, что какая-то невидимая сила похитила у него самое драгоценное его сокровище — его свободу. Но тому, кто руководится одним разумом, тому строжайше возбраняется и плакать и проклинать, тот должен только «понимать». Иначе говоря, у того отнимаются последние остатки, может, даже не остатки, а воспоминание или, если хотите, идея свободы. Разум приводит с собой третий род познания — интуитивное познание, т.е. познание, которое собственной властью, неизвестно откуда ему доставшейся, превращает чисто эмпирическое суждение, констатирование

³⁰ *De votis monasticis iudicium...* — «Суждение о монашеских обетах» (лат.) — соч. 1521 г.

факта в суждение всеобщее и необходимое: иными словами, делает «действительное» окончательно и навсегда неизменным, закрепляет его *in saecula saeculorum*.

Откуда пришла к разуму эта страшная власть? Каким колдовством добывается он того, что действительное становится необходимым? Я не думаю, что хоть у одного философа вы можете найти ответ на этот вопрос. Но я твердо знаю, что люди делают все от них зависящее, чтоб этот вопрос обойти. Спиноза, хотевший мыслить *more geometrico*, не останавливается пред тем, чтоб защищать разумное познание чисто «теологическими» аргументами. Он не только называет разум *melior pars nostra*, он его называет *lux divina* и даже не побоялся, когда нужно было, произнести фразу, которой место скорей в катехизисе, чем в философском трактате,— я уже приводил ее — «*quam aram sibi parare potest qui rationis majestatem laedit*». У Спинозы, правда, другого выхода не было: там, где человек узнает, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым, ничего нельзя узнать о том, что у нас никогда не было и никогда не будет свободы воли или что нам возбраняется плакать и проклинать, когда мы убеждаемся, что у нас нет свободы воли. И тоже ничего нельзя узнать о том, что нашему плачу и нашим проклятиям, нашему ужасу и нашему отчаянию никогда не дано опрокинуть и взорвать приносимую знанием *philosophiam veram* и вернуть утерянную свободу. Но раз так, то и спинозовское положение, что «*philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem nihil praeter oboedientiam et pietatem*» (единственная цель философии есть истина, цель же веры исключительно послушание и набожность),³¹ о котором у нас уже шла речь, положение, кажущееся столь бесспорным и так своей бесспорностью покорявшее людей, оказывается лживым и опасным самовнушением. Философия, и именно та философия, которая получила наиболее полное и законченное выражение в творениях Спинозы с венчающими ее *intelligere* и *tertium genus cognitionis*, менее всего озабочена истиной и ищет только послушание и набожность, которые она, очевидно затем, чтоб снять с себя самой всякие подозрения, навязывала вере. И дальше — тут мы опять подходим к Лютеру — Спиноза утверждает, что Бог Св. Писания отнюдь не хотел научить людей познать свои абсолютные атрибуты, а стремился лишь сломить их упорство и закоренелую волю, почему и прибегал не к доводам, а к трубным звукам, громам и молниям. Но раз доводы, которым вверился Спиноза, привели его к убеждению, что все в мире происходит в силу необходимости, обрекающей человека на участь презренного животного, умирающего с голоду между двумя вязанками сена,— не указывает ли это на то, что «доводы», парализуя волю человека, менее всего ведут человека к истине? Что они не пробуждают, а усыпляют и без того сонную мысль нашу? И что если Бог прибегнул к трубным звукам, громам и молниям — то лишь потому, что иначе нельзя было вернуть оцепеневшей в летаргии, полумертвой человеческой душе ее истинную свободу— т. е. разрешить ее от повиновения, вынести ее за пределы благочестия, в которые ее загнал разум, и, таким образом, приобщить к истине? Слово Божье — молот, сокрушающий скалы, повторяет Лютер пророка, и только такое «слово» может разбить твердыни, за которыми окопался разум. И в этом лишь смысл молота Божьего и его назначение, чтоб эти твердыни разбить. Твердыни же не что иное, как то «удовлетворение самим собой» и та «добродетель», которая не ждет и не требует себе никакой награды, ибо сама есть высшая награда, высшее благо, или блаженство, возведенные нам Сократом в его первом и в его втором воплощении. Громы пророков, апостолов и самого Лютера направлены на алтари, воздвигнутые человеческой мудростью. «*Quia homo superbit et somniat se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humilietur, ut sic bestia ista; opinio justitiae, occidatur, qua non occisa non potest*

³¹ Спиноза Б. Т. 2, глава 14.

