Vol 11 Jaspers Печатает 10/20 79; 11:11 от 1997.

N.54 „Zyll (79) Никитин

1

Sine effusione sanguinis.

(О философской честности)

„Высшее благо для человека беседовать каждыми днями о добродетели."

Платонъ Апологія Сократа

Если этическое есть высшее — Авраамъ погибъ.

Киркегаардъ.

I

1a

K

270×210

Карлъ Ясперсъ, несомненно, является въ настоящее время однимъ изъ самыхъ выдающихся философовъ въ Германіи — по глубинѣ, силѣ, напряженности и совершенно исключительной искренности мысли (той Redlichkeit, которую онъ такъ любитъ и цѣнитъ въ Ницше и Киркегаардѣ и которую привилъ нѣмецкой философіи Кантъ). Его небольшая книга „Vernunft und Existenz", составленная изъ прочитанныхъ имъ на нѣмецкомъ языкѣ въ Голландіи лекцій и въ Голландіи же по нѣмецки опубликованныхъ, представляетъ поэтому для насъ огромный интересъ. Она напоминаетъ сравнительно мало читаемую, но тѣмъ не менѣе замѣчательную небольшую статью Канта: „о причинѣ неудачи всѣхъ теодицей" и „что значитъ ориентироваться въ мышленіи?" „Слово разумъ, говоритъ Ясперсъ, мы употребляемъ, придавая ему ту ширину, ясность и правдивость, которое ему придавалъ Кантъ" (V. el. Sk. 26.)[2]. Безспорно — книга Ясперса доставила бы полное удовлетвореніе великому кенигсбергскому философу. Ясперсъ могъ бы взять, какъ motto къ своей книгѣ, слова, которыми Кантъ заканчиваетъ свою вторую статью: „Друзья человѣческаго рода и того, что для людей наиболѣе свято.. не оспаривайте у разума того, что даетъ его единымъ благомъ на землѣ — именно его право быть послѣднимъ пробнымъ камнемъ истины" (der Probier-

1) ...Μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι (38 A.) 2) Das Wort Vernunft trägt für uns die Kantische Weite, Helle und Wahrhaftigkeit.

stein der Wahrheit zu sein."

Статья Канта написана по поводу извѣстнаго спора Якоби съ Моисеемъ Мендельсономъ. Хотя Кантъ ~~не разъ~~ всегда упрекалъ Мендельсона въ непониманіи критической философіи – въ спорѣ сто съ Якоби онъ забываетъ и прощаетъ ему всѣ его старыя грѣхи и цѣликомъ становится на его сторону, но сколько тотъ защищаетъ противъ Якоби права разума быть послѣднимъ пробѣгомъ камнемъ истины или, выражаясь болѣе піорнесственнымъ языкомъ Фисельма, права быть judex et princeps omnium. „Я покажу, пишетъ Кантъ, что въ самомъ дѣлѣ только умъ, а не мнимое таинственное чутье истины, или необычайная интуиція (Anschauung) подъ именемъ вѣры, которой, помимо разума, пробѣгается традиція или откровеніе – что только, какъ чистый разумъ способствующий настойчиво и съ законнымъ рвеніемъ утверждалъ Мендельсонъ, даетъ намъ возможность ориентироваться." Вѣру, въ которую, не испрашивая согласія разума, вкладывается содержаніе откровенія и традиціи, Кантъ, въ полномъ согласіи съ Мендельсономъ, самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ.

У Ясперса рѣчь идетъ, конечно, не о Якоби, который, справедливо или несправедливо, занялъ въ исторіи европейской мысли очень скромное положеніе, а о двухъ современныхъ философахъ, значеніе и вліяніе которыхъ въ наше время, по словамъ Ясперса, ни съ чѣмъ несравнимо – о Ницше и Кирхегардѣ. При чемъ оба они, въ противуположность Якоби, далеко не являютъ собой примѣръ прекраснодушія и вѣчнаго понятнаго благочестія. При всей ихъ необычайной одаренности – Ясперсъ, не колеблясь причисляетъ ихъ къ величайшимъ философскимъ геніямъ человѣчества – оба они въ своихъ крайнихъ, рѣзкихъ, безудержныхъ выступленіяхъ, не считающихся ни съ нашими навыками мышленія, ни съ освященными вѣками традиціями должнаго и достойнаго, являются какъ бы базисомъ всѣмъ божескимъ и человѣческимъ законамъ. Главнымъ образомъ поражаетъ и потрясаетъ насъ ихъ ничѣмъ не сдерживаемая ненависть и презрѣніе къ разуму. Все, что они намъ говорили, запечатлѣно этой ненавистью и этимъ презрѣніемъ. Можно-ли еще, послѣ Ницше и Кирхегарда, довѣрять разуму, искать у разума истины,

строить, подъ его водительствомъ, философію? Тѣмъ болѣе, что, повторяю, отвернуться отъ Ницше и Кирхгарда, отвергнуть ихъ Ясперсъ не хочетъ и не можетъ его добросовѣстность мыслителя (Redlichkeit) не позволяетъ ему этого. „Съ ними наступилъ сдвигъ въ западной философіи, послѣднее значеніе котораго еще нельзя расчислить" (ст. 6.). И еще: „ихъ мышленіе создаетъ новую атмосферу. Они переступаютъ черезъ всѣ границы, которыя до нихъ всѣ считали окончательными. Кажется, что они въ мысляхъ уже ничего не боятся". Въ такихъ и еще болѣе сильныхъ выраженіяхъ говоритъ Ясперсъ о философскомъ творчествѣ Ницше и Кирхгарда. Въ современной литературѣ никто такъ высоко не цѣнилъ и съ такой нѣжностью и любовью, граничащей съ благоговѣніемъ, даже съ обожаніемъ, не говорилъ о нихъ. И тѣмъ не менѣе принять ихъ мы не можемъ. „Оба дѣлаютъ прыжокъ въ трансцендентное, но въ такое бытіе въ трансцендентномъ, въ какое на самомъ дѣлѣ никто за ними не слѣдуетъ (15). „Ихъ отвѣтовъ никто не принимаетъ — они не наши" (75). И еще: „общее въ ихъ дѣйствіи — оба очаровываютъ и потомъ разочаровываютъ, оба захватываютъ и оставляютъ неудовлетворенными, какъ бы отпускаютъ съ пустыми руками и сердцами... Они уничтожаютъ возможность какого либо удовлетворенія". А между тѣмъ философія можетъ, философія обязана давать и всегда давала людямъ удовлетвореніе. „Черезъ всѣ ~~проходитъ~~ вѣка тайна, которая однако открывается тому, кто ей причастился, которая въ каждомъ поколѣніи можетъ вести къ тому, что намъ передано о Парменидѣ и объ Анселмѣ: это непостижимое удовлетвореніе въ мысляхъ, которое для непонимающихъ представляется формальной абстракціей, безсодержательнымъ вздоромъ" (107).

Чѣмъ все объясняется и какой смыслъ въ томъ поразительномъ фактѣ, что философія, которая въ каждомъ поколѣніи давала удовлетвореніе тѣмъ, кому она открывала свою сущность, ничего не открыла такимъ геніальнымъ прозорливцамъ, какимъ были, по Ясперсу, Кирхгаардъ и Ницше? „Пока человѣкъ философствуетъ... онъ чувствуетъ себя въ связи... съ тайно-открытой цѣлью свободно ищущихъ людей" (107). Что-же? Кирхгардъ и Ницше не были свободно ищущими людьми? Ясперсъ отвѣчаетъ: „Они — исключенія въ всѣхъ смыслахъ" (16)

И „существуя, какъ исключенія, они выполняютъ свою задачу". Соотвѣтственно этому „вопросъ въ томъ, какъ жить намъ, ~~которые~~ когда мы не представляемъ изъ себя исключенія, но, глядя на исключенія, ищемъ своихъ внутреннихъ путей"? (№ 24).

Иными словами: съ одной стороны „мы всѣ" – или, какъ говорилъ Достоевскій, „всѣмство"[1], съ другой стороны одинокіе люди – die sind wie ausgestossen" (слѣпо извѣрженные) как выражается о Нитше и Кирхгардъ Ясперсъ. И на той, и на другой сторонѣ творится философія. Но гдѣ философія истинная? На сторонѣ всѣмства или одинокихъ людей? И какъ „ориентироваться" въ этомъ вопросѣ? Кто тутъ будетъ судить? Разумъ, котораго Кантъ и Мендельсонъ считаютъ единственнымъ пробнымъ камнемъ истины? Или тотъ далекій Богъ, который „черезъ головы всѣхъ близкихъ боговъ требуетъ ... не впадать въ разсѣивающую насъ множественность", говоря словами Ясперса? (стр. 72)

Ясперсъ вспоминаетъ тоже „слово существованіе", которое Кирхгардомъ „вознесено въ сферу, откуда все, что не поддается опредѣляющему знанію, является намъ въ своей безконечной глубинѣ" (26). Но опять спрошу: кому принадлежитъ послѣднее, рѣшающее слово? Далекому-ли богу, требованіямъ котораго всѣмство заранѣе готово подчиниться или одному изъ близкихъ боговъ, съ „~~изъ~~ сверхразумнымъ или противоразумнымъ содержаніемъ вѣры, предъ насилующей истиной которой всѣ должны склониться (vor diesen gewaltsamen Wahrheit soll alles sich beugen, стр. 72)? И отчего „мы всѣ" такъ спокойно соглашаемся принять требованія дальняго бога и приходимъ въ такое негодованіе и безпокойство (gewaltsame Wahrheit!) при мысли, что нужно довѣриться Богу близкому? Это конечно, основной философскій вопросъ – и, вмѣстѣ съ тѣмъ, основной вопросъ книги Ясперса. Упреждая дальнѣйшее изложеніе, частично отвѣчу на него уже сейчасъ. Мы всѣ глубоко убѣждены, что тутъ нѣтъ и быть не можетъ выбора.

