Лев ШЕСТОВ

SOLA FIDE — ТОЛЬКО ВЕРОЮ

ГРЕЧЕСКАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ
ЛЮТЕР И ЦЕРКОВЬ

Y M C A - P R E S S
11, rue de la Montagne Ste-Geneviève
Paris 5e

Copyright 1966 by YMCA - PRESS
Société à responsabilité limitée, Paris
Tous droits réservés

ОТ РЕДАКЦИИ

Среди бумаг, оставшихся после смерти Льва Шестова, оказалась неоконченная рукопись, озаглавленная ***Sola Fide,*** написанная в Швейцарии между 1911 и 1914 г., которая не была в то время напечатана.

В 1914 г., возвращаясь на родину, Шестов передал эту рукопись своему шурину, Г. Л. Ловцкому, прожившему в Женеве всю войну. В 1920 г., когда Шестов покинул Россию, он нашел свою рукопись и в 1920 г. опубликовал в Париже, в журнале Современные Записки № 1 несколько глав ее с некоторыми дополнениями под заглавием *На Страшном Суде* (последние произведения Толстого), вошедшие затем в книгу *На Весах Иова* (Париж, 1928 г.) Рукопись состоит из двух частей, без указания заглавия. Мы назвали эти части: *Греческая и Средневековая Философия, Лютер и Церковь.* Шестов не опубликовал рукопись целиком в 1920 г. вероятно потому, что часть высказанных в ней идей вошла в книгу *Власть Ключей,* написанную в России между 1914 и 1918 г. и вышедшую в Берлине по-русски в 1923 г.

Прошло больше пятнадцати лет после смерти Шестова. Кто-то, прочитав неизданную часть рукописи, заметил: «Да, ведь это ключ к философии Шестова, духовная автобиография, единственная в русской религиозной философии». Но и на этот раз удалось издать только вторую часть книги на французском языке, под заглавием *Sola Fide,* Luther et l'Eglise (traduit du russe par Sophie Sève), Presses Universitaires, Paris, 1957. Несколько глав этой книги также появились в русских журналах.

Прочитав этот труд, уже 25 лет после смерти Шестова, мы убедились, что он представляет большую ценность и что издать этот труд на русском языке представляет большой интерес. Появление в свет этой книги приурочено к столетию со дня рождения автора(Лев Шестов родился в Киеве 31-го Января (13 февраля) 1866 года и умер в Париже 20-го Ноября 1938 года).

Заглавие книги *Sola Fide* (Только Верой) взято из перевода «Послания апостола Павла к Римлянам» (III, 28), сделанного Лютером. Слова апостола, гласящие в русском переводе: «человек оправдывается верою», Лютер перевел: «Человек оправдывается *только* верою». Это своевольное изменение текста Священного Писания вызвало много споров в богословских кругах.

Шестов выбрал заглавием книги изречение *Sola Fide* вероятно потому, что оно ярко характеризует борьбу молодого Лютера за веру (см. гл. II, 2-ой части). Среди людей, которых Лев Шестов посетил во время своих «странствований по душам», мало кто ему был столь близок по духу, как Лютер в молодости, чья борьба за веру была столь близка его собственной борьбе.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Греческая и Средневековая Философия

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ГРЕЧЕСКАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

I

Pati, domine, aut mori — страдания, Господи, или смерти — так молилась св. Тереза, жившая во второй половине XVI-го столетия.

За две тысячи лет, с лишним, до нее, один из знаменитых циников, основатель школы и ученик Сократа, Антисфен, воскликнул — лучше мне сойти с ума, чем испытать удовлетворение жизнью (*μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην* — Целлер II-1, 260). Платон, по преданию, сказал, что ученик Антисфена, Диоген, — это сошедший с ума Сократ. И Платон был прав. Безусловно Диоген, и не только Диоген, но и учитель его и его ближайшие ученики были сумасшедшими, и притом не просто сумасшедшими, а именно сумасшедшими Сократами, т. е. сумасшедшими мудрецами. Бояться удовлетворения — в то время, как все человечество, за все время своего существования, в удовлетворении видело смысл и сущность жизни, — разве это не очевидное безумие, притом, безумие „систематическое", такое же систематическое, как и мудрость Сократа.

Как жили циники, — это более или менее всякий знает, и об этом едва ли нужно распространяться, тем более, что современного человека не очень соблазняет ужас жизни, ее трудность и грязь, — период „натурализма" давно прошел. Мы даже торопливо пробегаем те строки пророка Иезекииля, в которых он рассказывает о своих приготовлениях к пророчеству, о лепешках, которые он ел по повелению Бога. Нужно только не

забывать, что циники считали себя отмеченными перстом Божьим. Они говорили τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι — хорошие люди подобны богам — (Целлер II-1, 267). Так же, как и Сократ, они повиновались тайному, непонятному внушению отдавать красоту и радость существования взамен безобразия и ужасов. Они говорили, что красота и радость не нужны, что они мешают человеку приблизиться к Богу, что они дают удовлетворение, а удовлетворение хуже, чем безумие ; от удовлетворения, учили они, надо бежать, как от чумы. Как известно, современники ненавидели и презирали циников, называли их собаками, и только немногие, очень чуткие люди, как Платон, и, если верить преданию, ученики Аристотеля удивлялись или, по крайней мере, задумывались над странной жизнью этих безумных мудрецов, этих отверженных людей. Я не буду останавливаться на аргументации, которой циники оправдывали свое миросозерцание, точнее свою жизнь. Помимо того, что их учение, т. е. соображения, которые они предлагали в доказательство своей правоты, затерялись в глубине веков, как затеривается все, что не может идти на потребу людей, я не думаю, чтобы эта аргументация представляла бы для нас очень большой интерес, даже и в том случае, если бы она была очень тонкой, остроумной и убедительной. У нас так много остроумных и убедительных аргументаций — что, право, гораздо полезнее забыть иные из тех, которые мы уже усвоили, чем усваивать новые. Тем более, что несомненно жизнь циников отнюдь не определялась их рассуждениями. Не было еще случая, чтобы человек шел на безумие, руководствуясь доказательствами рассудка. А если бы такой парадокс и оказался возможным, если бы действительно разум мог бы своими доказательствами приводить к безумию, — тогда . . . тогда ведь этим самым разум навсегда отменил бы себя. Но, повторяю, несомненно разум не повинен в безумном бреде и безумной жизни циников, как не-повинен он в безумии Иезекииля. Безумие имеет свой самостоятельный источник, свою смелость и свою силу, и свою — кто знает, правоту ? Платон, ученик Сократа говорил, что величайшее несчастие сделаться ненавистником разума (мисалог'ом). Циники, тоже ученики Сократа, вовсе не находили в этом несчастия, наоборот, они видели в том, что Платон считал разумом, начало всякого несчастия. Платон добивался законченности, объяснения, довольства, удовлетворения. А все такие душевные

состояния, сказали бы циники, если бы знали средневековую терминологию, — от лукавого. Почему они так думали, — вернее чувствовали — едва ли кто может дать ответ на этот вопрос.

Было что-то в глубине души циников, что делало им ненавистной всякую законченную устроенность на земле. Платон был прав : в Сократе было два гения. Один, нашедший свое выражение через философию Платона и особенно Аристотеля, — гений разума. Другой, попытавшийся получить свое выражение в философии циников. Платон и Аристотель покорили весь мир. Вот уже две с половиной тысячи лет, как господствуют эти великие ученики великого учителя над человеческими умами.

Кто хочет, чтобы его слушали, кто хочет оставить после себя заметный след в истории, — тот должен пройти школу греков. Даже средневековье, даже католицизм, как увидим ниже, не избег в этом отношении общей участи. Хотя и существует мнение, что в средние века философия была прислужницей теологии, но это не больше, как fable convenue. У теологии были в распоряжении костры и потому казалось, что все ей повинуются, казалось, что она неограниченная повелительница. На самом же деле отношение философии к теологии всегда, и в первые века христианства и вплоть до настоящего времени, было то же, что и отношение между римлянами и завоевавшими римскую империю варварами : побежденные диктовали законы победителям. Формально власть принадлежала, конечно, католическому духовенству. Но оно не смело и шагу ступить, не справившись предварительно у своих светских греческих учителей. Недаром Фома Аквинский называет Аристотеля просто Philosophus' ом, т.е. вечным, неизменным и непреодолимым законодателем мысли. То, что Фома говорил, уже задолго до Фомы думали и делали католические мыслители. И если они называли Аристотеля praecursor Christi in naturalibus (1) — то это только потому, что теология с ее кострами требовала, как и все завоеватели, признания за собой внешних суверенных прав. На самом же деле, Аристотель был и остался для католичества praecursor'ом Christi, как in naturalibus, так и in supernaturalibus (2). Мы не преувеличим, если скажем, что Аристотель господствовал не только над мыслью, но и над фантазией европейских народов.

---

(1) Предшественник Христа в естественном.

(2) Предшественник Христа как в естественном, так и в сверхъестественном.

Католичество без аристотелевской философии так же немыслимо, как немыслимо оно было без римского оружия. Чтобы победить непокорных и заставить склониться пред собою народы, католичеству был необходим и аристотелевский разум и — римский легион. His signis (этими знаками) и только his signis оно могло создать для себя то прочное положение, которому до сих пор дивятся и не могут надивиться историки.

Если бы вместо Аристотеля, потомка разумного Сократа, католицизм избрал себе в вожди Диогена, потомка Сократа безумного, католичеству история отвела бы только несколько незаметных страниц, как сейчас отводят учению и жизни циников, стоиков, или средневековых еретиков — неудачников. Прочные победы даются только здравому смыслу, умеющему создавать великие философские системы и организовывать обширные государства с вышколенными армиями. Миром правит не сумасшедший, а здравомыслящий Сократ. И тем не менее, как это ни странно, через 2000 лет после Диогена, св. Тереза, канонизированная и признанная великой католической церковью, повторяет слова древнего циника: pati aut mori — если ей не дано страдать, то она не хочет жить, она предпочитает умереть.

II

Слова Антисфена и св. Терезы, затерявшиеся, в качестве сомнительных парадоксов среди бесчисленного количества других парадоксов как ни на что не нужные и мало стоющие, как нельзя более подходят к тому, чтобы открыть доступ в ту область, которую я хочу предложить вниманию читателя. Каков Сократ разумный, — это все знают, или думают, что знают. Разумным Сократом у нас принято измерять ценность всех явлений жизни. Ведь Платон, когда он назвал Диогена сумасшедшим Сократом, ни мало не сомневался в том, что этим своим приговором он лишает навсегда Диогена места в ареопаге вершающих судьбы человечества. Я бы сказал больше, — Платон не только хотел отнять у Диогена право быть судьей и вершать судьбы людей, он хотел этим своим приговором отвести Диогена даже в том случае, если бы Диоген претендовал не на роль законоучителя или судьи, а только на простую роль свидетеля. Диоген и свидетелем быть не может, ибо Сократ, сошедший с ума, уже больше не Сократ, даже не человек. Его можно из нравственных побуждений не лишать жизни, но

считаться с ним совершенно не приходится. Так говорил и думал древний грек, несмотря на то, что в древние времена еще прочно держалась мысль, что безумие имеет божественное происхождение (1). Современная же мысль усвоила убеждение Платона, как самоочевидную истину, не подлежащую ни доказательству, ни даже обсуждению. Если ее не всегда высказывают, то только потому, что она кажется слишком самоочевидной. Но, что без нее наша мысль не может сдвинуться с места, это все знают и никогда не забывают. Чтобы не ходить далеко за примером, я укажу только на двух историков — Гарнака и Ренана. Оба говорят : „ нельзя безнаказанно пренебрегать здравым смыслом " (2). Они нигде этого не подчеркивают, не находят нужным даже выставлять это положение, как „ предпосылку " своего мышления. Но попробуйте лишить названных писателей этой предпосылки, и вся их огромная историко-философская работа потеряет под собой почву. Непосредственный опыт, конечно, на их стороне ; пренебрежительное отношение к здравому смыслу безусловно ни для кого не проходит безнаказанно. Но, точно ли необходимо во что бы то ни стало избегать наказания ? Что, если Антисфен и св. Тереза правы ? Что, если можно, если н у ж н о сознательно пренебречь здравым смыслом и сознательно же понести наказание ? Ведь от наказания не уйдет человек, как бы он ни изворачивался ! За то, что человек появляется на свете, ему приходится тяжело расплачиваться : жизнь покупается ценой ужаса неизбежной смерти. Это можно забыть, но не знать этого нельзя. Еще Анаксимандр считал всякое индивидуальное существование незаконным, и эту незаконность все существа должны искупать гибелью ; но ведь новые существа приняли и незаконность и ответственность за незаконность своего появления на свете. И большой вопрос, лучше ли было бы, если бы в виду грозившего наказания, в виду неизбежной смерти, все живое отказалось бы от безумия существования, следуя советам Гарнака и Ренана или указаниям здравого смысла.