homo vivere». (Так как человека обуяла гордыня, и он воображает, что он знает, что он праведен, что он свят, то необходимо, чтоб закон его смирил, чтоб таким образом этот дикий зверь, уверенность в своей справедливости, был убит в нем, ибо, пока он не убит, человек не может жить.) Во всех своих писаниях Лютер только и говорит, что о молоте Бога, разбивающем доверие человека к его знанию и к праведности, держащейся на приносимых знанием истинах. Через страницу он повторяет с еще большей силой и страстью: «*Oportet igitur Deum habere malleum fortem ad conterendas petras et ignem in medio coeli ardentem ad subvertendos montes hoc est ad comprimendam istam pertinacem et obstipam bestiam, praesumptionem, ut ista contusione homo in nihilum redactus desperet de suis viribus, justitia et operibus*». (Необходимо поэтому Господу иметь сильный молот для сокрушения скал и пылающий огонь, чтобы сдвигать горы, то есть чтобы усмирить то упорное, упрямое животное — заносчивость, чтобы раздробленный в ничто человек отчаялся в своих силах, справедливости и делах).³² Если перевести Лютера на язык Спинозы — придется сказать: *non intelligere, sed lugere et detestari* (не понимать, но плакать и ненавидеть). Иными словами: утративший свободу человек, человек, превратившийся из *res cogitans* в *asinus turpissimus*, убедившись на своем опыте, к какой пропасти ведет его тот божественный свет, о котором нам столько говорили мудрецы, начинает делать бессмысленные, прямо безумные попытки борьбы с заворожившей его силой. Согласие с самим собой и связанное с ним блаженство, равно как и та добродетель, которая в самой себе находит высшую награду, все эти «утешения», которые несут с собой плоды с дерева познания, если пользоваться образом Св. Писания, или разум, все черпающий из самого себя, если держаться философского языка Гегеля, — вдруг обнажаются пред ним в своей истинной сущности: все это несет с собой не вечное спасение, а вечную гибель. И первым ответом является запрещенное философами — *lugere et detestari*, свидетельствующие прежде всего о том, что какие-то остатки жизни сохранились в человеке. Он сам начинает призывать на себя страшный молот Божий, он радостно приветствует и громы небесные, и молнии, и трубные звуки. Ведь только небесные громы, низвергающие скалы и разрушающие горы могут разбить «это упорное, закоренелое животное — заносчивость», которая, овладевши душой человека, довела его до того, что он *aequo animo* готов выносить все, что ему пошлет судьба, и еще в этой своей способности принимать все, что посылает судьба, научается находить свое высшее благо.

³² L u t h e r M. Ad Gal. 3, 19. [LGW. 40 (1). 482]. Ср. также: «*Est enim (Deus) creator onnipotens ex nihilo faciens omnia. Ad hoc autem suum naturale et proprium opus non sinit eum pervenire nocentissima pestis illa, opinio justitia, quae non vult esse peccatrix, immunda, misera et damnata, sed justa, sancta, etc. Ideo oportet Deum adhibere malleum istum, legem scilicet, quae frangat, contundat, conterat et prorsus ad nihilum redigat hanc belluam cum sua vana fiducia, sapientia, justitia, potentia, etc.: ut tandem suo malo discat se perditam et damnatam*» (Ad Gal. 3, 19 [LGW. 40 (1), 488]).— «Он — Бог всемогущий, творец, из ничего создавший все. Но до этого существенного и собственного дела Его не допускает зловреднейшее чудовище — самомнение праведности, которая не хочет быть грешной, нечистой, жалкой и осужденной, а справедливой и святой. Оттого Бог должен прибегнуть к тому молоту; именно к закону, который разбивает, сокрушает, испепеляет и обращает в ничто это чудовище с его самоуверенностью, мудростью, справедливостью и властью, дабы оно знало, что оно погибло и проклято из-за зла, которое в нем» (пер. А. Е. Шестовой, см. [SF, 254]). Говоря о молоте-законе, Лютер имеет в виду слова Иеремии: «*Verbum Dei malleus est, conterens petras*.— Слово Божие — молот, сокрушающий скалы» (Иер. 23, 29). Так раскрывает Лютер слова апостола: «Законом познается грех» (Рим. 3, 20). Ср. также: «...Коль скоро человек убежден, что он хоть что-нибудь может сделать для своего спасения, он пребывает в самоуверенности и не отчаивается в себе полностью...» (Лютер М. О рабстве воли. Указ, изд., с. 329).