[1] Слово „всѣмство" Достоевскій употребляетъ въ своихъ „Запискахъ изъ подполья". Ясперсъ не говоритъ о Достоевскомъ: вѣроятно онъ не интересовался русскими писателями или не считаетъ нужнымъ вспоминать о нихъ, когда рѣчь идетъ о философіи. Но Нитше зналъ „Записки изъ подполья" и восторженно о нихъ отзывался. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что его столь волнующая фраза – pereat mundus, ~~fiat~~ fiat philosophia, fiat philosophus, fiam est только переводъ слова подпольнаго человѣка: „свѣту-ли провалиться или мнѣ чаю не пить? Я скажу, что свѣту провалиться, а чтобъ мнѣ чай всегда пить"

власть принадлежитъ дальнему богу, а не тому близкому богу, о которомъ рѣчь идетъ у Кирхегарда и которого, въ концѣ концовъ, никогда не было и быть не могло. Вѣра въ близкаго бога является, правда, могущественнымъ соціальнымъ факторомъ и съ нею нельзя не считаться, но истину мы можемъ найти лишь у дальняго бога, который получаетъ свое выраженіе въ разумѣ, освѣщающемъ и дѣлающимъ для насъ прозрачнымъ бытіе. Всѣ близкіе боги — въ ихъ числѣ и богъ Кирхегарда — пройдутъ, богъ дальній не пройдетъ никогда. И спорить съ нимъ безполезно: онъ все равно своего добьется. Единственно, что можетъ дѣлать человѣкъ — это ясно и отчетливо отображать въ своихъ истинахъ то, что отъ вѣка зашифровано въ міроздаяніи. Мы можемъ и должны допрашивать представшее предъ нами бытіе: „съ покоемъ вѣковъ и нынѣ и всегда поставляемой и неизбѣжно ведущій къ вопросамъ вопросъ, что такое бытіе", цитируетъ Ясперсъ Аристотеля (стр. 29). Но разъ мы принимаемъ это опредѣленіе Аристотеля, которое по словамъ Ясперса, уже тѣмъ однимъ вмѣщаетъ довѣріе къ себѣ, что оно, какъ и поставленная имъ ~~себѣ~~ нашъ задача „съ самого начала философіи и до настоящаго времени, хотя и въ безконечныхъ измѣненіяхъ, постоянно возвращается, то этимъ самымъ мы принуждены принять и то опредѣленіе истины, которое намъ предложилъ Аристотель (хотя оно и заключаетъ въ себѣ столь явной стагириту regressus in infinitum): говорить о томъ, что есть, что оно есть и о томъ, что нѣтъ, что его нѣтъ, значитъ говорить истину; но говорить о томъ, что есть, что его нѣтъ и о томъ, что нѣтъ, что оно есть, значитъ говорить ложь. Или, въ краткой формулировкѣ, принятой средневѣковьемъ отъ Исаака Израэли: adaequatio rei et intellectus. Мало того, придется принять и аристотелевскій νοῦς χωριστός (intellectus separatus), съ которымъ великіе схоластики такъ упорно и такъ напрасно боролись. Что-бы не открылъ намъ въ бытіи intellectus separatus — какъ бы ужасно и отвратительно оно намъ не показалось — мы все должны безропотно принять. „Der existierende Mensch" — живой человѣкъ тутъ уже не вольенъ выбирать: за него и безъ него уже выбрали. Аристотель, напримѣръ, утверждаетъ: „необходимость не

"[1])

Снемлетъ убѣжденіямъ. Разумъ ~~ему~~ это открылъ въ освѣщенномъ и сдѣланномъ имъ прозрачномъ бытіи. Или Ясперсъ говоритъ этомъ, что оно называетъ „das Umgreifende" (охватывающее насъ), которое представляется „либо, какъ само бытіе, которое есть все и въ которомъ и черезъ которое мы существуемъ) либо охватывающее, какъ то, что мы сами существуемъ (als das wir selbst sind) и въ которомъ намъ предстоитъ всякій опредѣленный видъ бытія" – и считаетъ, что „именно въ этомъ достигается глубочайшее прозрѣніе въ бытіе" (29). Нельзя о томъ, что такое фактъ и какое оно имѣетъ значеніе: „Охватывающее, которое есть мы, имѣетъ свою другую границу въ фактѣ... намъ не дано взвѣсить въ бытіи даже самую ничтожную пылинку" (стр. 35). Другой предѣлъ – трансцендентное: „оно, ~~такъ~~ есть то, что о нашемъ просто охватывающее, тоже-все неумолимо существуетъ, какъ оно мы ~~оно~~ не можемъ быть увидѣно и (неизбѣжно) остается непознаннымъ". Ясперсъ говоритъ о трехъ видахъ того, что оно, слѣдуя за Кантомъ („мы идемъ по пути, который... послѣ Канта обойти нельзя", 17), но варьируетъ по своему, называетъ das Umgreifende, das wir sind: первый видъ – das Umgreifende Sein, второй das Bewusstsein überhaupt и третій – der Geist. Хотя, по его словамъ, всѣ эти виды охватыванія предполагаютъ другъ друга ~~– что~~ „основная ошибка нашего разсудка полагать, что стать предметомъ мышленія, значитъ существовать мыслимымъ въ самомъ сознаніи вообще" (72). Все не рѣшающаяся роль и у самого Ясперса, après tout, оказывается принадлежащей „сознанію вообще", которое въ новой философіи взяло на себя роль νοῦς χωριστός или intellectus separatus Аристотеля и средневѣковья. Приведенныя выше примѣры служатъ тому достаточнымъ доказательствомъ. Откуда, взялась „неумолимость" всѣхъ предѣловъ, о которыхъ у насъ шла рѣчь? Почему бытіе охватываетъ насъ? Почему фактъ полагаетъ границу намъ и ~~на нашемъ~~ нашимъ истинамъ? И кому принадлежитъ державное право что-либо называть или не называть фактомъ? Почему намъ не дано создать ни одной даже пылинки бытія? Слушаемъ-ли мы Аристотеля, Канта, Мендельсона или самого Ясперса, мы кажд-

[1]) Ἡ ἀγάπη ἀγαλλιᾶται ἐν τῇ ἀληθείᾳ.

дый разъ натыкиваемся на такого рода окончательныя и неумолимыя сужденія, которыя свидѣтельствуютъ, что нашъ разумъ — называетъ ли онъ себя Vernunft или Verstand — далеко не ограничивается скромной задачей освѣтить и сдѣлать прозрачнымъ то, что сотворено и вызвано къ бытію до него и безъ него. Онъ домогается большаго, гораздо большаго. Фактъ есть только фактъ, а не граница и не предѣлъ. И въ самомъ бытіи нѣтъ никакихъ указаній, что человѣку не дано сотворить даже и ничтожной пылинки. Тоже нѣтъ въ бытіи никакихъ указаній на противуположность, установленную Кантомъ между явленіемъ и вещью въ себѣ, которую Ясперсъ формулируетъ въ словахъ „охватывающее, которое мы собой представляемъ (das Umgreifende, das wir sind) ~~что нѣтъ~~ не есть самое бытіе, а есть лишь явленіе (не видимость) въ охватывающемъ самого бытія (in dem Umgreifenden des Seins selbst) стр. 35. Нитше возсталъ со всей энергіей противъ такой постановки вопроса у Канта (Ясперсъ самъ вспоминаетъ объ этомъ, хотя и не считается съ этимъ), вполнѣ чутьемъ почувствовавъ, что если тутъ уступить, то изъ пути разума никогда не высвободиться. Эту противуположность разумъ привнесъ отъ себя, какъ онъ привнесъ ~~какъ онъ привнесъ~~ ~~отъ себя~~ сужденіе о томъ, что въ сущности вещей не дано человѣку проникнуть и что у извѣстнаго (кому извѣстнаго? разуму?) предѣла человѣческая пытливость должна остановиться, ибо тутъ начинается вѣчно скрытое и что „послѣдлее въ мышленіи, какъ и въ сообщаемости есть молчаніе" (74). Можно было бы привести сколько угодно такихъ сужденій разума, при томъ относящихся не къ второстепеннымъ, а къ основнымъ философскимъ вопросамъ, изъ которыхъ явствуетъ, что разумъ не довольствуется скромной ролью освѣщать и дѣлать прозрачной дѣйствительность. То, что онъ предлагаетъ, какъ свѣтъ, есть совсѣмъ не свѣтъ. Разумъ не освѣщаетъ, а судитъ. Тѣ „неумолимости и „невозможности", о которыхъ разсказалъ намъ Ясперсъ — онѣ не отъ „факта", а отъ разума. Кантъ никогда этого и не отрицалъ: по Канту разумъ есть источникъ и, при томъ единственный, синтетическихъ сужденій à priori. Всѣ-тѣ сужденія, о которыхъ у насъ сейчасъ была рѣчь, не апа-

литическій, а систематическій и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ апріорная не допускающій и не знающій другой инстанціи, кромѣ разума: Roma locuta, causa finita. Идея непогрѣшимости церкви, идея власти ключей отнюдь не есть оригинальная идея католичества. Только по недоразумѣнію создалось убѣжденіе, что въ средній вѣка философія была ancilla theologiae. Какъ разъ наоборотъ! теологія всегда была и сейчасъ продолжаетъ быть прислужницей философіи. Откровенная истина, какъ таковая, людей удовлетворяла мало и рѣдко и они всегда стремились вставить ее въ оправу разума, предъ разумомъ оправдать, сдѣлать ее самое разумной — тѣмъ, что Istrec, videtur et ab omnibus creditum или, вѣрнѣе, credendum est. Теологія такъ-же сторопится „исключеній", какъ и философія и считаетъ за истину лишь то, что можетъ быть принято всѣмъ міромъ или, по крайней мѣрѣ, какъ у Ясперса, представляется истиной для многихъ, очень многихъ. [1]

## II

„Они оставляютъ насъ, не давая тѣмъ никакой цѣли и не ставя предъ нами никакой опредѣленной задачи. Вопросъ, какъ намъ жить, намъ, которые не представляютъ собой исключенія, глядя на исключенія, ищутъ своего внутренняго пути? На вопросъ приходится отвѣтить вопросомъ: можно-ли, глядя на Ницше и Кирхегарда, пріобщиться къ нимъ? И еще второмъ, болѣе тревожномъ, вопросомъ: кто внушилъ „всѣмъ намъ", что, глядя на Киркегарда и Ницше, о жизни которыхъ самъ Ясперсъ разсказываетъ намъ столько ужасныхъ, ~~дѣло о томъ~~, что ихъ ужасы насъ не касаются, что имъ мы не можемъ и не должны ничѣмъ помочь и что нужно забыть о нихъ и только постараться использовать ихъ опытъ для нашихъ нуждъ?

Ницше говоритъ о томъ, какъ „философствуютъ съ молотомъ". Но, если только глядѣть на того, кто философствуетъ съ молотомъ, впередъ освободивши себя отъ всего, что этотъ молотъ выковываетъ, что можно усмотрѣть, кромѣ эффектнаго, можетъ быть ослѣпительнаго, фейерверка искръ, которыя никоимъ образомъ не можетъ играть роль „~~свѣтящихся~~ пылающихъ маяковъ" (Klassenende Denkbücher, стр. 96)?

Киркегардъ еще рѣшительнѣе, чѣмъ Ницше, отказывается являть собой зрѣлище для нашей любопытности, хотя бы искренной и ~~лишенной~~ фальшой всякой суетности. ~~Въ этомъ~~

[1] Подробнѣе обо всемъ этомъ я говорю въ моей книгѣ „Die Schlusselgewalt" и въ статьѣ „Der gefesselte Parmenides" (Logos, 1931, Band XX, Heft I)