Может кстати будет здесь припомнить, что по учению Платона (Целлер II, 533) для человека так же больно переходить от

---

(1) *μανία* — вдохновение. Целлер (II-1,511) во втором примечании говорит : « вообще, вдохновение религиозное, или в искусстве, греками называлось безумием ».

(2) « Allein Niemand verachtet ungestraft Vernunft und Wissenschaft » (Harnack. Dogmengeschichte ; III, 869). — Никто безнаказанно не презирает разум и науку.

созерцания чувственного мира к постижению истинно сущего. как для глаза, привыкшего к темноте, перейти к внезапному свету. И тут непосредственно перед новой жизнью, — угроза и опасность наказания. Когда-то наступит новая жизнь, и будет ли новая жизнь, — а угроза наказания стоит перед нами во всей своей конкретной осязаемости. И все-таки Платон, осудивший Диогена, устремился к боли, к страшному. Pati aut mori — если в этом человеческий „идеал", то ведь вернейший путь к нему именно в пренебрежении к здравому смыслу, ко всякому смыслу. Сумасшедший Сократ — т. е. Диоген или Антисфен, окажутся более надежными вождями, чем Сократ разумный, т. е. Платон или Аристотель.

И далее: здравый смысл сразу намечает путь историка и философа (ведь каждый историк есть философ, ибо историк не может описывать, он принужден мудрствовать, лукаво мудрствовать, — кажется теперь это уже не тайна. Нужно мудрствовать каждому, кто говорит о жизни; нужно выбирать из того, что видишь, нужно объяснять, нужно оценивать — а ведь, это и значит философствовать). Раз опасность подвергнуться наказанию признается мотивом столь серьезным, стало быть ясно, что опасностей следует избегать и, стало быть, еще яснее, что нельзя идти туда, где вас ждет опасность. Вопреки Терезе, человек спасается и от смерти и от страданий, вопреки Антисфену, нет ничего хуже безумия и лучше удовлетворения и довольства. И, раз в этом основная задача жизни, то, стало быть, философия, стремящаяся дать человеку мудрость, должна добывать только такие истины, которые помогают избавиться от безумия и страдания и отдаляют на возможно продолжительный срок смерть. Философия так и делает — она опасных истин не признает. И, чтобы вернее достигнуть своей цели, она опасные истины не называет истинами, а называет заблуждениями. Тот же протестантский историк Гарнак говорит, что возможность вреда от истины не служит возражением против нее. И не только свободомыслящий Гарнак, даже ортодоксальный католик, как Цан, утверждает то же: и от своего имени, и от имени католической церкви, которую он представляет в своем сочинении, он заявляет, что добивается истины во что бы то ни стало и готов принять всякую истину, не справляясь о том, будет ли она полезна или вредна, потребует ли она жертвы или принесет награду. Я, конечно, знаю, что нельзя сравнить Цана с Гарнаком. Гарнак замеча-

тельный историк, имя которого прогремело на весь мир, Цан скромный профессор, известный только в католических ученых кругах. Затем, Гарнак совершенно свободен от внешних уз, Цан подлежит предварительно цензуре своего духовного начальства. И тем не менее, в данном случае они совершенно сошлись. И тот и другой вовсе не безразлично относятся к вредной истине. Более того, оба они в гораздо большей степени пекутся о пользе, чем об истине. Относительно Цана, я думаю, никто и спорить со мной не станет. Для правоверного католика не то — что полезность, но полезность истины для католической церкви всегда являлась и является высшим критериумом. Но этого он никогда не скажет. Наоборот, он патетически восклицает, что истина для него дороже всего на свете. И знаете, я далек от того, чтобы подозревать Цана в сознательной лжи. Вероятнее, что он совершенно искренен, что он в самом деле думает, что служить католической церкви и служить истине все равно. Если он вам скажет, что туркам достался Константинополь потому, что схизматики греки отказались присоединиться к флорентинской унии, если он скажет вам, что в тот час, когда на ватиканском соборе был провозглашен догмат „непогрешимости" папы, Бог послал свои громы и молнии, как тогда, когда Он возвестил на Синае Свой Завет, он (Цан) и в самом деле думает, что он сообщает только одну истину и что кроме истины ему ничего не нужно. Он проверяет свои суждения особым, как ему кажется, высшим критерием. Гарнак, конечно, смеется над легковерным католиком. С ним, он уверен, не может случиться ничего подобного, — он историк опытный и изощренный, он знает, как легко люди попадаются в силки предрассудков и суеверий, и он умеет оберечься. Нужно только не пренебрегать здравым смыслом — и истина обеспечена за тобой. Но допустите, что эта его предпосылка неверна, допустите, что здравый смысл помеха для истины и, что наоборот, господство истины есть погибель для здравого смысла, т.е. что истина опасна для здравого смысла, как она опасна для католичества. Согласился бы Гарнак принять ее, тем не менее? Выбрал бы он такую опасную истину или предпочел бы здравый смысл? Двух ответов, я полагаю, быть не может. И, стало быть, утверждение Гарнака, что истина оценивается им независимо от ее вреда и пользы, не соответствует действительности. Оно есть pia fraus (благочестивая ложь), повидимому в такой же степени необходимый положительному ученому, как и богослову. Истина становится для Гарнака неприемлемой гораз-

до раньше, т.е. в гораздо менее серьёзных случаях, чем обсуждаемый нами. Она будет отвергнута не только тогда, если она посягнет на права так называемого здравого смысла, но даже и тогда, когда ей придется опорочить какое-нибудь иное, привычное и нужное убеждение. Если бы истина потребовала признания того, что Лютер вовсе не был таким уже идеально-немецким человеком, каким его изображают протестанты, если бы нужно было согласиться, что реформация была делом не великого пророка, а скажем, отступника — хватило ли бы у Гарнака мужества отнять у своих единоверцев их возвышающий обман ? Даже больше : при той опасности для протестантизма, для общественной нравственности, которой грозит низведение Лютера с пьедестала, мог ли бы Гарнак, при всей своей незаурядной добросовестности, р а з г л я д е т ь истинного Лютера ? Для того, чтобы видеть то, что есть, мало искреннего желания, мало даже мужества — нужна иной раз героическая готовность резать ножем по живому телу. И, кажется, люди на это редко, может никогда не бывают способны. Видят они не потому, что хотят видеть, а потому, что не видеть не могут. И пока не наступил их час, они остаются католиками, либеральными протестантами, либо просто учеными-позитивистами, материалистами или идеалистами.

III

Я назвал здесь имена трех современных писателей : Гарнака, Ренана и Цана не случайно. Мне хотелось указать на тех людей, современников наших, которые, по задачам своей деятельности, стоят ближе всего к религиозному творчеству, или, по крайней мере, к иудейско-христианскому религиозному творчеству. По общему представлению, господствующему в наше время, религиозное творчество по существу своему отличается и должно отличаться от всякого иного творчества. Это вам скажет и такой человек, который всю жизнь свою положил на изучение истории и литературы церковной, и такой человек, который кроме минимальных, обязательных сведений, почерпнутых из ходячих учебников, ничего о религии не знает. Но когда вы коснетесь вопроса, каков же именно источник религиозного познания, есть ли религия познание, в чем критерий истинности религиозных познаний — тут уже единогласия вы не скоро добьетесь. Один станет говорить об откровении, другой о внутренних переживаниях, третий, на манер Спенсера, об анимизме и т.д. И чем

больше вы станете допытываться, тем яснее вам станет, что у каждого человека, независимо от того, много или мало изучал он религиозные движения, есть какое-то свое credo, неизвестно откуда почерпнутое и уже недоступное решительно никаким влияниям. Тут мы наталкиваемся, повидимому, на какое-то предопределение, fatum: еще до рождения человека, в книге судеб записано быть ему католиком, либеральным протестантом, свободомыслящим. И Гарнак, и Ренан, и Цан имели пред собой творения огромного количества вдохновенных титанов духа — и все же они прошли мимо них так же, как если бы все эти исписанные огненными буквами книги совсем не существовали. Они знали, что знали — и учиться у прежде живших людей не хотели. Читал ведь Ренан и Исаию, и Иеремию, знал он апостола Павла, читал отцов церкви — мало того что читал, он ценил их и любил, как будто бы они были для него близкими и родными существами — но зажечься их огнем ему не дано было. Святые, великие безумцы, святое, великое безумие — вот его приговор. Но эпитет безумный, сумасшедший, к какому бы святому имени вы его ни приставили, губит все. И для Ренана пророки и апостолы были и остаются безумцами прекрасными, но в своем безумии предназначенные вечно блуждать в фантастических областях. То же вам скажет Гарнак. Он, как и Ренан, интересуется больше всего историей прошлых исканий. Не то, чтобы у него не было религиозных убеждений; сравните его маленькую книжечку „Wesen des Christentums" с огромной „Dogmengeschichte" или с каким угодно другим историческим его сочинением (всегда многотомным), и вы увидите, что, собственно говоря, ему почти нечего сказать о своей вере, о своем христианстве. Даже большая часть „Wesen des Christentums" тоже посвящена и с т о р и и христианства и полемике с противниками. Если бы Гарнаку поставили условие написать такую книгу о своей христианской вере, в которой не было бы ни истории, ни критики предшествовавших воззрений, я не знаю, мог ли бы он написать больше двух трех бледных страниц. Прочтите внимательно его „W.d. Chr.", вы, вероятно, будете поражены тем обстоятельством, что почти каждый раз, когда он бросает исторические отступления, перестает говорить об истории и приступает к изложению своих собственных мыслей, он принужден остановиться — и, словно чтобы набрать воздуху, восклинуть: meine Herren. Пафос апостола или пророка не присущь Гарнаку. Ибо пафосу свойственно пренебрегать здравым смыслом и нести соответствующее наказа-

ние, а мы видели, что Гарнак, вместе с Ренаном и, как увидим, вместе с католической догматикой, считает недопустимым разрыв с здравым смыслом. И потому он прибегает к излюбленному ныне историко-научному методу. Нечего и говорить, что Гарнак один из замечательнейших историков нашего времени. Его „Dogmengeschichte", наряду с „Geschichte der Griechischen Philosophie" Целлера, является положительным шедевром в своем роде. Он превосходно умеет рассказать и об Афанасии Великом, и о бл. Августине и о Лютере. И с убедительностью, которой позавидуют многие, показывает, что весь смысл истории христианства сводится к тому, что сейчас принято называть либерально-протестантским учением. Гегель мог бы торжествовать : лишний раз доказано, как дух познал себя на протяжении двух тысячелетий исторического развития. Все Тертуллианы, Амвросии, Иринеи, Августины, Пелагии, средневековые мистики, схоластики, даже сам Лютер существовали, мучились, искали только для того, чтобы ныне восторжествовала истина современного либерального протестантства, которая в коротких словах определяется следующим образом : мы верим в Бога, отца всех живущих людей, через Иисуса возвестившего нам о прощении грехов. Причем Иисус, по учению Гарнака, отнюдь не может быть признан воплощением Бога. Иисус уже во времена Шлейермахера и особенно А. Ритшля считается таким же человеком, по своей сущности, как и остальные люди. Все евангельские чудеса, все события ветхозаветной истории, пророчества и предсказания подвергаются суду разума и, за отсутствием твердых доказательств, отвергаются, как продукт фантазии, если и не нездоровой, то некультурной. Правда, Гарнак, по примеру своих предшественников, никогда резко не подчеркивает своего разрыва с церковным прошлым, он избегает открытого спора с господствующим в ортодоксальном протестантстве взглядом. Такова уже традиция протестантских теологов : они всегда избегали резких выступлений и предпочитали, во избежание соблазна, вливать новое вино в старые меха, т. е. в старые привычные слова влагать совершенно иное содержание. Гарнак никогда, например, не ставит прямо вопроса : был ли Иисус человеком или Богом, — он спрашивает : „gehört Jesus ins Evangelium ?", принадлежит ли Иисус Евангелию ? Это уже его противники в споре с ним, чтобы обличить его, избирают более резкую и вызывающую формулировку. Задача Гарнака прежде всего в том, чтобы, проследив историю и развитие догматики в католичестве, показать, что история