Въ этомъ отличительная черта того, что онъ называетъ экзистенціальной философіей – въ противуположность философіи умозрительной. Правда, Ясперсъ считаетъ, что нѣтъ никакой экзистенціальной философіи „Самое слово это обманчиво. Философія можетъ хотѣть быть только древней, вѣчной философіей" (113). Только philosophia perennis „философія тайно откровенной истины свободно ищущимъ людей" (105) можетъ дать намъ то „непостижимое удовлетвореніе", о которомъ мечтаютъ люди. Но и Ницше и Кирегардъ отшатнулись отъ этой философіи, больше того ни тотъ, ни другой не считали „свободнымъ людей", о которыхъ Ясперсъ, отъ имени всѣмъ мудрецамъ истины. Сократъ, безъ сомнѣнія, долженъ быть признанъ, какъ это возвѣстилъ еще всевѣдущій оракулъ, мудрѣйшимъ изъ людей и, стало быть наиболѣе замѣчательнымъ представителемъ philosophia perennis – но для Ницше, и для Кирегарда онъ – падшій человѣкъ, грѣшникъ par excellence. И именно потому падшій, что онъ превыше всего цѣнилъ разумъ, все освѣщающій и все дѣлающій прозрачнымъ. А паденіе и грѣхъ получаютъ свое выраженіе прежде всего въ утратѣ свободы. При чемъ и Ницше, и Кирегардъ, борясь съ Сократомъ, давали себѣ совершенно ясно отчетъ, что Сократъ жилъ и хозяйничалъ въ ихъ собственныхъ душахъ. Ницше и себя, какъ Сократа, считалъ décadent'омъ, падшимъ человѣкомъ, Кирегардъ же, хотя онъ и признавалъ въ Сократѣ величайшаго изъ людей, жившихъ на землѣ до христіанства, неразрывно связывалъ съ нимъ ненавистную ему идею слѣпаго рока, владѣвшую имъ самимъ, хотя и. Разрывъ съ Сократомъ былъ для нихъ обоихъ самымъ значительнымъ и рѣшающимъ событіемъ ихъ жизни. Когда Кирегарду пришлось уйти отъ Гегеля (и отъ греческаго симпозіона), онъ это испытывалъ, какъ величайшее потрясеніе. „Онъ даже не смѣетъ довѣриться кому либо, пишетъ Кирегардъ, и посвятить его въ свое несчастье, въ свой позоръ – что онъ не понимаетъ великаго человѣка" (Соч. VI, 111). И, надо думать, что въ Гегелѣ, какъ и въ Сократѣ, пока Кирегардъ не преодолѣлъ ихъ или, точнѣе, пока онъ не отважился вступить съ ними въ борьбу, самое непонятное, самое загадочное было то „unbedeutende Befriedigtsein in Gedanken", о которомъ мы слышали отъ Ясперса. Онъ долженъ былъ признаться себѣ, что гегелевская удовлетворенность, какъ и всѣ гегелевскія идеи для него, какъ для всѣхъ „непосвященныхъ",

только „формальная абстракція, безсодержательный вздоръ". И испытывалъ это, какъ величайшій позоръ свой и страшное несчастье. Тоже было и съ Ницше: для него „вдругъ" то, что Сократъ провозгласилъ, какъ высшее благо (χρήσιμον ἀγαθόν) – бесѣды о добродѣтели – представилось, какъ „пустыя абстракціи и безсодержательный вздоръ". И онъ, конечно (объ этомъ свидѣтельствуютъ всѣ почти писанія его) сперва пришелъ въ ужасъ открывъ въ себѣ неспособность понимать мудрѣйшаго изъ людей и только послѣ долгой, упорной и мучительной борьбы ~~онъ~~ рѣшился, какъ онъ потомъ выражается, „переименовать свой порокъ въ добродѣтель". Разрывъ съ Сократомъ былъ тѣмъ подземнымъ, невидимымъ глазу ударомъ или толчкомъ, который выбросилъ ихъ обоихъ изъ общаго, изъ всѣмства и поставилъ ихъ предъ ~~новыми~~ вопросами, которые для подавляющаго большинства людей какъ бы совсѣмъ и не существуютъ и научилъ ихъ думать, какъ не думаетъ никто. Сочиненія ихъ переполнены разсказами объ этомъ: у Ницше „безобразнѣйшій человѣкъ", „человѣкъ, которому вползла въ ротъ змѣя и т.д.", у Киркегарда „записки прокаженнаго", валяющагося на навозѣ Іовъ, бросившій надъ собою ночь Авраамъ – всѣ тѣ ужасы, которые глядятъ на насъ почти съ каждой страницы книгъ его и дневниковъ. Врядъ-ли, поэтому правильно, вслѣдъ за Ясперсомъ, предположить, что Ницше и Киркегардъ съ раннихъ лѣтъ ~~чувствовали~~ считали себя избранниками, на которыхъ судьба возложила великую задачу. Вѣрнѣе обратное: они всегда чувствовали себя слабыми и ничтожными. Въ письмахъ Ницше говорилъ, что онъ умѣетъ ~~можетъ~~ только ein bischen singen und ein bischen seufzen и ~~только~~ мы вправѣ допустить, что, не рисуя ошибки, въ его вопросѣ: „можетъ-ли онъ быть трагическимъ – не быть въ силахъ ни нести, ни сбросить свою ношу" отразилось, ~~какъ~~ какимъ ~~онъ~~ онъ представлялся самому себѣ въ тяжелые годы его „подземнаго существованія". Киркегардъ не только говоритъ, что о своемъ безсиліи: это стержень всѣхъ его размышленій. И тоже нѣтъ никакой парадоксы, какъ это дѣлаетъ Ясперсъ связывать философскія идеи Ницше съ современностью, съ разрушеніемъ всѣхъ авторитетовъ, съ тѣмъ по поводу чего ~~которого~~ онъ намъ говоритъ, что „что въ жизни западнаго человѣка незамѣтно происходило нѣчто чудовищное" (стр. 6). Въ сущности ~~въ~~ послѣднее столѣтіе – начиная съ паденія Наполеона и до послѣдней войны было самымъ спокойнымъ и благополучнымъ періодомъ

извѣстной намъ исторіи человѣчества, а что ~~касается~~ доразвала авторитетовъ, то, конечно, имъ люди уже не разъ разваливали — софисты въ эпоху Сократа и т.д. Сами Киркегардъ и Ницше настойчиво и неизмѣнно связываютъ свою философію не съ общими настроеніями своей эпохи, а съ условіями своего личнаго существованія. Ницше много разъ повторяетъ, что свои философіи они обязаны болѣзни, Киркегардъ даже не говоритъ, а вопіетъ о ниспосланномъ ему судьбой жалѣ въ плоть. Люди „выпавшіе изъ общаго", люди „извергнутые изъ вѣмѣтіе" всегда были, во всѣ времена. У Шекспира Гамлетъ это выражаетъ съ потрясающей силой въ словахъ: „пала связь временъ", въ словахъ которыя какъ бы отвѣчаютъ на поставленный Кассіемъ Бруту въ шекспировскомъ-же „Юлій Цезарь" вопросъ: „когда предъ бѣдами ты упадаешь духомъ, что годъ-же философіей твоя".

Если Киркегардъ и Ницше борятся съ современностью и возстаютъ противъ нея, то лишь по столько, поскольку она представляетъ изъ себя „общее", которое во всѣ времена извергало изъ себя людей, не умѣющихъ или лишенныхъ возможности къ нему приладиться. Тутъ противустоятъ одна другой двѣ философіи[1]: философія обыденности и философія трагедіи. Для „вѣмѣтіе" дѣйствительность всегда представлялась „разумной" т.е. такой, какой ей быть полагается, для людей одинокихъ дѣйствительность таитъ въ себѣ неизбывные ужасы, которые при свѣтѣ разума становятся еще болѣе страшными, т.к. разумъ представляетъ ихъ окончательными, навѣки непреодолимыми, неумолимыми. Оттого для Ницше и для Киркегарда Сократъ, который являетъ какъ бы воплощеніе свѣта и разума, всегда былъ камнемъ преткновенія. Оба они знали, что Сократъ былъ величайшимъ представителемъ мыслящаго человѣчества — именно поэтому они чувствовали, что въ немъ (и вмѣстѣ съ нимъ въ нихъ самихъ) свили себѣ гнѣздо, вторгаясь языкомъ Лютера, bellua qua non occisa homo non potest vivere. „Разумъ" Сократа для нихъ знаменовалъ собой гибель живого человѣка и его свободы. Отсюда у Ницше его „переоцѣнка всѣхъ цѣнностей", „по ту сторону добра и зла", „воля къ власти", „мораль рабовъ и мораль господъ", отсюда у Киркегарда „отстраненіе этическаго", „абсурдъ", его „вѣра" и его ученіе о первородномъ грѣхѣ и „страхъ предъ ничто". Но что Сократу представлялось

---

[1] Это подчеркнулъ Кантъ въ первомъ изданіи „К. Ч. Р.": „Опытъ показываетъ намъ, что существуетъ, но онъ не говоритъ нам, что существующее необходимо должно существовать такъ, а не иначе

какъ учебникъ ходьбы, какъ внешнее бытие — его готовность и способность „мо-
лями" отбиваться и защищаться отъ действительности съ ея „неумолимос-
тями" и въ этомъ находить „непостижимое удовлетворение" для Ницше и
Кьеркегарда было выражением величайшаго падения! рыцарю покорности противопо-
ставляется у Кьеркегарда рыцарь веры, безмѣрнаго дерзновенія, какъ у Ницше
морали рабовъ противоставляется мораль господъ. Оба они не хотятъ прини-
мать действительность, повиноваться ей, не хотятъ „допрашивать" бытіе, спра-
шивать: они хотятъ повелѣвать, приказывать тѣмъ, гдѣ всѣ повинуют-
ся.

И вотъ тутъ является ни съ чѣмъ для разума несообразное противоставленіе
у Кьеркегарда Іова — Гегелю: отъ знаменитаго философа онъ пошелъ къ „частно-
му мыслителю". Іовъ для него, какъ мыслитель, больше, чѣмъ Гегель, больше,
чѣмъ Сократъ и Платонъ (греческій симпозіонъ). Ясперсъ увѣряетъ насъ, что
разумъ можетъ освѣтить и сдѣлать прозрачнымъ все и, что тамъ гдѣ кончи-
тся разумъ, кончается мышленіе. Отъ Канта онъ унаслѣдовалъ безконечную
страхъ и убѣжденность, что только разумъ можетъ защитить человѣка отъ фантазерства
и суевѣрія (Schwärmerei und Aberglauben). Но видѣли, что эту убѣжденность раз-
дѣлялъ съ Кантомъ и Мендельсонъ, никогда не умѣвшій возвыситься до крити-
ческой философіи: и провѣренной, и не провѣренной критикой разумъ въ этомъ
смыслѣ ничѣмъ другъ отъ друга не отличаются. Несомнѣнно, и у Канта, и у
Мендельсона были всѣ основанія бояться фантазерства и предразсудковъ, ровно
какъ и связанной съ этимъ возможностей звѣрскаго, неизбѣжнаго произвола,
который для насъ, обитателей земли, является постоянной угрозой и отъ
котораго разумъ и въ самомъ дѣлѣ въ большей или меньшей степени спосо-
бенъ защитить людей и даже de facto защищалъ ихъ. Какъ прекрасно гово-
рить по поводу логики, вспоминая Гегеля, Ясперсъ, что она „просвѣтляя сознаніе",
„не даетъ человѣку перейти къ существованію, въ которомъ нечистые потребности, порывы,
страсти, желанія поглощаютъ всякое субстанціальное, самостоятельное бытіе уже въ его во-
зможности и для котораго, въ концѣ концовъ, правильной теоріей будетъ психоанализъ"
(стр. 99). Все это верно, и все это Ницше и Кьеркегаръ такъ же хорошо знаютъ, какъ и мы.

Поэтому онъ не даетъ чаемой ясности и разумъ, отрѣшившись тѣмъ
и мысленно къ этому обратясь знанію, опять больше раздражаетъ, чѣмъ удовлетворяетъ. Это зна-
читъ: въ необходимости и неумолимости — отъ разума

И все же мы слышимъ отъ Ницше: „все дозволено, нѣтъ ничего истиннаго". Того больше: онъ приходитъ въ изступленный восторгъ отъ „blonde Bestie". Намъ кажется, что это предѣлъ безумія, что это — изувѣрство. Мы привыкли думать, что разумъ именно потому, что умъ человѣка отличается отъ животнаго есть pars melior nostra — и вдругъ blonde Bestie[1]. Ницше словно почувствовалъ, что лучшее въ человѣкѣ вовсе не то, что отличаетъ его отъ звѣря, а то, что одинаково свойственно и звѣрю и человѣку; свобода, безстрастіе, непосредственность — это то, что въ человѣкѣ есть самое цѣнное, что во всякомъ живомъ существѣ наиболѣе прельщаетъ Ницше. Напомню его замѣчательныя слова о Сократѣ. „Философы и моралисты обманываютъ себя, полагая, что можно вырваться изъ décadence, объявивъ войну ему. У нихъ нѣтъ силъ спастись, всѣ пріемы, которые они изберутъ, какъ средства спасенія, будутъ сами лишь выраженіемъ décadence — мѣняется лишь форма, а сущность остается та-же. Сократъ былъ лишь недоразумѣніемъ. Стремленіе къ ясному, дневному свѣту, къ разумѣнію во что бы то ни стало, желаніе сдѣлать жизнь свѣтлой, холодной, осторожной, сознательной, безъинстинктивной, противоборствующей инстинктамъ — все это было только болѣзнью, новой болѣзнью, а отнюдь не возвращеніемъ къ здоровью, къ добродѣтели, къ счастью. Быть принужденнымъ бороться съ инстинктами — эта формула décadence'а: пока жизнь развивается, счастье равнозначуще инстинкту. Свѣтъ, ясность, сознательность или осознанность — то въ чемъ „истинная философія" связываетъ всѣ свои упованія и надежды — для Ницше лишь симптомъ тяжелой, неизлѣчимой, роковой болѣзни духа. Надо бѣжать отъ Сократа, какъ отъ чумы, бѣжать безъ оглядки, не загадывая даже впередъ, куда добѣжишь.

У Киркегарда это выражено столь-же сильно, если не еще сильнѣе. Правда, онъ не говоритъ о blonde Bestie. Но отъ Гегеля и греческаго симпозіона онъ рвется къ Іову. А далеко-ли Іовъ ушелъ отъ blonde Bestie? На всѣ увѣщанія друзей онъ отвѣчаетъ криками, воплями, почти звѣринымъ рычаніемъ: совсѣмъ какъ запутавшійся въ тенетахъ отважный хищникъ. А вѣдь друзья его — разумнѣйшіе и благороднѣйшіе люди, и честно говорятъ ему то, что имъ подсказываетъ ихъ интел-

---

[1] Тутъ, пожалуй умѣстно вспомнить знаменитое „S'abêtir" Паскаля — типъ человѣка, впавшаго, извергнутаго изъ вѣдѣнства.

лектуальная совѣсть: неизбѣжному пусть покориться и приспособиться къ нему, ибо къ бытію человѣкъ отъ себя не можетъ ничего прибавить — оно неумолимо въ своей неизмѣнности. Необычайно показательно, потому, сравнить какъ читали и что вычитали изъ „книги Іова" Кантъ и Кьеркегаардъ. Для Канта смыслъ книги сводится къ моральному спору между Іовомъ и его друзьями. Разумъ, который всегда и повсюду является пробнымъ камнемъ истины, доподлинно и окончательно знаетъ, что помочь Іову нельзя, что выпавшія на его долю бѣды онъ долженъ принять и нести и, что единственное удовлетворенія, на которое онъ можетъ разсчитывать — это умолчать похвальное слово отъ „этическаго". Далѣе самъ Богъ больше ничего дать ему не можетъ: для Бога то, что есть, такъ же неумолимо есть, какъ и для людей. Вернуть многострадальному старцу его стада, богатства, здоровье, дѣтей — абсолютно нельзя: свѣтъ разума открываетъ эту вѣчную истину и человѣку, и творцу. И, стало быть, то что, въ Библіи разсказано, будто бы Іовъ получилъ полное in integrum restitutio уже относится къ области Bewachtsei или Авсдвацвеч, либо и того и другого. Кантъ, не дѣлая надъ собой никакого усилія далѣе, такъ передаетъ содержаніе книги Іова, какъ если бы судьи и рѣшеніе Бога сводились единственно къ моральной реабилитаціи многострадальнаго старца: друзьи называли его грѣшникомъ, Богъ сказалъ, что они неправы, что бѣды, свалившіяся на него, естественно объяснимы, какъ и все въ мірѣ и что противъ неумолимости естественнаго порядка вещей Богъ такъ-же безсиленъ какъ и смертные. Мендельсонъ, несомнѣнно, разсудилъ бы не иначе. О томъ-же, что Іову были возвращены его стада, богатства, здоровье, убитыя дѣти — Кантъ далѣе не вспоминаетъ, точно объ этомъ въ Писаніи не говорилось.[1] У Кьеркегаарда все наоборотъ: онъ только объ этомъ думаетъ, только объ этомъ говоритъ. Для грековъ, пишетъ онъ, началомъ философіи было удивленіе (Платоновское и Аристотелевское διὰ τὸ θαυμάζειν), начало-же философіи экзистенціальной — отчаяніе. И Іовъ для него не только многострадальный старецъ — а мыслитель, правда не прославленный въ исторіи философіи, не professor publicus ordinarius, а частный мыслитель —

[1] „причислить назадъ всѣхъ тѣ вещей". Въ концѣ этой же статьи, Кантъ, точно спеціально опровергая идею Кьеркегаарда „высшаго возвращенія", увѣренно заявляетъ, что ни одинъ разумный человѣкъ не согласился бы вновь повторить жизнь, даже

его вопли и крики

но его бѣгливыя, отрывочныя замѣчанія, (ему представляются болѣе чѣмъ пустыми, чѣмъ все, что говорилось на греческихъ симпозіонахъ. Опираясь на Іова, онъ возвѣщаетъ, что отнынѣ источникомъ истины будетъ уже не воспоминаніе, какъ училъ Платонъ, а повтореніе, смыслъ книги Іова онъ видитъ въ томъ, что Іову Богъ вернулъ все, отнятое у него. Скажу еще разъ: безспорно, разумъ цѣликомъ стоитъ на сторонѣ Канта и Мендельсона. И опять таки: Киркегардъ это такъ-же хорошо знаетъ, какъ и мы всѣ, но именно потому онъ ушелъ отъ Гегеля и симпозіона къ Писанію, отъ нашего просвѣщеннаго знанія къ невѣдѣнію, къ исцѣленію вѣдать невѣдомаго героя одного изъ библейскихъ сказаній. Если Кантъ, если Мендельсонъ, если „всѣмъ обладающій истиной — то Іову нѣтъ спасенія, Іовъ — погибъ. Іовъ — тоже исключеніе, онъ тоже выпалъ изъ общаго, онъ тоже „изгнанъ изъ страны отцовъ своихъ" — какъ говорили про себя Киркегардъ и Ницше. Разумъ съ его свѣтомъ и прозрачностями, и съ открывающимися при его свѣтѣ истинами, Іову помочь не можетъ. Истина, какъ весь строй и порядокъ бытія, неумолима: такъ есть и такъ будетъ говорять они, и даже не говорять, — они, вѣдь, безголовы, и за нихъ говорятъ другіе — а просто охватываютъ живого человѣка и душатъ его въ своихъ тисскахъ объятіяхъ, не внимая ни воплямъ, ни мольбамъ его. И эти истины владѣютъ міромъ. Не только мы, европейцы, это твердо знаемъ — азіатское знаніе въ этомъ такъ-же непоколебимо, какъ и наше. Іовъ для восточныхъ мудрецовъ, какъ и для нашихъ, равно невѣжественной и безнравственной, осужденной моралью человѣкъ. Другъ и однокашникъ Ницше, знаменитый индологъ, самъ проникнутый индусской мудростью, Поль Дейсеенъ, ~~въ сознаніи своего неоспоримаго превосходства самъ проникнувшій~~ увѣренъ, что молитва Господней дѣлаетъ честь, что изъ семи просьбъ, составляющихъ ея содержаніе, только одна-о жалобѣ насущномъ — низменна, всѣ же остальныя возвышенны. И, конечно, онъ такъ думаетъ ~~по тому~~ прежде всего потому, что узналъ отъ Канта и Шопенгауера, равно какъ и отъ своихъ индусовъ — разумъ, вѣдь, вездѣ одинъ и тотъ-же — что, проси не проси — жалоба отъ Бога все равно не доходитъ; жалобъ не отъ Бога, „философія же съ самого начала была стремленіемъ существующаго человѣка (des existierenden Menschen) связать себя

въ самыхъ лучшихъ условіяхъ земнаго существованія.

через мелькующую мысль с единым", как выражается Ясперс (101) и обращается к людям, которые сами умеют себе добывать „хлеб" или готовы от хлеба отказаться. Ницше, как видно из его писем к Дейссену очень резко осуждал идеологию своего друга. „Все торжественное", записал он в своем дневнике, „противно мне", ~~снова~~, точно снова повторяя слова Достоевского в „Записках из подполья". И особенно ненавистна была ему радостная покорность по отношению к откровенному разумом в бытии неумолимостям. Он хотел власти, а не зависимости, хотел не повиноваться, а повелевать, хотел быть господином не только надо моралью, но и над истиной, европейская не, как и индусская мудрость, звала его к покорности. Правда, ~~также~~ о волю к могуществу он говорил лишь в минуты вдохновения, когда ему удавалось стряхнуть с себя иго разума. Как только он поворачивался лицом к разуму все менялось: не даром он говорил, что мораль всегда была Цирцеей для философов — мораль, ведь, от разума не отдельима. Уже в самые последние годы своей жизни, он, забывая и свою волю к власти (лютеровское Deus omnipotens ex nihilo creans omnia), и мораль господ, и переоценку всех ценностей, роняет молот (опять невольно вспоминается лютеровский malleus Dei) и на сладкозвучной лютне прославляет amor fati: не только принимать, любить нужно рок, вещает он нам, как любой представитель philosophia perennis. Вторгаясь его же словами ~~разум~~ разум „парализовал критическую волю".

В свой черед Кьеркегаард утверждал, что чем одаренней человек, тем ясней и нагляднее он видит или даже прозревает в батии фатум и что сущность гения в том именно и состоит, чтобы везде и повсюду обнаруживать рок и его неумолимости. ~~И от~~ Это трудно признать — делает он отсюда вывод, по величайшей гений — Кьеркегаард имеет притом в виду сократа — есть со ipso и величайший грешник, грешник par excellence.