неизбежно вела к разрушению и гибели почти всякой догматики, и что последний и решительный удар „почти" всякой догме нанесла реформация. Настоящее время стремится завершить начатое Лютером дело. Гарнак считает, что его понимание и исповедание христианства есть истинное постижение учения Христа. Дух в области религии уже доразвился до последнего предела и тут ему уже придется остановиться и ждать, чтобы в остальных областях человеческого творчества он дошел до соответствующей высоты, и тогда человечество сможет считать свою историю законченной, уже обходиться без Гегеля. Нечего и говорить, что я излагаю Гарнака „своими словами". Гарнак слишком умен, образован и даровит, чтобы обличать себя такого рода откровенностями. Он знает, что „истина", какая бы она ни была, не может предстать даже пред ее собственным творцом совсем обнаженной. Гарнак нигде не говорит, что „почти" все догматы погибли — почти я от себя прибавил. Гарнак нигде не говорит, что дух уже доразвился, в его, Гарнака, понимании, до последних пределов. Он поступает, как поступали все до него — он только называет свое понимание христианства истинной религией. Но между его утверждением и моими словами по существу разницы нет. Но разница не по существу, в глазах компетентных судей значит не мало, я это знаю, и потому признаюсь, что если бы дело шло на этот раз о Гарнаке, мне пришлось бы совсем иначе его рассказывать. Но как ни значителен и ни интересен Гарнак сам по себе, на этот раз я не могу отдать его личности должного внимания. Гарнак, в истории религиозных движений, как Целлер в истории философии, делает одно в высшей степени спорное допущение. Он, следуя Гегелю, думает, что дух развивается во времени, и, стало быть, каждая следующая эпоха, сравнительно с предыдущей, является более приблизившейся к последней цели развития. Причем, тоже следуя Гегелю, он считает, что наше время уже знаменует конец развития. Я сказал, что это положение спорное, — нужно и можно сказать сильнее: это положение несомненно ложное. Дух человеческий вовсе не развивается во времени. Или еще лучше: он когда развивается, а когда и не развивается. Если мы сравним XIX век по Р. Хр. с VIII веком до Р. Хр, то можем сказать, что в религиозном отношении люди пошли вспять. Есть у нас псалмопевцы, как царь Давид, есть у нас мудрецы, подобные царю Соломону, есть у нас пророки, как Исайя? Зовите хоть сотню Гегелей — они ничего не поделают с этим обстоятельством. А меж тем прошло почти три

тысячелетия. Если бы дух все развивался, как того хочет Гегель, какие бы у нас должны быть Давиды и Исайи ! Стало быть, применять общую формулу Гегеля тут безусловно нельзя. Дух дышет, где хочет, и время ему не указ. То понимание истинной религии, которое дает Гарнак, не только не может считаться высшим пунктом развития, сравнительно с пониманием царя Давида, но ясно и несомненно является огромным шагом назад.

IV

Последуем далее за Гарнаком. Он особенно интересен для нас в виду того, что его, не преувеличивая, можно назвать современным „нормальным" историком, подобно тому, как католики называют своего Фому Аквинского нормальным теологом. Гарнак протестант и поклонник Лютера — стало быть, непримиримый враг католичества. Он даже в самом Лютере беспощадно преследует пережитки католицизма. И разницу между католицизмом и своей собственной, совершенно свободной от всяких исторических пережитков, религией он определяет таким образом. Католичество ищет наркотических возбуждающих средств для того, чтобы вырвать человеческую душу из власти обыденности, либеральное же протестантство дает крепкую, питательную, здоровую пищу духа. И для Гарнака ясно, что человек перед такой дилеммой не может долго колебаться. Наркотику нужно отбросить и пользоваться только здоровой пищей. И точно, здравый смысл прекрасно знает, что нельзя безнаказанно пользоваться наркотиками — стало быть, католицизм должен быть отвергнут и уступить свое место протестантизму, взамен безумных оргий средневекового религиозного опьянения, новейшее время должно принять трезвый религиозный позитивизм, последнее слово религиозного откровения. Правда, Гарнак знает, что даже и его скромная, применившаяся к духу нашего времени религиозность, не может быть научно оправдана. Как бы охотно ни уступал он один за другим догматы, унаследованные протестантизмом от католичества, все же, если он хочет быть похожим на религиозного человека, ему придется сохранить несколько утверждений, более или менее парадоксальных с точки зрения людей, стоящих на трезвой научной точке зрения ([1]). Он отрицает непогрешимость догматов

([1]) Alles religiöse — nicht nur die Religionen — ist, gemessen an der sinnlichen Erfahrung und dem exacten Wissen, Paradox. (Harnack W. d. Chr 44). (Все религиозное, не только религии, измеренное чувственным опытом и точным знанием, есть парадокс).

церкви, отрицает божественность Христа, он отрицает таинства и т. д. Но он признает Библию единственной в своем роде книгой. Он признает Христа единственным в своем роде человеком, равного которому в мире не было и не будет, ибо ни Сократ, ни Магомет, ни Будда, ни даже ветхозаветные пророки — Исайя или Иеремия — с Христом сравниться не могут. Он признает, что Библия должна производить на всех людей неотразимое впечатление и, если ее читать без предрассудков и не под руководством католического священника, то она непременно приводит к той вере, к тому пониманию Бога, которые Гарнак считает единственно истинными и единственно христианскими. Что и говорить — сравнительно с утверждениями католичества, утверждения Гарнака не могут быть названы слишком парадоксальными — хотя он сам, как я уже упомянул, не отрицает того, что всякое утверждение верующего человека не может не быть парадоксальным. (См. сноска стр. 20). Но, очевидно, Гарнак надеется, что в таком количестве парадоксы, вопреки приведенному раньше его собственному мнению, не вызовут слишком большого гнева в здравом смысле и не повлекут за собой неизбежного наказания. Больше того, Гарнак, как и все апологеты, склонен думать, что его парадоксы встретят благосклонное отношение со стороны здравого смысла и даже, вместо наказания, принесут высокую награду. Таков смысл его Dogmengeschichte и его „W.d. Chr.", Спешу прибавить, что я не исчерпал всех „парадоксов", допускаемых современной либеральной теологией. Еще есть один, особенно для нас интересный, в виду того, что он по своему характеру так близок к ненавистному католичеству. Гарнак почти разрешает канонизировать Лютера. Приводя одно из наиболее дерзновенных писем реформатора, Гарнак говорит: правы католики, если они в этих словах Лютера видят признак мании величия и безумия. Действительно, человек, который позволяет себе так говорить — пророк, либо сумасшедший. (1) Что Лютер не был сумасшедшим, по мнению Гарнака, это, конечно, са-

---

(1) Ich kann die katholischen Kritiker sehr wohl begreifen, wenn sie in jenen Briefen einen « wahnsinnigen Hochmuth » bemerken. Es bleibt in der That nur die Wahl, diesen Luther so zu beurtheilen oder anzuerkennen, dass es mit ihm eine besondere Bewandtniss in der Geschichte der christlichen Religion hat. (Harnack. D.G III, 813). (Я могу вполне понять католических критиков, когда они видят в тех письмах « безумную манию величия » Действительно, остается только выбор: так судить этого Лютера или признать, что он представляет особое явление в истории христианской религии).

мо собой разумеется. Стало быть, Лютер был пророком, получавшим на самом деле откровение от Бога.

Мне кажется, что я исчерпал главные парадоксы, допускаемые Гарнаком. Является естественный вопрос: раз парадоксы, хоть и небольшие, допускаются, как и чем отличить парадокс допустимый от недопустимого? Лютера разрешается считать пророком или почти пророком, почему же не считать пророком или почти пророком doctor'a angelicus'a Фому Аквинского или Сведенборга? Или почему не допустить такого, примерно, парадокса, что человечеству наркотики пригодны, и даже более нужны, чем простая и здоровая пища? На здравый смысл ссылаться принципиально как будто нельзя, раз признано, что в религиозной области он уже не может явиться верховным судьей. И вот, чтобы выйти из затруднения, Гарнак предлагает суд истории. Она одна решает, каким парадоксам дозволено, каким не дозволено направлять человеческую жизнь. Все, что не имеет будущего, все что осуждено на гибель, по мнению Гарнака, как и всех других историков, уже именно тем самым, что оно не могло отстоять себя, доказывает свою внутреннюю негодность; в этом отношении наш историк христианства ничем не отличается от других историков. Это положение одинаково соответствует и Гегелевскому учению, и суждению обыкновенного не научного опыта, который, хотя ничего не знает о развитии духа, всегда естественно, инстинктивно почти, стремится к оправданию успеха. Вопрос только в том, — для нас этот вопрос имеет необыкновенную важность — диктует ли в данном случае законы повседневному опыту здравый смысл, или, наоборот, сам здравый смысл получает на этот раз директивы от опыта. На основании всех тех сочинений Гарнака, которые мне пришлось читать, я не могу решить, как он отвечает на этот вопрос. Я могу только догадываться, что такого вопроса он себе не ставил. Мне кажется, что если бы его прямо спросить, он бы ответил, что не его дело ломать себе голову над такими трудностями. Что это уже область философа, а он только историк и теолог. Правда, в старину теологи от философских вопросов не отказывались: Ориген, бл. Августин, Фома Аквинский, Дунс Скот, Оккам и даже Лютер на этих вопросах больше всего и пробовали свои теологические силы. Правда и другое: может Гарнак и не хочет ставить этого вопроса, но разрешать-то он его разрешает — и если не explicite, то implicite, вы нужный вам ответ найдете в его сочинениях.

Приведу одну большую цитату из его „Dogmengeschichte". Noch hat es in der Welt keinen starken religiösen Glauben gegeben, der nicht an irgend einem entscheidenden Punkt sich auf eine äussere Autorität berufen hätte. Nur in den blassen Ausführungen der Religionsphilosophen oder in den polemischen Entwürfen protestantischer Theologen wird ein Glaube konstruiert, der seine Gewissheit den eigenen inneren Momenten entnimmt... Jesus Christus hat sich auf die Autorität des Alten Testamentes, die alten Christen haben sich auf den Weissagungsbeweis, Augustin hat sich auf die Kirche, selbst Luther hat sich auf das geschriebene Wort Gottes berufen (1) (Harnack D.G., III, 81).

Вы видите из нее, что Гарнак, как это ни трудно, прибавляет новый загадочный парадокс к комплексу парадоксов, которые являются самим условием существования религий. Ни одна вера ни одного человека, утверждает историк, всю жизнь свою занимавшийся исследованием двух-тысячелетнего развития христианства, знающий религиозную литературу так, как может кроме него в наше время мало кто знает, — ни одна вера ни одного человека не могла держаться без внешнего авторитета. И Павлу нужен был авторитет, и Христу, и, как выражается Гарнак, „даже Лютеру". Почему Гарнак говорит даже Лютеру, а не даже Христу — если уже нужно говорить то, что он говорит — не знаю и даже догадаться не могу. Ведь все-таки Христос для Гарнака единственный по религиозному сознанию человек ? Или Гарнак прежде лютеранин — потом христианин ? Но не будем ломать голову над вопросом, для разрешения которого у нас нет достаточных данных, и перейдем к существу дела. По мнению Гарнака, основывающемуся на изучении религиозной литературы двадцати веков, условием веры является внешний авторитет. Прежде всего, это мнение глубоко католическое(2). Как известно, уже блаженный Августин утверждал, что если бы он не получил св. Писание от католической Церкви, он бы никогда не уверовал в него. Все католичество, вся вера католичества по-

---

(1) В мире не было еще никогда сильной религиозной веры, которая в основном, решающем моменте не ссылалась бы на внешний авторитет. Только в бледных рассуждениях религиозных философов, или в полемических доводах протестанских теологов, строится религия, которая бы черпала свою прочность исключительно в собственных внутренних переживаниях... Иисус Христос ссылался на авторитет Ветхого Завета, первые христиане — на предсказания, Августин — на церковь, даже Лютер ссылался на писанное слово Божье.