Оттого-то все помыслы и Кьеркегарда и Ницше направляются к Богу. Кто не знает того места из „Веселой науки" Ницше, где он с такой потрясающей силой разоблачает о совершенном людьми „преступлении из преступлений": люди убили Бога! По Ясперсу выходит, что „безбожие" Ницше как бы исключает Бога

Кирхгарда. Но едва-ли это такъ. Лютеръ бы сказалъ, ~~про Ницше~~ что въ ушахъ Бога ощущенія и прокляти́я Ницше звучатъ слаще, чѣмъ самыя торжественныя аллилуйа. И какъ ~~это~~ не странно, нужно ~~сказать~~ признать, что Ницше гораздо ближе подходитъ къ Лютеру, чѣмъ это можетъ показаться на первый взглядъ. Даже манерой писанія онъ часто напоминаетъ Лютера, языкъ котораго сложился подъ вліяніемъ переведенныхъ имъ на нѣмецкій книгъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. Семь поколѣній пасторовъ — съ матерінской и съ отцовской стороны — оставили неизгладимые слѣды въ душѣ Ницше. Для него, какъ и для Кирхгарда, идея Бога была и навсегда осталась альфой и омегой философской проблематики. Ясперсъ говоритъ, что разумная философія готова честно признать, что она „не понимаетъ" ни вѣры въ Бога, ни безбожія, что для нея „откровенная истина" не существуетъ, но, что она готова признать и за вѣрой и за невѣріемъ право на существованіе. Это такъ, конечно: разумная философія чуждается насилія. „Человѣкъ, говоритъ Ясперсъ, можетъ искать своей истины съ нефанатической безусловностью" (49). И еще: „Они даже самое борьбу подчиняютъ закону и перестаютъ быть перерѣзанными животными" (71). Въ этомъ притягательная сила и обаяніе и Кьеркегоровской, и Мендельсоновской точки зрѣнія — въ этомъ великая заслуга и философіи Ясперса. Но все это — лишь для людей, не извѣрженныхъ еще изъ всѣмства. ~~Для~~ „Исключенія" же, которымъ „общее" уже не даетъ радостей и не пугаетъ своими угрозами (имъ, вѣдь, нечего терять — они уже все потеряли), остаются къ этому холодными. За ними признается право думать по своему, имъ идеямъ даже иногда присваивается почетное названіе истинъ, особенно если онѣ „доказываются" готовностью къ жертвѣ, къ мученической кончинѣ и смерти — но ихъ право и ихъ истины, въ послѣднемъ счетѣ, подвергаются существенной угрозѣ. Представители philosophia perennis называются „свободно ищущими людьми, а тѣхъ, которые пытаются говорить объ откровенной истинѣ — связываютъ съ чисто соціальными силами — церковью, традиціей, даже положеніемъ. Взрастаясь современнымъ языкомъ, Ясперсъ дѣлаетъ феноменологическую редукцію: въ скобки попадаютъ и Богъ, и безбожіе — за скобками остается истинная философія. Но и Бога, и безбожіе не такъ легко удержать въ скобкахъ — хотя бы они и казались намъ даже perennis: они все взорвутъ, взорвутъ и оставшуюся за скоб-

ними „истинную философію". Для Ницше и Кьеркегарда не „исключеніе", а „большинство" съ его истинами для очень многихъ (Ясперсъ, вслѣдъ Канта, говоритъ не объ истинахъ для всѣхъ, а для очень многихъ) есть только соціальная сила, безмѣрно, въ условіяхъ нашего существованія, мощная, довѣряющая только себѣ, оберегающая твердый порядокъ и заведенный строй и очень терпимая, пока ее самое не ставятъ подъ вопросъ, но тотъ „неумолимый", воинствующая и агрессивная когда ставится подъ сомнѣніе ея суверенныя права. Она вѣдь, какъ разъясняетъ Ясперсъ, держится только возможностью общенія: истина, которая была бы доступна только одному человѣку какъ бы совсѣмъ и не существуетъ. Правда, разумъ пользуется тѣмъ, что онъ все видитъ, все слышитъ, со всѣмъ считается и что даже безуміе не можетъ обойтись безъ него. „Всякая попытка оправданія попадаетъ въ кругъ разумнаго, говоритъ Ясперсъ [85]. „Разумная мышленіе (разумное), мы все же остаемся при мышленіи – только это будетъ насильственное, упрощенное, съуженное, остывшее самое себя мышленіе". Кантъ еще сильнѣе выражается: „если разумъ не хочетъ покориться закону, который онъ самъ себѣ даетъ, то онъ попадетъ подъ иго закона, который ему дастъ кто либо другой; ибо безъ всякого закона ничто не можетъ долго продержаться – даже величайшее безуміе"[1]. Но такая обезпеченная „терпимость" не сулитъ „исключеніямъ" ничего добраго, и лишь заставляетъ ихъ еще больше настораживаться.

## III

Ясперсъ превосходно описалъ философскую позицію большинства по отношенію къ исключеніямъ и тѣмъ вновь намъ, почему Кьеркегардъ бросился отъ Гегеля и греческаго Симпозіона къ Іову, а Ницше промѣнялъ Сократа на blonde Bestie. Разумъ ничего не можетъ и ничего не хочетъ дать исключеніямъ: для нихъ остаются одни неумолимости. Пока человѣкъ удовлетворяется, разумъ – съ нимъ, когда человѣкомъ овладѣваетъ отчаяніе, разумъ не только покидаетъ, но враждебно и добивается его. „У безнадежно больного не должно быть желать врачамъ", „слабаго нужно еще толкнуть" читаемъ мы у Ницше. Откуда онъ узналъ, кто подсказалъ ему эти заповѣди? Откуда въ немъ – больномъ и кротчайшемъ въ жизни человѣкѣ (въ этомъ достаточно свидѣтельствуютъ его письма) прижо-

[1] „Was heisst: sich im Denken orientieren"

дили приступа той остервенелой, ~~безпощадной~~ жестокости, о которой нам говорят его книги? Откуда „свирѣпое христіанство" Кьеркегарда, так сближающее его съ безбожіемъ Ницше? Ясперсъ чрезвычайно почему-то избегаетъ говорить объ изступленной проповѣди жестокости, которая рвется наружу изъ всѣхъ писаній Ницше и Кьеркегарда, хотя вспоминаетъ и о „ласкахъ" Ницше, и о „непрямыхъ воспитаніяхъ" Кьеркегарда. А мнѣ тѣмъ, надо полагать, что ~~изверг~~ства у обоихъ есть то, что не открываетъ, а заключаетъ собой изъ глубочайшія и завѣтнѣйшія думы. Къ слову сказать и въ philosophia perennis не все уже так открыто закладывалось читателямъ, какъ это принято думать. Самъ Кантъ, столь ~~такъ~~ ригористически всегда отстаивавшій заповѣдь „ты не должен лгать", утверждалъ, что человѣкъ вовсе не обязанъ говорить все, что онъ думаетъ — что нашъ долгъ только не говорить, чего мы не думаемъ. Отсюда уже рукой подать до маски. А въ „Федонѣ", въ которомъ философія опредѣляется, какъ упражненіе въ смерти (μελέτη θανάτου) Сократъ заявляетъ, что „истинно философствующіе скрываютъ отъ другихъ (λανθάνει τοὺς ἄλλους), что они ни къ чему другому не стремятся, кромѣ умиранія и смерти" (64. A.). Быть можетъ и Сократъ скрывалъ то, что для него было самымъ главнымъ, чтобъ не быть извергнутымъ изъ вѣдомства и не оказаться лишеннымъ покровительства законовъ. Ибо, какъ мы уже видѣли, разумъ, хотя онъ и хвалится, что готовъ сочувственно все выслушать и все разсмотрѣть, видитъ и слышитъ лишь то, что ему подвластно и послушно. „Человѣческая трусость, говоритъ Кьеркегардъ, не можетъ вынести того, что ему могутъ разсказать о жизни безуміе и смерть"[1]. И тутъ надо сказать! credo experto. „Исключительный" опытъ Кьеркегарда и Ницше открылъ имъ, что ужасъ жизни для разума какъ бы не существуетъ. Разумъ бѣжитъ отъ нихъ, угадывая вѣрнымъ чутьемъ, что, если они взглянутъ ему прямо въ глаза, ему придется отречься отъ самого себя. Въ этомъ нужно искать смысла упоенія, можно сказать даже выдумывать проявленія жестокости, такъ ошеломляющаго и отталкивающаго „всѣхъ насъ" у Ницше и Кьеркегарда. Тамъ, гдѣ разумъ повелительно требуетъ остановиться предъ вѣчно скрытымъ и торжественно облачаются въ тогу непроницае-

[1] Соч. III. 185 Meine Wahrheit Kg. p 38 Lesete ≠

вечнаго молчанія („Послѣднее въ мышленіи, какъ и въ сообщаемости — есть молчаніе" стр. 75), тамъ „впавшіе изъ общаго люди", словно дразня и непотуя „насъ всѣхъ", возвышаютъ свой голосъ и, когда открыто, а когда подъ прикрытіемъ „непрямыхъ высказываній" бросаютъ (свой послѣдній) вызовъ освященнымъ вѣковой традиціей истинамъ. Выдержитъ-ли „удовлетворенность въ мысляхъ philosophiae recentis" такое испытаніе? Можетъ ли разумъ еще оставаться водителемъ, „ориентировать человѣка, который принужденъ былъ взглянуть въ глаза безумію и смерти, которой не увидѣлъ у другого (какъ мы видимъ на сценѣ трагедію), а испытанъ на собственномъ опытѣ всѣ безысходность отчаянія? „Не отъ меня моя тоска" непрерывно повторяетъ Киркегардъ — и Ницше всегда точно вторитъ ему. Только отчаяніе будитъ въ человѣкѣ его высшія силы — и Ницше, и Киркегардъ не пропускаютъ случая, чтобъ напомнить объ этомъ читателямъ своимъ. Умозрительная, спекулятивная философія, такъ прельщающая своей музыкой „мыслящихъ", возбуждаетъ въ Киркегардѣ (тоже и въ Ницше) такую же тяжелую ненависть, какъ и породившій ее разумъ. Киркегардъ, который воспитанъ на Гегелѣ, чтитъ въ немъ геніальнаго философа и упрекаетъ своему позору и несчастію, что не понимаетъ великаго человѣка — въ „философскихъ кроховъ" (уже сарказтически называетъ умозрительнымъ, спекулирующимъ мыслителей спекулянтами), и учится „думать" у частнаго мыслителя, Іова. Того больше, онъ идетъ къ библейскому Аврааму, который тоже попалъ на положеніе „исключенія" и дерзно требуетъ „истраменты этическаго", точно перекликаясь съ Ницше, провозгласившимъ свое „по ту сторону добра и зла". Если этическое есть высшее — Авраамъ погибъ, Іовъ — погибъ, Киркегардъ погибъ, погибъ и тотъ безвѣстный попа (его тоже нельзя забыть, хоть онъ и безвѣстный!), который имѣлъ безуміе или несчастье, вмѣсто того, чтобъ сдѣлать предметомъ своихъ исканій вдову богатаго пивовара (какъ бы поступилъ каждый изъ „всѣхъ насъ") полюбить царскую дочь и, вопреки всѣмъ представленіямъ разума, наперекоръ всѣмъ невозможностямъ, не хотѣлъ ни за что отказаться отъ своей возлюбленной. Нечего и говорить, что разумъ (и въ докритической и въ критической философіи) отвергаетъ всѣ домогательства и Киркегарда и безвѣстнаго попа, противоставляя имъ свои безусловныя, вѣчныя и неизмѣнныя

1) Ницше говоритъ иначе: „замолчанныя истины становятся ядовитыми"

истины, а вмѣсто съ ~~этими~~ истинами и предполагающееся ими моральное осужденіе. Бѣдному попощь никогда не достоится царская дочь, Регина Ольсенъ стала женой Ингемана, Іовъ дочьсенъ удовлетворяется сознаніемъ своей невинности и навсегда забыть о своихъ стадахъ, богатствахъ и дѣтяхъ. Вотъ ~~это~~ требованія Іова и Кирхегарда порожденіе извращеннаго, ~~лживаго~~ индивидуализма, все это имѣетъ своимъ источникомъ ~~извращенное~~ ложное пониманіе человѣка его назначенія: эмпирическое я обманчиво прикрываетъ собой нашу истинную самость.

Объ этомъ Кирхегардъ, конечно, достаточно наслышанъ: не даромъ онъ, какъ и Ницше, провелъ столько лѣтъ въ школѣ Сократа. „Высшее благо для человѣка — проводить свои дни въ бесѣдахъ о добродѣтели." Но, чѣмъ ~~настойчивѣй и~~ рѣшительнѣй разумъ ~~повторяетъ~~ настаиваетъ на своихъ требованіяхъ, тѣмъ дерзновеннѣе и безудержнѣе становится Кирхегаръ. И то, что онъ отвергаетъ мысль и то, что мысль приноситъ: Наоборотъ — мысль его доходитъ до почти сверхъестественнаго напряженія. Но — съ разумомъ онъ никогда не примирится. Какъ Іовъ, частный мыслитель, на котораго онъ промѣнялъ греческій Симпозіонъ и Гегеля, онъ ~~въ~~ начинаетъ свою великую и послѣднюю борьбу. Свѣтъ, прозрачность, ясность разума — чаще, когда онъ, говоря словами Вестера „занимаетъ положеніе, при которомъ онъ такъ же рѣшительно видитъ свою неудачу въ общемъ, какъ и опредѣленно идетъ своимъ путемъ, не зная, куда онъ приведетъ"[1] (66) — порождающіе „неумолимости", о которыхъ у насъ шла рѣчь, представляются ему какъ наважденіе, обманъ, болѣзнь, грѣхъ, паденіе (у Паскаля enchantement et assoupissement surnaturel). Кирхегардъ знаетъ, слишкомъ хорошо знаетъ, куда его ведутъ разумъ. Всѣ свои надежды онъ связываетъ съ Абсурдомъ.

Слово Абсурдъ пришло къ Кирхегарду отъ Тертулліана, которому онъ, какъ и многіе его современники, приписываетъ знаменитое „credo quia absurdum". Такого Тертулліанъ не говоритъ, но въ de carne Christi онъ выразился много сильнѣе. Обращаясь лицомъ къ откровенной истинѣ, онъ провозглашаетъ: non pudet, quia pudendum est, prorsus credibile, quia ineptum est, certum quia impossibile. Естественно, что, слушая такое, разумъ, при всей своей кротости, приходитъ въ ярость. Если въ этомъ есть хоть крупица истины, то какъ же ориентироваться въ мышленіи? Но Тертулліанъ не стремится къ ориентировкѣ. Это

---

1) Гр. Навелъ говоритъ объ Авраамѣ тоже что онъ пошелъ, не зная куда идетъ — но, конечно, смыслъ его словъ совсѣмъ иной.

въ Аѳинахъ, гдѣ духовнымъ вождемъ былъ Сократъ, ориентировались. Тамъ нужно было оглядываться, осматривать, спрашивать, прислушиваться къ тому, что есть, тамъ нужно было считаться съ возможностями и преклоняться предъ неумолимыми, какъ Стиксъ, невозможностями. „Но, что общаго между Аѳинами и Іерусалимомъ"? Изъ Іерусалима донесъ до насъ другая вѣсть, которую назвали благой: impossibilia, всѣ наши impossibilia отъ разума и только отъ разума. Истину же даетъ не разумъ, а вѣра. Вѣра не въ смыслѣ кредита, довѣрія, оказываемаго старшимъ, родителямъ, учителямъ, а вѣра ~~въ~~ откровенія, ~~писаній~~ поставляющая человѣка надъ всѣми невозможностями и неумолимостями. Загадочный, качественный ~~моментъ~~ фактъ исторіи европейскаго человѣчества — предъ которымъ растерянно пасуетъ нашъ разумъ! Высоко культурный греко-римскій міръ пошелъ за истиной къ невѣжественнымъ палестинскимъ рыбакамъ, плотникамъ и пастухамъ, прельстившись Сократа и symposion'ъ на Іова, принялъ совершенно безсмысленный новый органонъ мышленія, который выразилъ въ только что приведенномъ словѣ Тертуліанъ. ~~Со того~~ Съ этого и началась или лучше сказать, послѣ этого, ~~онъ~~ радикально измѣнилась задача философіи: не освѣщать, какъ учили греки то, что есть, не принимать то, что дано, не довольствоваться тѣмъ, что отсчитываетъ нас ваши ἐφ' ἡμῖν[1], а искать, добиваться того, что уже Плотинъ называлъ τὸ ἡμῖν и что въ Евангеліи называется „единымъ на потребу". Неумолимости даннаго, точнѣе данное, признанное въ Аѳинахъ навсегда неизмѣннымъ и непререкаемымъ и своей нерасторжимостью возвышенное къ себѣ удивленіе, столкнулись съ „отчаяніемъ" Іерусалима и привели къ de profundis ad te, Domine, clamavi. Аѳины твердо и окончательно знали, что взывать не къ кому, что далекій богъ, вознесшійся надъ всѣми близкими богами, глухъ къ мольбамъ. Для грековъ, а за ними и для насъ теперь, это была и есть роковая, навѣки непоколебимая, какъ всѣ самоочевидности, истина, хотя теперь и пытаются ослабить или смягчить значеніе самоочевидности утверждая, что „самоочевидность принадлежитъ къ сущности разсудка, какъ функція внѣвременнаго постиженія общеобязательнаго" (55). Человѣкъ безсиленъ, богъ глухъ и намъ ничего не остается, какъ покорно принимать бѣдствія, какіе бы ужасы оно намъ не сулило.

---

[1]) то, что отъ насъ зависитъ

въ этомъ источникъ парадоксальности того, что Лесперъ называетъ „догматикой" Ницше и Кирегарда: пока на землѣ царствуетъ разумъ съ его неумолимостями, закономъ жизни будетъ безпредѣльная жестокость и только отчаяніе предъ лицомъ ужасовъ бытія можетъ пробудить въ насъ высшія его силы и привести его къ дерзновенному рѣшенію стряхнуть себя бремя самоочевидностей. „Нѣтъ ничего истиннаго, все дозволено" – всѣмъ ему это кажется самымъ страшнымъ, въ этомъ оно видитъ крайнее выраженіе невѣрія. Но уч Кирегарда мы слышимъ то-же: „Богъ значитъ, что нѣтъ ничего невозможнаго". Оба они по ту сторону и нашихъ истинъ, и нашего добра. И оба не только не боятся этого: въ этомъ ихъ послѣдняя надежда. Ихъ страхи порождаются не „произволомъ Бога": произволъ Бога для нихъ есть истинная свобода. Все страшное таится въ открывающихся, при свѣтѣ разума, „законъ и строй бытія". Никакими увѣщаніями въ не убѣдишь Кирегарда принять разумъ за высшее начало. Для него, какъ для Лютера, разумъ есть (bellua qua non occisa homo non potest vivere. Лютеровское homo non potest vivere выставляется имъ, какъ „возраженіе" противъ „неумолимости", для человѣческой логики безсмысленное, конечно, и всѣмъ существу преграждающее, но въ глазахъ „исключенія" рѣшающее. Отъ него беретъ начало экзистенціальная философія, которая ставитъ себѣ задачей свалить устоявшееся умозрительной философіей человѣческое „покорное „такъ есть" вчастности божественнымъ fiat.

„Въ этомъ величіе Іова, что онъ не даетъ разрядить нашу свободу лживыми удовлетвореніями". Возвышенныя мысли его друзей, которые могли бы украсить собой любой симпозіонъ, возбуждаютъ въ Іовѣ все негодованіе, на которое онъ способенъ. Онъ требуетъ и ждетъ повторенія – и то, чего онъ напрасно добивался отъ разума и мораль, онъ получаетъ отъ Бога: „Іовъ благословенъ и все получилъ вдвойнѣ ... Это называется повтореніемъ... Кто можетъ ждать такой развязки?.. Когда она наступила? На человѣческомъ языкѣ этого не скажешь. Когда наступило для Іова повтореніе? Когда всякая человѣческая мыслимость и всѣ вѣроятія говорили о невозможномъ" (подчеркнуто мной)

~~Итак~~ Мы прикоснулись къ нерву экзистенціальной философіи. Тамъ, гдѣ умоз-

---

[1] Kierkegaard's Werk. III, 193. teste citato. Кн. стр. 47 teste ≠

рациональная философія останавливается, идя предъ человѣкъ выростаетъ, выражаясь языкомъ Достоевскаго, каменная стѣна невозможностей, тамъ только обнаруживается для Киркегарда во всей своей трудности и огромности задача подлинной философіи. Разумъ падаетъ предъ вѣчно сокрытымъ и погребаетъ его подъ молчаніемъ. Мы могли уже убѣдиться, что Киркегардъ лучше, чѣмъ кто нибудь знаетъ, что такое „невозможности", но отъ борьбы онъ не отказывается, ни за что въ мірѣ не отказается. „Покой", который ему сулитъ своимъ свѣтомъ и ясностями разумъ, представляется ему величайшимъ искушеніемъ. Онъ ищетъ не покоя, а бури. Съ дерзновеніемъ, которому могъ бы позавидовать даже Читтие онъ провозглашаетъ: „что принесетъ эта буря? Она должна сдѣлать меня способнымъ къ супружеской жизни" (тамъ-же). ~~И~~ И, разумѣется, только подъ прикрытіемъ тертулліановскаго Абсурда и тертулліановскаго credo отданого съ его non pudet, quia pudendum и его credum quia impossibile, Киркегардъ могъ ~~рѣшиться~~ отважиться такъ говорить, такъ думать. Разумъ, который, особенно послѣ Канта, въ своей уступчивости и терпимости, доходитъ подчасъ до прагматизма, разъ навсегда отказываетъ Киркегарду и иже съ нимъ, въ своемъ покровительствѣ. Никакія громы, ни до, ни послѣ критической философіи, не сваляютъ желѣзную логику вещей и, стало быть Іову такъ и суждено умереть на навозѣ, а Киркегарду никогда не стать способнымъ къ супружеской жизни. Сколько бы Киркегардъ и книга Іова не расписывали ужасъ существованія живого человѣка, попавшаго въ сѣти вѣчныхъ и неизмѣнныхъ истинъ — это ничему не можетъ (odere atque detestari) „что есть — то есть": человѣческія слезы и проклятія не могутъ ничего сдвинуть въ строѣ и порядкѣ бытія. Истинная философія, философія свободно ищущихъ людей (homines qui sola ratione ducuntur — опять по Спинозѣ) это твердо и опредѣленно знаетъ. Но „исключеніемъ" не только разумъ, но и самое знаніе уже не имполируетъ. Они знаніе ставятъ подъ вопросъ, они „устраняютъ" знаніе. Лютеровское „homo non potest vivere", вопли и проклятія Іова они противопоставляютъ ясномъ и отчетливомъ суждеціямъ разума съ ихъ неумолимостями ~~они противопоставляютъ~~, какъ возраженіе. „~~Бо~~ Въ этомъ „методѣ", въ этомъ „логика" экзистенціальной философіи. „Безуміе" восклицаетъ разумъ. Но Киркегардъ уже предупредилъ