(2) Сравни Гарнак III, 507.

коится на авторитете непогрешимой церкви. Католические оппоненты Лютера до сих пор все свои возражения реформатору главным образом (и вполне правильно) строят на том, что Лютер выступил против авторитета церкви. Так что последний парадокс Гарнака — тоже чисто католический. Но Гарнак без него обойтись не мог и, отлично понимая, какому риску он подвергает весь строй своих либерально-протестантских идей, он, со свойственной ему добросовестностью, все-таки обнажил свое слабое место, не дожидаясь, чтоб это сделали его противники. Вера без авторитета, говорит нам представитель новейшей теологической мысли в Германии, невозможна. Я опять-таки не стану сейчас разбирать и анализировать и, еще меньше, оценивать приведенное суждение Гарнака. Об этом будет речь впереди. Мне только необходимо установить, что опыт Гарнака, опыт, повторяю, превосходного ученого, даровитейшего и умнейшего, знатока религиозной литературы, приводит к такому заключению о значении авторитета в религиозных вопросах. Немного опережая изложение и заходя вперед, я тут же должен сказать, что считаю заключение Гарнака совершенно неверным. Если бы он знал только Апостола Павла и Лютера, этого было бы вполне достаточно для противоположного вывода. Я уже не говорю о средневековых мистиках и сектантах, уходивших от авторитетов, на которых они воспитывались и выросли. С уверенностью можно сказать : дело всех религиозных гениев сводилось к разрушению существовавших религиозных авторитетов. Особенность жизни и смысл мучительного и напряженного существования этих людей в том именно заключался, что они сами должны были быть авторитетами для других, в то время, когда они для себя не имели никакого авторитета. Гарнак этого не заметил, не хотел или не умел заметить ? Вероятно, тут причина лежит глубже. Мы помним что Гарнак считает парадоксы законными в области религии. (Wes. d. Christ. 44). И, вместе с тем мы знаем, что даже те парадоксы, которые допускают признанные людьми исповедания христианства, даже парадоксы ортодоксального протестантизма, я не говорю уже о католичестве, кажутся Гарнаку неприемлемыми. Как же найти критериум для парадоксов ? Где взять плотину, которая бы задержала могучий и страшный поток разрешенного парадоксального творчества ? Здравый смысл и угроза наказания удержит ли безумное человечество ? И, затем, разве здравому смыслу можно довериться ? Ведь ему и переусердствовать недолго : он, того и гляди, вместе с прочими,

противными Гарнаку парадоксами наложит свое veto, задержит и те, которые Гарнак признает необходимыми и спасительными. Здравый смысл тоже не может быть предоставлен самому себе. Историк это знает. Историк помнит отчаянную борьбу хотя бы того же Лютера с Фомой Мюнцером и Карлштадтом. Историк помнит, какая буря поднялась в Германии, когда Лютер впервые восстал против авторитета. Историк может припомнить немало и других аналогичных картин из близкого и далекого прошлого. Здравый смысл не удержит людей. Нужна иная сила, нужна твердая, непоколебимая власть. Ferret vulgus nisi paveat (1). А стало быть, так как истина одна для всех, то авторитет обязателен и для Лютера, и для Августина, и даже для Иисуса. На этом пока мы и остановимся и покинем на время Гарнака.

V

Итак, новейшая либеральная теология, в такой же мере, как и католичество, не может обойтись без авторитета. В качестве верной и преданной прислужницы философии, теология не доверяет себе, не доверяет человеку, как взрослые не доверяют младенцам. Философия же с давних времен установила, как незыблемейший свой принцип, что всякая истина должна быть проверена и что, прежде чем выступать с какой-нибудь истиной, человек обязан обзавестись особым пробирным камнем, который называется критериумом. Последняя власть, решающее слово — по общему убеждению — должно принадлежать человеческому разуму. Даже своего Творца человек не примет, не справившись предварительно с тем, соответствует ли он предъявляемым разумом требованиям. Я напомню здесь вопрос Сократа в Евтифроне: потому ли добро хорошо, что его любят боги, или потому боги любят добро, что оно хорошо (2). Иными словами, существуют нормы, принципы для отличия добра и зла. Эти нормы человеческому разуму прекрасно известны. И прежде, чем принять богов, мы ставим себе вопрос: подчиняются ли боги тому, что наш разум признает добром, или не подчиняются. Если не подчиняются, то они не боги, не настоящие боги. Potestas clavium, право вязать и решать, по учению Сократа, принадлежит не обитателям неба, а жителям земли. Не только Сократ, не только ученики Сократа,

---

(1) Чернь разрушает все, если она не содержится в страхе.
(2) Ефтифрон 10 a.

но и ученики учеников Сократа, как те, которые остались язычниками, так и те, которые своими творениями положили основание католической догме, в равной степени всегда считали себя вправе и обязанными проверять свои суждения какими либо прочно установленными критериями. Нечего и говорить, что и здесь, как и везде, люди умело себя обманывали. Захватывая potestas clavium, они никогда не решались признаваться, что позволяют себе такую дерзновенную узурпацию. Возьму первый попавшийся пример. „ Jubes, quod ad probem ", пишет Августин, „ si quis dicat, tempus esse motum corporis? Non jubes". Это значит, он обращается к Богу с вопросом, приказывает ли Бог ему согласиться с теми, которые утверждают, что время есть движение тела. И сам отвечает за Бога : non jubes — ты не приказываешь. Не думаю, чтобы нужно было долго останавливаться над истолкованием этого места. Лучше привести еще одно рассуждение бл. Августина, в истолковании современного католика. Августин говорит : intellege ut credas, crede ut intelligas (1) (понимать чтобы верить и верить чтобы понимать). Прежде, чем верить, нужно разобраться в законности прав того, кто претендует, чтобы ему верили на слово, нужно прежде всего решить вопрос, кому верить — cui sit credendum ; и с этой точки зрения разум предшествует вере — „ ipsa (ratio) antecedit fidem " (2). Тут для нас одинаково любопытно и важно отметить и скрытую гордыню человеческую (я говорю гордыню, только применяясь к господствующему словоупотреблению — на самом деле, как мы увидим впоследствии, гордыни тут не так уж много), и выставляемое на показ смирение.

Если приведенного примера недостаточно — я могу предложить на выбор один из многих других. Ансельм Кентерберийский, рационалист par excellence, т.е. человек, который в такой же мере, как и Сократ не примет и не услышит слова, хотя бы это было слово Божие, если оно не будет ему понятно, т.е. если оно не будет находиться в соответствии с теми нормами истины и лжи, добра и зла которые должны быть для всех обязательными, человек, написавший книгу „ Cur deus homo ", где доказывается modo geometrico, что Бог не мог не воплотиться — этот же человек пишет : „ non tento, Domine, penetrare altitudine tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum ;

---

(1) Tixeront, II, 361.
(2) Ib.

sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum " (Proslogion, chap. I). (Я не пробую, Господи, проникнуть в Твои высоты, так как я никак не могу сравнивать с ними мой разум ; но я хочу как-нибудь постигнуть Твою истину, в которую сердце мое верит и которую оно любит).

Если вы обратитесь к царю средневековых схоластиков, к doctor'у angelicus'у — Фоме Аквинскому, вы увидите, что и здесь дело обстоит так же. Такое же показное смирение и та же внутренняя гордыня разума. Фома Аквинский был человеком необыкновенным — он видел многое такое на яву, чего большинство людей и во сне не видали. Он разговаривал с давно ушедшими из мира святыми, он вступал в общение с апостолами. Однажды даже, во время молитвы перед crucifix' ом, Сам Христос сошел к нему с креста и сказал ему : bene de mi scripsisti (ты хорошо писал обо Мне) и спросил его, какой он хочет себе награды. Кажется, такие экстраординарные события должны поколебать доверие Фомы к существующим авторитетам, т.е. к Philosophus'у и к возведенному philosophus'ом на трон разуму. Но у Фомы получилось совсем противоположное. Никто из католических писателей, ни до него, ни после него, не умел и не хотел так отстаивать вечные прерогативы разума. Для него, больше чем для кого-нибудь другого, Аристотель был praecursor Christi не только in naturalibus, но и in supernaturalibus (1). Когда нужно было решать вопрос о том, приемлемо или неприемлемо какое-нибудь сверхъестественное явление — обращались за справками и указаниями к Аристотелю. Нельзя было верить просто, прежде чем верить, нужно было ответить на вопрос — cui est credendum (в кого верите). И на этот вопрос, кроме Аристотеля и тех, кому Аристотель делегировал свои божественные права, никто не смел ответить. Я приведу сейчас один любопытнейший пример из Summa theologica.

Ставится знаменитый вопрос, доселе еще волнующий, как теологов, так и светских людей, умеющих под теологическим покровом отличать сущность и смысл внутренней борьбы. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii ? (Summa Th., De Gratia, Q. 113, Art. 3, Заглавие. — Требуется ли для оправдания грешника движение свободной воли ?). Всем известно, какое огромное значение придавало средневековье вопросу о свободе воли.

---

(1) Предшественник Христа не только в естественном, но и в сверхъестественном.

Новейшее время убедило себя, что та постановка вопроса, которая казалась наиболее правильной средневековью, уже мало соответствует состоянию наших научных знаний. Для средневекового человека, вопрос о свободе воли был неразрывно связан с вопросом о спасении души и, стало быть, о страшном суде. Сейчас всем ученым людям кажется, что говорить о спасении души и о страшном суде значит празднословить, ибо никакого страшного суда нет и все души ожидает одинаковая участь. Поэтому и вопрос о свободе воли приобретает чисто теоретическое значение, так что лучший способ его разрешения — есть устранение самого вопроса. И вопрос прекрасно устраняется тем или иным способом. Я полагаю, что новое время едва ли много выиграло от того, что избавилось от вопроса. Больше того, скажу сейчас, что этот вопрос должен и может быть поставлен именно так, как его ставило средневековье — т.е., в связи с вопросом о спасении души и о страшном суде. Ибо все философские вопросы должны обсуждаться в таком фантастическом освещении. Вы можете не верить тому, что Фома Аквинский беседовал с пророками и апостолами, это ваше дело. Но вы не можете не признать, что человек, не бывавший в той фантастической области, где возможны хотя бы такие иллюзии, — не годится для философии. Тот, кто не испытал хоть раз, что наряду с нашей обыкновенной жизнью есть еще какая-то жизнь, в которой происходят события, совершенно своеобразные и нисколько не похожие на те, о которых свидетельствует повседневность, тот может быть превосходным землепашцем, или ботаником, или даже историком, но тот не подходил даже и к преддверию последней тайны. Такой человек может быть кантианцем, гегельянцем, может даже, как материалисты делают, признавать чудеса, но — философия для него будет навсегда закрытой областью. Ибо дело вовсе не в том, чтобы разрешать себе какое-либо парадоксальное утверждение, как это принято в господствующей философии. Кант поразил людей допущением, что время и пространство только формы нашего восприятия. Гегель поразил законом развития. Материалисты пошли еще далее : они говорят, что их „ разуму " совсем не противоречит утверждение возможности такого необыкновенного чуда, как превращение мертвой материи в живое сознание. За сто или пятьсот тысяч лет камень, говорят они, превращается в человека. Как известно, сейчас утверждения материалистов всюду высмеиваются. Разум, говорят им, такого чуда признать не может. И мне кажется, что материалистам

самим не совсем ловко признавать возможность такого чуда, и большинство из них предпочитает свою последнюю метафизическую веру прятать за позитивизмом. Они продолжают думать, что сперва были только камни — и что потом из этих камней сделались люди, но говорить этого они не хотят и заслоняются научными словами ignoramus (мы не знаем) или не так уже научным ignorabimus (мы не будем знать). Материалисты, конечно, знают, что делают и, если прячутся, то, стало быть, им прятаться нужно. Но, если отбросить соображения общественно-политические, то нужно сказать, что представляемые против материализма соображения совершенно не выдерживают критики. Правда, их утверждения совершенно фантастичны, гораздо более фантастичны, чем утверждения самого безудержного католика. Для разума гораздо легче принять, что хлеб и вино обращаются в тело и кровь, чем — что камень обращается в человека. Но разве неприемлемость для разума может служить возражением против какого-нибудь метафизического утверждения? Разве есть еще такие наивные люди, которые думают, что в области метафизики нужно счиаться с разумом? Ведь, если можно говорить с уверенностью и твердостью о чем-либо, прямо или косвенно соприкасающемся с областью метафизики, то ведь именно только о том, что метафизика есть область, совершенно неподчиненная ни разуму, ни его законам. И с большей вероятностью можно предполагать, что степень истинности какого либо метафизического утверждения находится в обратном отношении с ее приемлемостью для разума. Так что существующие возражения против материализма, т.е. указания на то, что он не мирится с законами нашего мышления, не только не порочат, но скорее оправдывают его. Из того, что наш разум не понимает, как камень может обратиться сразу или постепенно в Сократа, вовсе не следует, что камень в Сократа обратиться не может, а только, что наш разум не умеет понимать чудесного. Все чудесное, свободно возникшее претит нашему разумному сознанию, которое хотело бы подчинить себе во что бы то ни стало жизнь с ее буйным своенравием. Любопытно — я уже отмечал это давно — что с самых первых моментов пробуждения человеческой мысли, люди делали попытки положить пределы своеволию жизни. Своеволие почему-то всегда казалось угрожающим. Правда и то, что человек никогда не умел — даже в собственной голове — так представить себе жизнь, чтобы совершенно вытравить из нее этот раздражающий его элемент свободного

творчества. Все шли на копромиссы, т.е. соглашались допустить каприз, но в возможно малой доле. Выражаясь языком схоластики — принимали potentia ordinata (1), т.е. раз навсегда установленный — хотя бы и капризом — порядок, но potentia absoluta (2) бежали, как головы Медузы. Возьмем для примера древнейшего замечательного мыслителя Эмпедокла. Он все, или почти все, объясняет, нигде даже не останавливаясь слишком долго над вопросом, почему он одни объяснения принимает, другие — отвергает. Откуда взялись живые существа? Выросли из земли отдельные члены разных тел, потом стали соединяться между собою. Сперва получились уродливые тела — они погибли. Потом понемногу гармонично подобрались. И таких объяснений у Эмпедокла сколько хотите, и они все его вполне удовлетворяли. И он требовал, чтобы его объяснения признавались истинными — не в пример прочим. Очевидно, что у него — да еще задолго до него в человеке вкоренилась привычка добиваться не столько истины, сколько объяснений, появился своеобразный вкус, неистребимая автономная потребность, которые стали пафосом философского творчества, как пафосом религиозного творчества является стремление во что бы то ни стало примирить человека с уготовленной ему богами судьбой. Объяснить мир хотят одни, оправдать другие. Но и те и другие свои объяснения и примирения достигают одним способом: обобщением наблюдаемых отдельных явлений в общие законы. Иными словами, узнавши кое-что, люди решают, что они уже очень много знают, что они почти все, даже просто все знают, что у них есть общие положения, которые дают возможность ориентироваться в загадочном и сложном разнообразии действительной жизни. Они создают себе априорные положения, служащие основой и являющиеся результатом дискурсивного мышления. Кант был гораздо правее, чем это может казаться на первый взгляд, когда утверждал, что человек диктует свои законы миру. Диктует, что и говорить! Но и молодой Шопенгауер был прав, когда истолковывал учение Канта в том смысле, что все наши дискурсивные суждения есть только сетка, набрасываемая нами на живую действительность, и потому о ней ничего не говорят и говорить не могут, т.е. никаких познаний они нам не дают. В новейшее время Риккерт подхватил мысль

---

(1) Власть установленная.

(2) Власть неограниченная.

Шопенгауэра и подробно развил ее в своем огромном сочинении. Дискурсивное мышление существует только для того, чтобы человек имел иллюзию совершенного знания. На самом деле, отвлеченные понятия не только не дают познания действительности, но наоборот, от действительности уводят. Действительность иррациональна, абсолютно непознаваема, и наша наука есть только идеальное незнание жизни. Риккерт, правда, вопреки Шопенгауэру, за свой собственный страх и риск, утверждает, что такое идеальное незнание является апофеозом науки. Наука, уводящая от действительности к отвлеченным положениям, по мнению современного философа, имеет все права называться самым лучшим, совершенным знанием. Почему так судит Риккерт, почему, приняв целиком от Шопенгауэра его теорию дискурсивного мышления, он не решается идти дальше за учителем и искать, как это делал Шопенгауэр, иных источников знания — я с уверенностью сказать не могу. Но все вероятия говорят за то, что тут восторжествовал принцип primum vivere deinde philosophare (1). Современный ученый чувствует, что для него отказаться от дискурсивного мышления значит потерять право на жизнь. Если обобщающая наука не дает совершенного знания, то, значит, ставится вопрос о самом праве существования науки. Ботанику, физику, математику такая постановка вопроса не так страшна. Они знают, что если их науки и не окажутся совершенным или самым совершенным из возможных знаний, то — хоть это и не очень приятно — беды нет: жить еще можно, есть другие оправдания для них — чисто практического характера. Но какие оправдания, в таком случае, подыщет для себя философия? Практического значения она не имела и, если только выяснится, что у нее нет совершенного знания, ей нужно перестать существовать, перестать жить. Шопенгауэр этого не боялся. Он смело решил, что если дискурсивное мышление, на котором зиждутся положительные науки, в философии результатов и не дает — то можно обойтись и без него. Можно найти и другой источник философского знания — даже более заманчивый и привлекательный. И точно, источником философии Шопенгауэра являлась чистейшая фантазия, которую он, отдавая дань философским традициям, называл интуицией. Его великолепный бред о любви, о музыке, о покрывале Майи и т.д. никому и в голову не придет назвать наукой, как никому не

---

(1) Сперва жить — потом философствовать.

придет в голову называть наукой вдохновенные пророчества Платона в „Симпозионе", „Федоне", или „Государстве" об эросе и бессмертии души. Но не мало находилось и находится охотников, которые не променяют мысли Шопенгауэра и Платона на самые трезвые суждения. Риккерт, как большинство современных философов, бредит, но фантазировать и пророчествовать не умеет и ему остается только одно : рассуждать даже после того, когда он так подробно, вслед за Шопенгауэром, доказал, что рассуждения только уводят от действительности. Primum vivere — deinde philosophare (1), девиз оказывается непоколебимым.

VI

Такова роль разума, претендующего на высшие суверенные права. Ясно, что, начиная от Сократа и кончая Кантом и его современными учениками, разум ставил себе определенную задачу. Он боролся с произволом и систематически преследовал все попытки свободного творчества перейти заранее установленные границы. Не менее, я полагаю, ясно и другое : своих целей разум мог достичь только одним путем — декретируя ограничительные законы человеческим начинаниям. И мне кажется, что люди до настоящего времени не дали себе отчета в том, до какой степени законодательная деятельность разума ограничивала их творчество. Все восхваляют Сократа за его великое открытие: диалектику. Критика чистого разума есть ни что иное, как протестантский гимн Сократу. Мы радуемся, что после Сократа мы уже не вправе у т в е р ж д а т ь все, что считаем справедливым, истинным или нужным. Наоборот, справедливым или истинным можно считать только то, что не расходится с предписанными разумом положениями. Каким способом удалось разуму так терроризировать человеческую душу, не склонную, как известно, к подчинению, вольную, капризную даже по своей природе ? Католичество или магометанство покоряло огнем и мечем. Чем победил Сократ ? Какое очарование было у этого безобразного Силена, что ему удавалось околдовывать своей диалектикой даже буйных Алкивиадов ? Алкивиад, не подчинявшийся грозным государственным законам, смирялся перед безоружным, разговаривающим Сократом. И сейчас, через две с половиной тысячи лет, все, даже католические ученые, смиренно склоняются перед тем, кого древний оракул назвал мудрейшим из людей ! Сава-

---

(1) Сперва жить, потом философствовать.

нарола писал когда-то о trionfo del croce(1), все католические апологеты трубили о том же, — на самом деле, ведь только победа Сократа может быть названа вселенской, только одному ему удалось на самом деле покорить почти весь мир. И, если есть сегодня уголки в нашем мире, в которых власть древнего мудреца не признается — то можно с уверенностью сказать, что завтра их не будет. И, наоборот, с неменьшей уверенностью можно сказать, что в тот день, когда люди сбросят с себя власть Сократа и признают своим вождем сумасшедшего Диогена — наступит конец мира. Правда и то, что наиболее непримиримые потомки Диогена — такой угрозы не боялись. Более того, они свои лучшие надежды связывали с концом мира и полтора тысячелетия боролись во имя этой безумной идеи. Но средние века окончились, и сейчас даже католичество, если и не отказалось принципиально от своей идеи, то постаралось до такой степени приукрасить и смягчить ее, обезвредить дополнительными оговорками, понятными современному уму, что, если бы встал из гроба Фома Аквинский или святой сатана, папа Григорий VII, они бы не поверили, что современная католическая церковь — это все та же церковь, на созидание и защиту которой они положили столько труда и гения. Церковь, которая ради соображений гуманности, делится с кем бы то ни было своими potestas clavium — казалась бы им уже не телом Христовым, а одним из многочисленных учереждений, которые создавались, в течение веков, человечеством. Ведь в той уступке, в том признании, которое делает Pohle (он далеко не единственный, конечно), и которое „понимают" современные католики, только слепой может не видеть, что власть преемников ап. Петра уже не тайно, а открыто делегируется преемникам Сократа. Католическая церковь вправе вязать и разрешать не всех людей, а только тех, которые принадлежат церкви. Иначе это было бы безнравственно и неразумно, т.е., иными словами, не церковь, в силу принадлежащей ей власти определяет, что разумно и что нравственно, а наоборот, нормы разумности и морали, возвещенные язычником Сократом, являются обязательными для католической церкви. Иными словами, lumen naturale — у Сократа другого светоча ведь не было — католичеству так же нужен, как и какому-нибудь Гегелю или Вольтеру. Тайна откровения тоже должна освещаться добытой

(1) Победа креста.

древними язычниками искрой. Еще раз подчеркну, что говорил раньше : католичество не могло даже в средние века обойтись без Сократа. Но тогда уступки разуму и морали делались только фактически, — теоретически же, de jure, источником религиозного познания считалось только откровение. Теперь же даже величественное здание католичества поколебалось. Защищаясь против своих многочисленных врагов — главным образом против протестантства — католичество уже решается принять тот forum, который Сократ считал единственно компетентным для разрешения всех спорных вопросов. Оно готово в важнейшем вопросе признать право безапелляционного решения за разумом. Вместо феерического освещения, даваемого прежним lumen supernaturale (сверхъественный свет), современный человек видит жизнь в бледном, белом свете сократовского lumen naturale (естественный свет). Когда приходится выбирать между сумасшедшим и здравомыслящим Сократом, даже католичество уже не колеблется. Ватиканский собор только недавно, почти на наших глазах, постановил, что если кто-нибудь станет утверждать, что разум противоречит вере, то он подлежит анафеме — anathema sit.

Мы можем вернуться теперь к вопросу Фомы Аквинского : Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii ? (Summa Th., De Gratia, Ia-IIae, Q. 113, Art. 3, Questio). Вот его ответ : „ Respondeo dicendum, quod justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam : Ipse enim est 'qui justificat impium', ut dicitur Rom. 4, 5. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque : sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde homines ad justitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundam propriam naturam habet, quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii . . ." (1) (Ib., Conclusio)(2).

---

(1) Нужно ли для оправдания грешника движение свободной воли ? Вот его ответ : Сам Бог оправдывает грешника, как сказано в Послании к Римлянам 4, 5. Бог двигает каждую вещь, считаясь с особенностями ее природы, как мы это видим в естественном порядке вещей, где Он различно двигает тяжелые и легкие тела, потому что их природа не одинакова. Подобно этому Он направляет людей к справедливости, сообразуясь с свойствами человеческой природы ; но человек одарен от природы свободной волей ; поэтому, когда дело касается человека, обладающего свободной волей, Бог приводит его к справедливости при содействии свободной воли.