сю. Онъ самъ сказалъ, что вѣра есть безумная борьба о возможности. Ясперсъ утверждаетъ, что „существованіе становится есть ясным только черезъ разумъ, а разумъ получаетъ свое содержаніе черезъ существованіе (41.), перефразируя, онъ видно извѣстныя слова критики чистаго разума: „мысли безъ содержанія — пусты, ~~разумъ~~ воззрѣній безъ разума слѣпы". Но Кирхегарду, какъ и Ницше виделось другое: на окраинахъ жизни, куда ихъ забросила судьба, свѣтъ разума даетъ не зрячесть, а слѣпоту, подобно тому какъ они тамъ не приноситъ, а отнимаетъ свободу. Разумъ наиспитываетъ человѣку безотчетные и непреодолимые страхи, боязнь нечто — страхи, выражаясь языкомъ Кирхегарда, „предъ ничто". „Ничто въ страхѣ языкомъ есть рокъ", поясняетъ онъ т.е. тѣ неумолимости, предъ которыми „свободно" склоняется истинная философія. Этотъ страхъ былъ уже у перваго человѣка и онъ, отвернувшись отъ Творца, искалъ спасенія въ деревѣ познанія — т.е. пошелъ туда, гдѣ его ждала гибель, ~~отвернувшись отъ Бога~~

И вотъ — поразительный фактъ, надъ которымъ, къ сожалѣнію, мы всѣ недостаточно задумываемся. Кантъ совершенно спокойно, я бы сказалъ даже радостно, съ чувствомъ облегченія прозрѣлъ своимъ разумомъ „недоказуемость" бытія Божія, безсмертія души и свободы воли (того, что онъ считалъ содержаніемъ метафизики), находя, что ~~въ нихъ~~ будетъ вполнѣ достаточно вѣры, опирающейся на мораль и они отлично исполнятъ свое назначеніе и въ качествѣ скромныхъ постулатовъ, но мысль о томъ, что реальность внѣшнихъ вещей можетъ держаться вѣрою, приводила его въ неподдѣльный ужасъ: „это останется скандаломъ для философіи, если мы будемъ принуждены принять на вѣру (подчеркнуто у Канта) бытіе вещей внѣ насъ и если тому, кто въ этомъ усомнится, мы не въ состояніи будемъ представить достаточныхъ доказательствъ", пишетъ Кантъ въ предисловіи ко второму изданію своей „критики". И въ томъ же предисловіи, когда дѣло коснулось основныхъ проблемъ метафизики, онъ, какъ ни въ чемъ не бывало, заявляетъ: „я долженъ былъ устранить знаніе, чтобъ опростать мѣсто для вѣры". Для Бога, безсмертія души и свободы воли доказательствъ нѣтъ и быть не можетъ — и вѣдь тутъ нѣтъ! обойдутся вѣрой, не такія уже важныя господа. А вотъ существованіе вещей внѣ насъ — тутъ уже вѣры недостаточно. Тутъ нужно знаніе и, если,

послѣ „критики", какъ это было ясно всѣмъ, въ утвержденіи существованія вещей въ себѣ скрывается противорѣчіе, то лучше уже одинъ разъ прочесть непослѣдовательность, чѣмъ отказать въ бытіи, или хотя бы усомниться въ бытіи внѣшняго міра. Почему такъ? Почему Богъ, безсмертіе души и свобода допуска пробавляться вѣрой и постулатами, а Ding an sich находятся научныя доказательства? Отвѣтъ даетъ та-же „критика чистаго разума": „вѣра въ Бога и иной міръ такъ сплетена съ моимъ моральнымъ настроеніемъ, что, подобно тому, какъ нѣтъ никакой опасности, что мнѣ придется отказаться отъ второго, у меня такъ же мало заботъ о томъ, что у меня будетъ когда-нибудь отнято первое". Не значитъ-ли это, что и Богъ, и безсмертіе души, и свобода не могутъ претендовать на самостоятельное ~~зна~~ бытіе и только являются понятной всѣмъ, образной, формой выраженія того, что Кантъ называетъ „moralisch Gesinnung"? Правда, въ послѣднихъ главахъ „критики" Кантъ былъ порой слишкомъ предупредительнымъ къ своему читателю и, въ желаніи успокоить его, заходилъ иной разъ слишкомъ далеко и почти грубо смѣшивалъ чувственное со сверхчувственнымъ, чѣмъ вызвалъ суровыя нарѣканія у своихъ преемниковъ. Но, въ этомъ нужно видѣть скорѣе лишь внѣшнюю уступчивость, хотя бы и нерешительную, но все же внѣшнюю. Кантъ былъ, такъ-же, какъ и Сократъ, твердо убѣжденъ, что все „чувственное" должно быть выкорчевано изъ высокихъ человѣческихъ идеаловъ и, что, въ концѣ концовъ и Бога, и безсмертіе, и свободу надо понимать совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, чѣмъ тотъ, который намъ открываетъ Писаніе: „высшее благо для человѣка и лучшіе дни проходятъ въ бесѣдѣ о добродѣтели". Богъ, безсмертіе души и свобода — вотъ то, что связано у Канта съ его „моральнымъ настроеніемъ", а есть нѣчто иное, какъ это самое „моральное настроеніе". Что сдержанное отступленіе одолѣть въ критикѣ практ. разума тому свидетельство. Совсѣмъ, какъ у Спинозы: beatitudo non est praemium virtutis, sed ipsa virtus. И тоже, какъ у Спинозы — этимъ Кантъ изъ себя выходилъ, когда его со Спинозой сравнивали или даже сближали — отождествленіе Бога съ моралью имѣетъ у Канта источникомъ глубокую увѣренность разума и твердое знаніе, что Богъ откровенъ, что самая идея откровенной истины — чѣмъ-нибудь относится къ об-

Schwärmerei и Авсгдаивеп. Разуму, „пробному камню истины" доподлинно извѣстно, что такого Бога нѣтъ и быть не можетъ, ~~тоже~~ и что „откровенія" тоже нѣтъ и быть не можетъ, точно такъ-же, какъ ему доподлинно извѣстно, что существованіе вещей внѣ насъ не можетъ быть подвергнуто ни малѣйшему сомнѣнію. Во владѣніяхъ разума и до, и послѣ критической философіи знаніе господствуетъ надъ всѣмъ — а тамъ, гдѣ господствуетъ знаніе, тамъ на мѣсто Бога поставляется мораль. Ужасъ Kant въ наше время дало то-же, что оно дало въ шестидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія. На языкѣ Ницше: мы убили Бога; на языкѣ Кіркегарда: христіане убили Христа.

## IV

Кантъ считалъ ~~свое~~ моральное доказательство бытія Божія, которымъ онъ замѣнилъ доказательство онтологическое (по существу, хотя сказать, отъ моральнаго совершенно неотличимое) безупречнымъ и предъ лицомъ разума оно, дѣйствительно, если и не неопровержимо, то въ какомъ то смыслѣ пріемлемо. Но Ницше вынесло „по ту сторону добра и зла", а Кіркегарду пришлось отстранить этическое, отъ котораго онъ тщательно оберегалъ свою „тайну" и которому онъ не могъ рѣшиться ввѣрить свою судьбу. Кантъ никогда бы не допустилъ, что такое возможно. Не даромъ онъ такъ страстно заклинаетъ людей не отвергать разумъ. Но Ницше и Кіркегардъ были чужи къ заклинаніямъ Канта. На все, что они говорили, у нихъ былъ одинъ отвѣтъ: при разумѣ съ его „знаніемъ" и его „богомъ-моралью" homo non potest vivere. Этого, конечно, Кантъ тоже не подозрѣвалъ. Онъ былъ глубоко „убѣжденъ", что разумъ и его знаніе есть начало жизни, а не смерть. Библейское сказаніе о грѣхопаденіи было для него миѳомъ, которой уже выдохся и намъ ничего не говоритъ — ~~мы~~ такъ пишетъ Ясперсъ: „разъ миѳъ прошелъ, никакія усилія вновь его возстановить" (88): стихъ Горація „vitiis nemo sine nascitur", которымъ онъ беретъ эпиграфомъ одной изъ главъ своей „религіи въ предѣлахъ одного разума" гораздо ближе и понятнѣе ему. И точно, лютеровское homo non potest vivere — есть ли это „отвѣтъ" или только

чуть чуть оформленный львиный рык Иова? Киркегарду все равно: онъ не боится уже ни Гегеля, ни симпозіоновъ. Онъ уже не допрашиваетъ бытіе, вообще не вопрошаетъ. Онъ ушелъ къ Иову, ушелъ къ Аврааму именно потому, что для нихъ ни разумъ, ни знаніе, ни мораль не есть высшее, что у нихъ близкій Богъ преодолѣваетъ данскаго и отношеніе къ близкому Богу опредѣляется не законами и нормами — ихъ все не перешедшими — а ничѣмъ не ограниченной свободой, которую Киркегардъ, слѣдуя Писанію, называетъ вѣрой. Противуположное понятіе грѣху есть не добродѣтель, а вѣра, противуположное понятіе грѣху есть свобода, провозглашаетъ онъ. Свобода не не есть способность выбирать между добромъ и зломъ, свобода есть возможность. Возможность тамъ, гдѣ по окончательному и безповоротному рѣшенію разума всѣ возможности кончены, тамъ гдѣ царитъ полная безчисленность. Это безуміе, скажутъ. „Мы справѣ какъ угодно высоко цѣнимъ идею чудобѣдія, но лишь подъ условіемъ избѣгать явно невозможнаго, того, что связано съ конечностью его временнаго существованія", пишетъ Ленеръ. Киркегардъ не возражаетъ фактъ, но съ исступленнымъ, почти дикимъ торжествомъ, на самыхъ высокихъ нотахъ своего могучаго голоса выкрикиваетъ: чтобы обрѣсти вѣру, нужно утратить разумъ. И что еще непостижимѣе, еще непріемлемѣе для „насъ всѣхъ", онъ свою отчаянную борьбу съ разумомъ затѣялъ не ut specie aeternitatis, какъ подобалось бы философу, а изъ „конечной", осужденной своей конечностью растворитъся во времени Регины Ольсенъ, словно осуществляя завѣтъ Ницше: Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder. Если бы у меня была вѣра, неустанно повторяетъ онъ въ дневникахъ своихъ, Регина была бы моей. Что, кому какое дѣло, досталась ли Регина Киркегарду или Шлегелю? И какое дерзновеніе нужно для того чтобы приступать къ высокой идеи Бога и вѣры въ Бога такое ничтожное дѣло, какъ разрывъ даньскаго кандидата теологіи съ его невѣстой? Но Киркегардъ — ни кого не спрашивая, ни у кого не справляясь — заявляетъ, что ~~это~~ необычайно, что это необычайно, бесконечно важно и что можно отвергнуть философіи Гегеля только потому, что въ ней не нашлось мѣста для даньскаго кандидата теологіи. Иовъ только тѣмъ и прославилъ Киркегарда, что его дѣла ~~тоже~~ мнѣ не ничтожны и конечны дѣла заключу, о которомъ, по ученіямъ умозрительныхъ

философовъ и вспоминать выдержанность, когда дѣло заходитъ о великихъ и послѣднихъ тайнахъ бытія. Онъ проситъ у Іова разрѣшенія быть съ нимъ вмѣстѣ, считать ихъ дѣло общимъ – ибо, хотя онъ не столько потерялъ, но потерялъ все и этого достаточно, чтобъ звать къ отвѣту міроздаціе Моисе и съ Авраамомъ, чѣмъ допустить, чтобъ Авраамъ закололъ Исаака навсегда и окончательно (такъ бы, qui loca ratione discitur, понимаетъ слово веритва) онъ предпочитаетъ заявить, что, если бы Авраамъ и закололъ Исаака, Богъ, для котораго все возможно, вернулъ бы Исаака къ жизни. И тутъ же, опять никого не спрашивая, прибавляетъ: что такое для человѣка сто Исаакъ каждый рѣшаетъ самъ. Иными словами, что Регина вольенъ можетъ сойти за Исаака и что Богъ ее вернетъ Киркегарду, какъ онъ вернулъ Аврааму сына.