(2) Сноска в полях : « Quod veritati fidei christianae non contrariatur

Проследите внимательно за ходом мысли Фомы. Он берет из послания ап. Павла к Римлянам положение, что спасает грешника Бог. Но ему мало того, что говорит ап. Павел. Или еще лучше : он не смеет показать своим читателям жизнь в том феерическом освещении, которое дается lumen supernaturale великого апостола. Человеческий глаз — да и то не всякий — может такое освещение выдержать только в течение нескольких мгновений. Если прав Павел, если Бог спасает грешников, и человек оправдывается, как сказано в Римлян. III, 28, верою, независимо от дел — colligimus igitur, fide justificari hominem absque operibus legis (1), — то первый результат такого невероятного для человеческого разума положения — есть необходимость отречься от lumen naturale. Ибо, вспомните, чему учил Сократ, вспомните, как прославлял он дела, как убеждал он всех, что именно делами, собственными делами только и можно спастись. При свете Павлова lumen supernaturale Сократовский lumen naturale гаснет. Или наоборот — вся феерия Павла не может произвести никакого впечатления, если ее представить при дневном освещении, изобретенном Сократом. Как известно — дальше нам придется долго на этом остановиться — приведенный из послания Павла стих послужил яблоком раздора между католичеством и Лютером. В противоположность Фоме Аквинскому, Лютер не только не сделал попытки ослабить впечатление слов апостола, но наоборот, он решился уже в своем переводе названного текста своевольно прибавить усиливающее и резко выявляющее смысл слово- *sola* —. Он, вопреки греческому тексту и его традиционным толкованиям, перевел слова апостола следующим образом : sola fide justificari hominem (2) и т.д. То-есть своим переводом совершенно отрезал всякую возможность примирения между Павлом и Сократом, между иудаизмом и эллинизмом. Он торжественно отрекся, ради феерического lumen supernaturalis от трезвого lumen naturale. Если бы ему пришлось параллельно с Ватиканским собором дать свою формулу отношения разума к

---

veritas rationis. Quamvis praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt ». (Истины христианской веры не противоречат истинам, добытым разумом. Хотя упомянутые истины христианской веры превышают возможность понимания для человеческого разума, невозможно, чтобы природные свойства разума противоречили христианским истинам).

(1) Мы заключаем, что человек оправдывается верой без дел закона.

(2) Человек оправдывается только верой.

вере — он должен был бы сказать, что кто заявит, что разум не находится в коренном противоречии с верой — тому анафема во веки веков. Он это, как мы увидим впоследствии, и говорил. Фома же Аквинский, princeps scholasticorum (1), в нашем представлении всегда связанный с тем, что есть наиболее фантастического, феерического и вечно загадочного в католицизме, сам боится учения ап. Павла не меньше, чем всякий другой, не то что католик, но даже, если угодно, атеист или язычник. Он крепко вцепился за видимый мир и не смеет ни на минуту оторваться от него. Бог движет каждую вещь, объясняет doctor angelicus сообразно ее природе. Мы видели, говорит он, что в естественном порядке вещей Бог приводит в движение каждую вещь сообразно ее особенностям, более легкую одним способом, более тяжелою — другим. Стало быть, и оправдывая людей, Он сообразуется с движениями данной каждому свободной воли. Естественно возникает вопрос: раз для выяснения тайны человеческого спасения, тайны благодати Божьей нам нужно справляться у нашего бедного разума — как будто бы дело шло не о глубочайшей тайне, а о разрешении одной из тех хитроумных загадок-ребусов, которые выдумывают сами люди, или которые выдумала для людей природа — для какой надобности заглядывать в священные книги? Это с одной стороны. С другой же — кто дал право нормальному теологу Фоме Аквинскому или, еще лучше, первому встречному современному католическому профессору, сочиняющему свою многотомную догматику по образу и подобию Summa theologica Фомы, ограничивать свободу творчества самого Бога. Незаметное sicut in naturalibus videmus (2) является для Фомы — а вслед за Фомой и для всего католицизма, вплоть до наших дней, ключем к разгадке всей великой тайны божественного творчества. Ведь можно еще спросить — и, надеюсь, совершенно законно, что видел нормальный теолог in naturalibus? Он рабски следовал за своим Philosophus'ом, который, как мы знаем, был для средневековья praecursor Christi in naturalibus (3). И вот получается, как я уже указал, поразительное явление: для того, чтобы судить о невидимой тайне божественной, мы обращаемся за аналогиями к видимому миру. Законодателем же для видимого мира оказывается все тот же Аристотель. Может ли быть теперь

---

(1) Князь схоластиков.
(2) Как мы видим в естественном.
(3) Предшественник Христа в естественном.

сомнение в том, что Philosophus для католичества был не только praecursor Christi in naturalibus([1]) но также и praecursor Christi in supernaturalibus ([2]), т.е., иными словами, духовным руководителем набожного католика был незнавший откровения язычник, и миф о зависимости философии от теологии должен быть, в числе прочих мифов, сдан в кунсткамеру очень любопытных, но уже ни для чего ненужных и даже вредных заблуждений. Я не хочу этим сказать, что духовное творчество средневековья должно быть отвергнуто. Наоборот, чем больше знакомлюсь я с этой эпохой, называемой не без основания эпохой глубочайшей ночи, тем больше убеждаюсь я, что можно указать мало исторических периодов, в которых духовная деятельность человека достигала большего напряжения, чем в средние века. Если сравнить век просвещения — 18-ый и век творчества положительных наук — 19-ый с веками 12-ым и 13-ым, то сравнение будет далеко не в пользу нового времени. Наоборот, скорее станешь удивляться поверхностности и совершенному отсутствию любознательности наших ближайших предков и современников. Правда, средние века это одна длинная непрерывная ночь. Все, что было сильного, беспокойного и одаренного уходило в монастыри, чтобы в уединении отдаться мечте и грезе. И, может быть, оттого и позвали вечно бодрствующего Аристотеля, чтобы не совсем утерять связи с тем, что называется действительностью. Откуда было Фоме Аквинскому знать, что происходило in naturalibus ([3]) и были ли, в самом деле, какие-нибудь naturalia ([4]). В своем монастыре у ног Распятия Фома даже не знал наверное, есть ли еще что-нибудь на свете, кроме того, о чем ему рассказывали приходящие из иного мира святые и мученики. И, когда нужно было рассказывать людям о своей вере — он учился у своего Philosophus'a языку, который был бы понятен бодрствующим и здравомыслящим людям. Аристотель объяснил ему, что люди недоверчивые и самолюбивые существа. Если им рассказывать все, что проходит в ночных видениях перед глазами отшельника, измученного постом и бдениями и что так непохоже на их денные видения, они никогда не поверят ничему. Им покажется, что их обманывают или над ними смеются — средний человек всегда склонен подозревать, что его хотят обойти, обмануть или над

---

(1) Предшественник Христа в естественном.
(2) Предшественник Христа в сверхъестественном.
(3) В естественном.
(4) Естественные.

ним хотят посмеяться и, для того, чтобы снять с себя всякое подозрение, — нужно найти связь между днем и ночью, между прозой обыденности и распущенной оргией безудержных фантазий. Человек поверит в Бога только тогда, когда Бог подчинится его, человеческому разуму — sicut in naturalibus videtur (1) и ограничит свой вечный произвол выработанными обыденной практикой нормами. Моисей, пророки, Христос, апостолы и великие учителя средневековья — начиная от Тертуллиана и кончая Лютером, Лойолой, св. Терезой или Иоанном де ла Круа, лишь постолько могли быть оценены людьми, посколько они могли примениться к человеческим нуждам. Вспомните легенду о великом инквизиторе Достоевского.

VII

Ожесточенная и резкая полемика Аристотеля против Платона всем известна. Известно тоже, что центральным пунктом своих нападений на учителя Аристотель избрал учение Платона об идеях. Платон утверждал, что идеи имеют независимое трансцендентное существование, т. е., что поверх доступного обыкновенному познанию видимого мира, существует еще один невидимый, недоступный чувствам мир, и что этот мир постигается в моменты вдохновенного прозрения некоторыми людьми, и он, этот фантастический, с точки зрения обыкновенного сознания, мир и есть единственно реальный мир, в котором жила всегда душа человеческая до ее соединения с телом, и куда она вновь вернется, когда сбросит с себя оковы своего земного существования. Только в мире, прекрасном и совершенном, жизнь имеет смысл и значение, только он прекрасен и привлекателен, обыкновенный же мир возбуждает в прозревшем человеке лишь отвращение и презрение. Диалектика, главным образом, и направлена на то, чтобы разрушить привычные наши привязанности к тому, что привязанности не заслуживает. Отвращение к видимому миру, неудовлетворенность обычными его, даже лучшими благами, есть начало очищения, т. е. начало мудрости, ведущей к постижению истинного и вечного добра. Пока ты ценишь и любишь то, что считается ценным и хорошим большинством людей, пока ты гонишься за почестями, славой, блеском, богатством, за радостями жизни — ты слепец, не подозревающий, что ты

---

(1) **Как он видит в естественном.**

идешь прямым путем к пропасти, к вечной гибели. Задача философа состоит в том, чтобы обесценить в своих глазах и глазах близких людей все блага, чтобы сделать обычную жизнь постылой и противной, и поставить, как цель жизни, тоску по иному миру, где вечное добро сменит преходящие, и потому мало стоящие ценности, влекущие к себе ныне толпу людей, не знающих, что им нужно. В VII главе своего „Государства" Платон рассказывает, ставшую знаменитой, притчу о пещере. Мы все сидим в пещере, спиной к истинной и прекрасной жизни. Нам не видна действительность — мы видим только на стенах своей пещеры тени от действительных вещей. И мы так привыкли к сумраку своего мрачного обиталища, что яркий свет истины и реальности нам страшен. Как совы и другие ночные птицы, мы можем жить только во тьме. Свет ослепляет нас.

Это платоновское учение об идеях казалось более всего невыносимым Аристотелю ; он, как я сказал, напал на своего учителя со всей беспощадностью убежденности, верующей в свою правоту. Он забыл даже благодарность, которая обязывает к учителям учеников. Истина прежде всего. Дружба должна склониться перед истиной. Даже наиболее горячие поклонники Аристотеля находят выпады его против Платона слишком резкими. Но, самое любопытное, что даже наиболее пылкие защитники Аристотеля должны были признать два обстоятельства. Во-первых, несмотря на свое резкое полемическое отношение к Платону, Аристотель все-таки в своей метафизике принужден был принять многое из учения об идеях. И второе — метафизика Аристотеля не более свободна от противоречий, чем метафизика Платона. А меж тем критика платоновских идей у Аристотеля всецело (как и всякая, впрочем, философская критика) основывается на выявлении противоречий разбираемого учения. Является вопрос : если взамен учения, отвергаемого, как противоречивое, приходится предложить другое учение, столь же противоречивое, то что этим достигается ? И еще более интересный — а для нас особенно существенный вопрос — действительно ли Аристотель отверг учение Платона об идеях из-за замеченных им в этом учении противоречий ? Если хотите, поставьте проблему более обще — позже все равно нам придется это сделать — действительно ли мы отворачиваемся от того или иного учения, потому что мы заметили в нем противоречия ? Или решающим моментом тут является нечто иное ?

Обращаю внимание на указанное соображение : аристотелево учение о форме и материи страдает не меньшими противоречиями, чем учение Платона об идеях, как истинных реальностях. Аристотель хочет думать, что единственной реальностью являются индивидуальные вещи. Но он не хочет уйти от Сократа и Платона .Он признает, что чувственное восприятие не может быть источником познания, что познание направлено не на изменяющееся и преходящее, а на вечное и неизменное, что, стало быть, предметом познания является не частное, индивидуальное, т. е. единственно, по его мнению, реальное, а общее, т. е. по его учению на самом деле не существующее. Это противоречие проходит через всю систему метафизики Аристотеля. У него получается, что познание, т. е. высшее, относится к чему-то не реальному, и он так же мало может вывести свое реальное, т. е. единичные, индивидуальные вещи, из общих понятий, как и Платон видимый мир из своих невидимых идей. Оба они добиваются истинного, вечного познания, т. е. познания доказанного, обоснованного. Оба они презирают эмпирию и „мнение" (δόξα) и стремятся показать, вслед за Сократом, что людям не предоставлено думать, что́ им вздумается, что есть истинные и ложные суждения, и что первые из них, с необходимостью, не допускающей никаких возражений, выводятся из самоочевидных истин. И оба грешат одним : ни тот, ни другой не могут даже и приблизительно осуществить свою задачу. Вместо необходимости, ими обещанной, получается произвол. Они мечтали создать метафизику, подобную математике, где всякое положение последующее будет неизбежно вытекать из предыдущего, — но создали учения, раздираемые невыносимыми противоречиями.

Если можно говорить о единстве у Платона и Аристотеля, то только разве о единстве в намерениях. И Платон и Аристотель не выставляли напоказ собственных противоречий. Наоборот, каждый из них говорил тихим тоном, который исключал всякую мысль о возможности противоречий в его собственной системе. Но в самом ли деле они их не замечали ? В самом ли деле люди такой великой проницательности, так хорошо умевшие уличать своих противников, не видели собственных недостатков ? Не повторяется ли тут история евангельской притчи о сучке в чужом и бревне в своем глазу ? Я думаю, что нет, что тут причина совсем другого порядка. После Платона и Аристотеля было еще

много великих философов, и с каждым неизбежно повторялась та же история. Он замечал противоречия у своих противников и обличал их, а о своих молчал, как будто бы их совсем и не было. И даже сейчас, в наше время, повторяется то же. Философы страстно обличают друг друга в противоречии, точно противоречие было бы смертным грехом, и точно когда-либо существовали философские учения, свободные от противоречий. Эта странная, возведенная в систему, недобросовестность философской критики никого не смущает. Все привыкли к ней, никто о ней не беспокоится, даже не говорит — как никто не говорит о принятой среди дипломатов заповеди : не говори правды. Я даже недавно прочел у одного признанного и очень ученого философа утверждение, что если в системе философа есть хоть одно противоречие — она уже теряет всякое значение. Но Аристотель, я убежден в том, не мог так думать. Он видел не только противоречия у Платона, но и свои собственные. Если же он выступал с резкой критикой учения своего великого предшественника, учителя и друга — то не потому, что его беспокоила противоречивость в утверждениях, а потому, что самые утверждения Платона были для него неприемлемы, мешали тому делу, которое он, правильно или неправильно, считал самым важным в жизни. Это тем очевиднее, что Аристотель спокойно и доверчиво щедрой рукой черпал у Платона, каждый раз, как только ему казалось, что созданное Платоном пригодится ему. Я, по поставленной себе задаче, не могу здесь останавливаться долго над выяснением того, чем Аристотель обязан Платону. Да и нужды в том нет : это без меня давно сделали другие. Как я уже говорил, считается общепризнанным, что Аристотель в своем учении о формах принял почти все учение Платона об идеях : отверг только положение о независимом их существовании (трансцендентность идей). Нам нужно себе выяснить, что́ именно в этом утверждении Платона так отталкивало Аристотеля. Недоказуемость и противоречивость утверждения не возмутила бы так нашего философа — это мне кажется несомненным. А затем, вот еще одно указание, которое отрицательным путем нас подведет к уяснению интересующей нас загадки.

Несколько лет тому назад очень известный немецкий ученый, принадлежащий к так называемой Марбургской школе, Наторп, выпустил большое исследование об идеях Платона. И — как это ни покажется странным — теперь, через две тысячи пятьсот лет

после Платона, Наторп доказывает, что все нападки Аристотеля на Платона совершенно напрасны, ибо Платону никогда и в голову не приходило считать идеи трансцендентными реальностями. Хоть все и читали Платона, но никто до сих пор Платона не понимал, так как все на него глядели глазами Аристотеля. Аристотель же, хоть и проучился у Платона целых двадцать лет, не разобрал своего учителя, ибо по существу не способен был постигнуть его, как вообще догматики не могут постигнуть критицистов. Уже для Платона, утверждает Наторп, было ясно то, что формулировал Кант : предметом нашего мышления не могут быть вещи, а только отношения. Но Аристотель, как догматик, наивно воображал, что знание есть знание о вещах. Ему потому и казалось, что только индивидуальные вещи действительны, а общие понятия не действительны. На самом деле общие понятия суть такие же категории нашего разума, как и индивидуальные вещи, и к ним, стало быть, в такой же мере применим предикат бытия. У Наторпа, как у последовательного кантианца, это значит, что предикат бытия есть только предикат, даваемый нашим сознанием, и, стало быть, ничего о существовании **an sich** не говорящий. Это Платон знал и это, только это он утверждал, но Аристотель, для ограниченного понимания которого предикат бытия мог быть приложим только к индивидуальным вещам, на основании того, что Платон считал идеи существующими, решил, что Платон их принимал тоже за индивидуальные и, разумеется, трансцендентные вещи. На самом деле ничего подобного Платон не утверждал. Для него идеи были только логическими формами, только методом научной обработки, только закономерностью, — а вопрос о трансцендентности их существования им даже не ставился. Последующие читатели Платона, загипнотизированные Аристотелем, уже не читали своими глазами Платона. Они повторяли о великом философе то, что им показал Аристотель.

Такова основная мысль Наторпа, которую он проводит через всю свою большую книгу с основательностью и терпением, свойственным немецким ученым. Насколько мне известно, однако, книга Наторпа не произвела желаемого действия. Идеи Платона и теперь, как прежде, истолковываются так, как их истолковал Аристотель. У меня же лично получилось еще такое, добавочное, впечатление : несмотря на все озлобление Наторпа по отношению к Аристотелю, Наторп все же является учеником и

последователем не Платона, а Аристотеля, ненавистного ему Аристотеля. Если уж искать психологическое толкование того или иного понимания Платона, то ведь недалеко ходить и за психологией Наторпа. О нем-то именно и можно сказать, что его философская мысль под влиянием Аристотеля и всех его преемников, вплоть до самого Канта, так оформилась, что самое существование трансцендентных сущностей кажется ему чудовищной несообразностью, смертным грехом. Он ценит, он видит в Платоне только то, чего не отверг Аристотель, что через Аристотеля стало достоянием средневековой, а затем и современной философской мысли. Только Аристотель имеет двойное преимущество пред Наторпом (и если угодно, пред непосредственным учителем Наторпа — Кантом) : он первый восстал против фантастического элемента в философии — это одно, а другое, что он имел смелость открыто отметить и подвергнуть критике незаконные элементы в учении своего божественного учителя. Преимущества немалые, в особенности первое. Ему-то Аристотель и больше всего обязан своим тысячелетним влиянием. Благодаря Аристотелю — этого никто отрицать не станет — стала возможной современная наука, стал возможным сам Кант с его трансцендентальной дедукцией.

Повторяю, метафизика Аристотеля так же противоречива, как и метафизика Платона. Но ведь теория познания Канта, которая предъявила претензии на некогда принадлежавшие метафизике права, исполнена не меньших противоречий. Если и ей суждено было сыграть столь решающую роль в истории человеческой мысли, то вовсе не из-за ее стройности и логической законченности. Я говорил, говорю и не устану это повторять : миф о существовании логически законченных, не заключающих в себе противоречий философских систем, нужно считать ушедшим в историю. Ибо логическая законченность это такой же идол, как Перун. Есть борода и усы из серебра и золота, но Бога нет. Заслуга (если это заслуга) Канта в том, что он надолго вытравил из философии элемент таинственности и сверхъестественности. Он, как и Аристотель, подвел сознание к „ первоначальным " истинам, т. е. к истинам, без которых, по его мнению, наука невозможна, и эти истины стали стражами, задерживающими всякие попытки дальнейшего любознания. Что бы ни говорил Наторп, разница между критицизмом Канта и метафизикой Аристотеля куда менее значительна, чем разница между синтети-

ческими идеями Канта и идеями Платона. Да это и сам Наторп фактически признает. Разбирая „Федона", он мимоходом, как будто бы даже не считая, что это может возбудить в ком-нибудь недоумение, позволяет себе утверждать, что содержание этого диалога не имеет никакого отношения к бессмертию души, и что, если бы такая задача была у Платона, то ее нужно считать совершенно неудавшейся, ибо тезис о бессмертии души Сократу удается доказать лишь благодаря недозволенному логическому скачку. Так говорит Наторп о „Федоне" и других диалогах Платона, в которых поднимается и разбирается вопрос о бессмертии души. Для Наторпа это метафизика, недозволенное — так же, как и учение Платона об анамнезисе, — а, стало быть это не главное. Главное — это учение Платона о синтетических учениях a priori, то есть об идее, как методе, т. е. о науке, имеющей своим источником не действительность и не, упаси Боже, чувственные впечатления (сенсуализм — самое бранное слово в наше время), а „сознание вообще", а логическую закономерность, которой потому можно приложить предикат бытия, что этот предикат и к индивидуальным вещам применяется лишь по указу того же „сознания вообще". Если Наторп разрешает Платону говорить о вечности, то лишь в одном очень условном смысле. Можно говорить о вечности во мгновении, т. е. той вечности, которую Шлейемахер нашел у Спинозы и которая передалась по наследству современной протестантской теологии. Такая вечность была у Платона — этого Наторп не отрицает.

Нужно еще отметить, что хотя Наторп действительно впервые (вместе с Г. Когеном) решился подвергнуть Платона описанному выше духовному оскоплению, его дело было уже вполне подготовлено. Оно уже было даже закончено, если хотите, историей, — и именно в факте торжества Аристотеля над Платоном. Ибо отнять у Платона его идеи — значит отдать его под руку Аристотеля. Этого, до Наторпа, историки философии, как известно, не делали. Но им это и не нужно было. Хотя они, излагая философию Платона, излагали его учение о воспоминании, о бессмертии души, эросе, мании, о загробном суде и отводили соответственное место его идеям, но выходило, что идеи это то, от чего Платон, по существу, мог бы и отказаться, как мог бы он отказаться от своих мифов. Наука от этого нисколько бы не пострадала, — даже выиграла бы, — ибо наука „идеями" Платона не воспользовалась. Аристотель их раскритиковал, — а

история их почтительно выпроводила в соседнюю, определенно отмежеванную от философии область, в поэзию.

Кто не знает, что Платон был великим поэтом — и что добрая половина его философского багажа, стало быть, не может быть пропущена досмотрщиками философии. И самой главной контрабандой, конечно, являются идеи. Есть и другое, тоже опасное и недозволенное, — о чем сейчас будет речь, — но „идеи" стоят на первом плане. Как продукт поэтического творчества, они могут быть допущены — поэту дозволено нести какой угодно вздор. Но философ вправе выставлять только доказанные истины. А в том, что такие истины существовали и существуют у человечества, сомневаться не дозволяется. И вот, во имя этих доказанных истин, прежние историки выпроваживали платоновские идеи в область поэзии. Наторп же истолковывает их в таком смысле, в каком они могли бы уже удовлетворять Канта и, без сомнения, не вызвали бы отпора у Аристотеля. А какие такие бывают доказанные истины, во имя которых история произнесла свой суд над Платоном, об этом у нас будет сейчас речь.