Но этого ему недостаточно. Словно затѣмъ, чтобъ слова его прозвучали горькими предъ полными отчеканными буквами, онъ не только Іова и Авраама, онъ самого Бога привлекаетъ къ своему дѣлу. Всѣ считаютъ, что самое ужасное и потрясающее въ „новомъ Завѣтѣ" это моментъ, когда Іисусъ воскликъ: Господи, Господи, отчего ты меня покинулъ. Это ужасно – спору нѣтъ. Но, еще ужаснѣе, что Богъ, которой есть любовь, глядя на муку своего сына, не можетъ даже отклонить на нижъ его безмѣрность сковываетъ его любовь. И тотчасъ же вспоминаетъ свое собственное дѣло: я, бѣдный человѣкъ, – правда отдаленно очень отдаленно, но испытывалъ то-же, что испытывалъ Богъ, слушая вопли распинаемаго сына: и во мнѣ безмѣрность парализовала всѣ мои силы и я принужденъ былъ раздавить Регину Ольсенъ и я не могъ пошевелиться даже, чтобъ не обидѣть высокую мораль. Неудовлетворенности власти надъ Богомъ, конечно не надъ дальнимъ Богомъ, который лишь требуетъ, но ничего не даетъ, а надъ тѣмъ близкимъ Богомъ, который самъ училъ людей молиться: жизнь нашъ насущный даждь. Богъ на такомъ же положеніи, какъ и человѣкъ: и Онъ вопитъ къ общаго, изгнанъ изъ бытія, превращенъ въ исключеніе. Но, чѣмъ настойчивѣй разумъ и мораль отговариваютъ Ницше и Киркегарда отъ безумныхъ ~~пам~~ затѣй сдѣлать невозможное возможнымъ, тѣмъ упорнѣе продолжаютъ они настаивать на своемъ. Они отказываютъ въ новыхъ повелѣніяхъ истинамъ, которымъ ~~бы~~ безропотно подчиняются всѣ люди и тамъ, гдѣ всѣ вос-

трогаются и благоговеют, они проникаются и ощущают. „В каждой философии, говорит Ницше, есть момент, когда на сцену выступают убеждения философа, или, говоря словами старинной мистерии – adventavit asinus pulcher et fortissimus"[1]. Кьеркегард не отстает от него – мы помним, что он не стесняется называть умозрительных философов спекулянтами. К слову сказать то-же делает и двойник Кьеркегарда – Достоевский[2], который с дерзостью, свойственной всем исключениям, выставляет взгляд и показывает кукиш тому, что „всем мы" называем „святым и прекрасным" и издевается над людьми, которые, когда у них земля трещит под ногами, продолжают пить свои надзвездные пьесы. Место, к сожалению, не позволяет мне продолжать выписки из Ницше и Кьеркегарда (следовало бы прибавить еще и соответствующий цитат из Достоевского, столь близко напоминающий Кьеркегарда и Ницше, что кажутся у них заимствованными[1]), в которых они взывают в грязь то, что поколения людей чтили как истину и святыню. Скажу лишь, что нужно дивиться многотерпению и кротости разума, делающего сверхъестественные усилия, чтобы вырвать из власти Абсурда и вернуть в свое лоно заблудшие исключения. В этом отношении „Vernunft und Existenz" – книга по истине замечательная. Он серьезно готов идти на всякие возможные и невозможные уступки, чтобы только установить modus vivendi между теми очень многими, которые пользуются покровительством законов и теми немногими, о которых заботы. Он отказывается от абсолютной истины, он истину определяет в терминах сообразности, он признает относительность истин, он ограничивает власть закона противоречия (для Аристотеля непоколебимейшего из всех принципов), он даже говорит о философской вере – не о вере в откровенную истину и не о безбожии, между которыми философия находит свой собственный путь (для Кьеркегарда, ясно такая вера есть предмет ужаса, для Ницше это значит: мы убили бога), он допускает даже, что философ в один прекрасный день сам падет ниц перед богом или удалится в безбожие – словом он готов на все, чтобы

[1] Ср. VII, 16 [2] Подробнее об этом я говорю в предисловии к недавно выпущенной мной по французски книге „Kierkegaard et philosophie existentielle" (Paris, Vrin)

только укротить, унять или хоть смягчить разбушевавшиеся исключения. Онъ утверждаетъ, что истинной философіи чужда всякая полемика, что она дружественно, даже сочувственно настроена по отношенію къ всѣмъ инакомыслящимъ. Но здѣсь онъ уже претендуетъ на большее, чѣмъ его интеллектуальная добросовѣстность, его честность можетъ и хочетъ дать. Въ концѣ концовъ онъ принужденъ изгнать изъ области истинной философіи и Ницше, и Кирхегаарда. „Такъ какъ она не хочетъ быть философіей исключенія, а философіей общаго, то она сама считаетъ себя истинной лишь тогда, когда она способна перевести себя въ дѣйствительность многихъ" (95). Онъ и тутъ не забываетъ прибавить, что истинная философія „глядитъ на исключенія" (angesichts der Ausnahme), но все же ~~она должна~~ „она должна вновь упрочить свои въ основаніи своей собственной вѣры". И тогда приходится заявить: „на этомъ философскомъ пути мы чувствуемъ, что мы вновь ищемъ покоя Платона, Спинозы, Николая Кузанскаго и Парменида, отвернувшись отъ неизбывнаго безпокойства Кирхегаарда и Ницше". Вѣчное безпокойство исключеній, ихъ непримиримость, ихъ воинствующая агрессивность, та рѣшительность, съ которой они всѣ отходящіе переступаютъ границы возможнаго и дозволеннаго, чистый абсурдъ, воля къ власти, имморализмъ, переоцѣнка цѣнностей, ихъ прославленіе не знающей предѣла жестокости, ихъ ни на чемъ не основанная и ничѣмъ не оправданная вѣра въ откровенную истину, ихъ нежеланіе найти удовлетвореніе въ томъ, съ чемъ величіе учителей человѣчества сами находили и другимъ учили находить высшее благо, дѣлаютъ безплодными всѣ попытки отыскать ~~найти~~ хотя какое нибудь слово на миръ съ ними. Увѣщаніямъ они не уступаютъ и не уступятъ. Хочешь не хочешь, приходится ихъ сломить силой. Они не довольствуются тѣмъ, что имъ уступаютъ „другую дѣйствительность, которая по для нея (философіи) а для себя самой истинна: предъ откровенной религіей и предъ безбожіемъ" (101). Они не частично уступки добиваются, они не милостыни просятъ — оттого они всегда и всюду появляются со своимъ „entweder-oder". „Дѣйствительность ~~вся~~ многихъ" (Ницшевскихъ многихъ, слишкомъ многихъ?) — для нихъ не аргументъ не возраженіе,

УО стр. 227 низ

равно какъ блаженство покоя Канта и Спинозы для нихъ не собиралъ. Безпощадно разрушаютъ они тяжкимъ молотомъ своимъ памятники и гонитъ убѣжища, въ которыхъ укрывались великіе отшельники мысли. И все, чему люди поклонялись, они будутъ разрушать, испепелять, уничтожать — пока не получатъ своего. Разумъ, въ концѣ концовъ, не можетъ этого не видѣть, не можетъ не понять, что добровольнаго соглашенія съ вопившими изъ общаго лютьми, съ исключившими путь и бытъ не можетъ, ~~[illegible]~~ и что приходится вступить съ ними въ послѣднюю и рѣшительную борьбу. Не признался-ли Киркегардъ самъ, что онъ „не можетъ сдѣлать движенія вѣры"? И не обезсилилъ-ли онъ этимъ навсегда и себя и свое дѣло? „У Киркегарда, который заново одушевилъ глубокія формулы теологіи, намъ представляется все словно какъ нелепое искусство принудить себя къ вѣрѣ" (16 стр.) Но это ни къ чему привести не можетъ: „разъ я не вѣрю, то безполезно хотѣть вѣрить: это приведетъ лишь къ неискренности и къ путаницѣ воли и въ моемъ мірѣ". (89) Этимъ сразу вытаптывается почва изъ подъ ногъ исключенія. Вѣра, какъ „безумная борьба за возможность" и „воля къ власти" — то, что составляетъ сущность и душу экзистенціальной философіи — осуждена на вѣчную безплодность. Можно любоваться, можно удивляться вѣрѣ, особенно когда она засвидѣтельствовала высокими подвигами самоотреченія, мученической жизнью, мученической смертью, какъ было у Киркегарда и Ницше, „которые являютъ намъ какъ современные образы мучениковъ" (19). Но истины изъ вѣры не дастъ. Фантастичная и безсильная, она разобьется о твердыню знанія, постигающаго „то, что есть". И, наоборотъ, дѣйствительность многихъ въ знаніи всегда находила и будетъ находить опору. „Homo non potest vivere" не защититъ „исключеній" отъ „охватывающаго насъ бытія", которое нисколько не считается съ тѣмъ, можетъ или не можетъ быть базельскій профессоръ или датскій кандидатъ теологіи. Сколько бы ни бушевали Ницше, Киркегардъ, Паскаль или Достоевскій, сколько бы не вопилъ Іовъ или даже Іисусъ изъ Назарета, они не поколеблютъ основополагающей истины нашего разума: то, что есть, есть неумолимо. Можетъ быть много вѣръ, можетъ быть много истолкованій и вѣръ, и истинъ, но

изъ власти этой основной онтической истины никому не дано вырваться. Ницше и Киркегардъ не могутъ нести, но не могутъ и сбросить своей тяжкой ноши. Теперь имѣть рѣдкое мужество и твердость — глядя на стѣнь дорогимъ ему Ницше и Киркегарда возвѣстить, какъ того требовало его философская добросовѣстность (кантовская Redlichkeit), это итвi сб очвi. Слабаго довольно еще тѣснить. У безнадежно больного не должно пытать быть врачемъ. Разумъ, вотще истративъ всѣ средства убѣжденія и удостовѣрившись, что „исключенія" увѣщаніямъ духовной власти не поддаются передаетъ ихъ въ распоряженіе свѣтской власти и умолкаетъ, съ тѣмъ, чтобы sine effusione sanguinis ~~она поступила съ ними~~ (sine effusione sanguinis) ~~согласно~~ она, sine effusione sanguinis, распорядилась бы согласно своимъ вѣчнымъ законамъ и положила конецъ ихъ безплодной тревогѣ. Приговоръ неумолимости мы уже знаемъ: Киркегардъ и Ницше оставляютъ насъ съ пустыми руками и пустыми сердцами. Въ этомъ равно согласны и критическая, и докритическая философіи: и Кантъ, и Мендельсонъ, и Сократъ. Μέγιστον ἔχει τὸν ἀνθρώπῳ λόγους ποιεῖσθαι περὶ τῆς ἀρετῆς. Этическое, только этическое есть высшее которая, въ послѣдномъ счетѣ оказывается возвѣщаютъ намъ неумолимости — judex et princeps omnium — хотя это и значитъ, что и Іовъ, и Авраамъ, и Ницше, и бѣдный юноша полюбившій царскую дочь, и библейскій Богъ не могущій откликнуться на вопли своего возлюбленнаго сына, осуждены на гибель.

Конец "Sine effus. s." УО стр 229

Л. Шестовъ

~~№ вх. 18 р 164 Ка.~~
~~16 р 148~~