VIII

В платоновском „Федоне" читаем мы следующее: *Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας λελη θέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνῄσκειν τε καὶ τεθνάναι.* (Федон, 64 A). Это значит, что те, которые всецело отдаются философии, скрываются от непосвященных, что они ничего другого не делают, как упражняются в умирании и смерти. Если вы заглянете в любой из современных учебников философии и поищете определения излагаемой в нем науки, вы найдете там что хотите, — но даже намека не найдете на то, что философия есть упражнение в смерти и умирании. Если вы станете по учебникам истории философии знакомиться с учением Платона, вы опять-таки узнаете многое, но от вас останется скрытым, что Платон давал философии вышеприведенное определение. Как до „Федона", так и теперь для огромного большинства людей эта тайна — даже после того, как Платон открыл ее людям — осталась тайной. Почему так случилось? Произведения Платона много читались, из них в особенности много читали „Федона". Но как прежде, так и сейчас не только большая публика, но и ученые

специалисты не знают, в чем была главная задача Платона. А меж тем в „ Федоне " это признание повторяется два раза Через несколько десятков страниц (Федон 80, Е) Сократ опять утверждает, что, философствуя, душа упражняется в умирании. И ведь, если угодно, весь „ Федон " есть лишь развитие этой основной темы : философствовать — придвигаться к смерти, значит вырываться из видимой жизни и вступать в область вечной тайны, именуемой смертью. Это все читали, и ученые и неученые — и этому никто не поверил. Недаром в том же „ Федоне " (Федон 69 Е) Платон утверждает : *Τοῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει* — толпа не верующа. Никто не согласится признать, что можно действительную, осязаемую жизнь променять на проблематическое упражнение в смерти. Кому и для чего оно нужно ? Но, если это так, если с одной стороны все дело философа сводится к приготовлению к смерти и умиранию, с другой же стороны толпа, т. е. все люди, верят только тогда, когда их к вере принуждает очевидность или сила, равная очевидности, как быть философу, обращающемуся с речью к людям ? Если он просто расскажет, что он знает или что он видел, ему не поверят : мы не видели, стало быть этого нет, ответят ему. Хуже : его проникновенности и его мудрости противопоставят обыкновенный житейский опыт, как равноправный, как единственно решающий. Платон был свидетелем того, как два человека толпы дерзнули бросить вызов мудрости Сократа. Они не посмотрели на то, что оракул признал Сократа мудрейшим из людей. Он не мудрец, а преступник, заявили они. Он не признает богов и развращает юношество. И Анит с Мелитом победили. Суд афинских граждан признал Сократа виновным и его подвергли самому позорному и страшному наказанию. Сила оказалась на стороне *τῶν πολλῶν*, той самой толпы, которая не верит, которая вольно ничего не признает, которая уступает только по принуждению.

Сократ это чувствовал и понимал задолго до возникновения его дела. Он знал, что он один и что против него все. И в его одинокой душе впервые зародилась мысль о возможности бороться с толпой особым оружием — диалектикой. Люди толпы владеют кулаком, владеют даже словом — они умеют говорить красно, — но доказывать они не умеют. И вот для самозащиты Сократ и выдумал особое искусство борьбы, спора — основным условием которого является предположение, что есть ряд непререкаемых, одинаковых для всех обязательных истин. В

течение десятков лет Сократ ходил по площадям, базарам и другим общественным местам и убеждал людей только в одном : нет произвола в мире, над всем живым, не только над людьми, но и над богами, стоит вечный, неизменный и умеющий постоять за себя закон. Уже, как я вскользь упоминал в одном из ранних диалогов Платона, в „ Эвтифроне ", Сократ ставит с необыкновенной остротой этот вопрос : потому ли добро хорошо, что его любят боги, или боги любят добро, потому что оно хорошо (Эвтифрон 10 а) (1). И решает его во втором смысле. И богам произвол не разрешен, и они связаны в своей любви и в своей ненависти. В „ Апологии " и в „ Ионе " Сократ высказывает свое презрение к поэтам ; они хоть видят и знают глубокомысленные вещи, но они знают их случайно : *οὐ τέχνῃ . . . ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ.* (2). Они сами не понимают, т. е. не умеют объяснить и доказать того, о чем они говорят. Через все произведения Платона красной нитью проходит противоположение *ἐπιστήμη* — знания и *θεία μοῖρα* — т. е. вдохновение, божественное попечение (Федр 244 с ; Целлер II-1, 498 примечание). Он против тех, которые делают то, что делают не по мудрости, а как-то по природе, в припадке вдохновения (*οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἅ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες.* Апология 22 с. Целлер II-1, 498).

И хотя *Θείᾳ μοίρᾳ... ἄνευ νοῦ* собственно значит по божественному вдохновению, но раз нет отчетливого понимания, Платон считает, что такая добродетель, такое знание ничтожно и приравнивает их к случаю (Менон 100 а). Он ценит лишь ту добродетель, которую человек, как учитель, может передать людям. Для него поэтому добродетель и знание синонимы. В „Протагоре" Сократ заставляет признать своего противника, что толпа ошибается, полагая, что знание бессильно и не может властвовать (3). Знание есть прежде всего сила и самая могучая сила на земле. В своей защитительной речи он, в ответ на обвинения Анита и Мелита, гордо и уверенно говорит : что могут сделать мне Анит и Мелит. Привлечь к суду, оклеветать. Они могут даже добиться у суда моего осуждения, смертного мне приговора. Все это так,

---

(1) *ἆρα τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιόν ἐστιν.*

(2) Не благодаря умению... но по божественному вдохновению (Ион. 534 b ; Целлер II-1, 498).

(3) *Δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι.* (Протагор 352 b : Мнение толпы о знании, что в нем нет никакой силы, никакой власти и никакого авторитета).

— но вреда они мне принести не могут. Ибо дурной человек никогда не может повредить хорошему.

В связи с этим находится и другое, особенно поражающее своей смелостью и необычайностью для того времени (да и для нашего времени) положение: Сократ утверждает, что если выбирать, то лучше самому вынести несправедливость, чем быть несправедливым. Об этом говорится и в „Федоне", и в других произведениях Платона, но никогда Платону не удавалось с такой силой развить эту мысль, как в диалоге „Горгий"; Сократу противопоставлен противник такой огромной силы, что у иных по прочтении этого диалога является даже сомнение, можно ли считать победителем в состязании Сократа. Некоторые на этом основании даже отказываются признавать Платона автором диалога. И точно, Калликл говорит с истинным вдохновением, — но мне кажется, что это именно и служит доказательством подлинности диалога. Платон чувствовал, что́ он берет на себя, выступая с таким утверждением. Нужно помнить, что одно дело в наше время, через две с половиной тысячи лет после Платона, повторять заученные фразы о преимуществе нравственной силы перед физической, другое дело впервые увидеть и высказать такую мысль. Не то, что наши современники больше проникли в нее и постигли ее. Я уверен, что и сейчас, как в древности, вы во всем мире найдете самое незначительное число людей, которые могли бы, положа руку на сердце, сказать, что они больше боятся быть несправедливыми, чем испытать несправедливость. Ибо трудно, бесконечно трудно выносить унижение, сознавать себя слабым и беспомощным, неумеющим защитить свою правоту и вместе с тем сохранить гордое сознание своего преимущества. Калликл об этом говорит бесподобно. Но именно потому, что Платон мог вложить в уста противника Сократа такую вдохновенную речь, можно судить о глубине источника, из которого вытекло творчество Платона. Ясно, что когда Калликл говорил, перед Платоном неотвязчиво стояла картина смерти Сократа. Да, Сократ, великий учитель, лучший и мудрейший из людей, беспомощно свалился под ударом ничтожных людишек, Анита и Мелита, как в наше время пал Пушкин, сраженный пулей никому не нужного Дантеса. Сократ говорил, что Анит и Мелит не могут ему повредить, что злой не опасен для доброго. Но Анит и Мелит живут, а Сократа отравили, как живодеры отравляют бродячих собак. Может быть, Сократ был неправ, может быть, все-таки

Анит и Мелит были сильнее его? Для Платона это не был отвлеченный вопрос, для него это был вопрос жизни и смерти. Это даже не был для него и вопрос в том смысле, в каком принято понимать теперь это слово.

Со смертью Сократа, душа Платона стала не той, что была прежде. Произошел какой-то внутренний сдвиг, после которого не так уже виделось, не так слышалось. То же небо, те же звезды, те же люди, но есть еще что-то, чего прежде не было видно и слышно. Что-то далекое, неясное, неосязаемое и невидимое, но властно притягивающее, приобрело загадочную власть над душой. Платон остался жить и после смерти Сократа — и жил еще очень долго, почти пятьдесят лет. Может быть, под старость впечатление ослабело и сгладилось. Но навсегда осталось гложущее и мучительное чувство тоски и неудовлетворенности. И до конца жизни Платон продолжал настойчиво доказывать, что лучше претерпеть несправедливость, чем быть несправедливым.

IX

Продолжал доказывать... Спрашивается, зачем были доказательства? Зачем было Платону так настойчиво добиваться п р и з н а н и я своей истины? Разве недостаточно того, что истина есть истина? Разве недостаточно, что сам Сократ знал, что Анит и Мелит не могут повредить ему, разве нужно, чтобы и Мелит и Анит признали это? И, затем, разве это достижимо? Толпе свойственно неверие и его не преодолеешь, — пусть себе не верит, пусть торжествует в сознании своей силы. Но этого ни Сократ, как мы говорили выше, ни Платон и ни один из живших после них философов не умели вынести. Нам еще не раз придется говорить на эту тему, но сейчас особенно следует остановиться. Всем известно, какую колоссальную роль сыграли Сократ и Платон в истории европейской мысли. Без преувеличения можно сказать, что наша наука началась с Сократа. Он первый высказал и заставил людей принять то положение, что истина необъясненная и недоказанная не есть истина. Основа мира есть некая вечная, невидимая простому глазу, но доступная напряженной мысли гармоническая связь отношений. Может быть, особенно удачно выражено это его убеждение в „Горгии": *Φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν*

καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν (Горгий, 507 e), т. е. мудрецы утверждают, что земля и небо, боги и люди держатся дружбой, общностью и порядком, рассудительностью и справедливостью и потому все называется космосом-порядком, а не акосмией и аколасией, т. е. беспорядком и распущенностью. И еще через несколько строк прибавлено: ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται (Горгий, 508 a) т. е. большое значение имеет и меж богов и меж людей геометрическое равенство, т. е. идеальный порядок.

В этих немногих словах высказывается заветнейшая мысль Сократа и Платона. Если существует вечный, от начала мира установленный порядок, столь прочный и неизменный, что ни на земле, ни на небе, ни среди богов он не допускает отступлений — значит все наши силы должны быть направлены отнюдь не на то, чтобы осуществлять свои случайные и преходящие желания. Ибо порядок этот не есть нечто выдуманное, зародившееся в голове мудрого или глупого человека. Порядок есть всепобеждающая сила. Его можно игнорировать, можно не знать, — но уйти от него нельзя, как нельзя уйти от законов геометрии. Этот порядок — везде и во всем, в самой душе человека. Попробуйте вырваться из его власти: ваша борьба будет напрасна. И, наоборот, каждого, даже самого невежественного человека, путем простых вопросов можно постепенно подвести к тому месту, с которого и ему, доселе слепому, мгновенно откроется все величие и стройность основанного на неизменных принципах космоса. Он будет поражен и ослеплен дотоле невиданным чудным зрелищем и вместе с тем будет принужден признать, что вовсе не совсем для него ново это знание, что он уже однажды, в иной жизни, был приобщен ему, и только вступив на землю позабыл то лучшее, что было ему дано некогда в удел.

Великое искусство открывать этот невидимый мир гармонии открыли Платон с Сократом и назвали его диалектикой. Условием возможности диалектики очевидно является предположение об универсальности человеческого разума. То, что люди считали до Сократа источником познания — опыт, познания дать не может. Опыт, состоящий из чувственных восприятий, изменчив и непостоянен, как и сами чувственные восприятия. То, что сейчас кажется холодным, прежде казалось горячим, предметы вблизи квадратные издалека кажутся круглыми, больному представляет-

ся горьким то, что здоровому кажется сладким. Уже предшественники Сократа вплоть до софистов чрезвычайно искусно доказывали ненадежность и непрочность знаний, основанных на чувственном опыте. Гераклит с его утверждением, что все течет, все постоянно изменяется, нет ничего равного себе, нельзя два раза выкупаться в одной реке (потом утверждали, что и один раз нельзя выкупаться в одной реке), и элеаты доставили Сократу и Платону превосходный материал для критики познания, основанного на чувственном опыте. Такое познание приводит именно к акосмии, к признанию невозможности стройной системы мироздания. Учение софистов есть совершенно законный вывод из предположения о том, что единственным источником познания является чувственный опыт. Но учение софистов было наиболее неприемлемым и ненавистным для Сократа. Ибо, если софисты правы, в таком случае правы и Анит с Мелитом, и Сократ вполне заслуженно был подвергнут позорной казни. И гимн Калликла силе есть последнее слово человеческой мудрости. Тот в этом мире прав, кто правдой или неправдой добьется успеха. Геометрия знает порядок, но основы мироздания подрывают даже самую идею о порядке.

Что мог противопоставить Сократ видимой действительности и тем своим многочисленным противникам, которые, ссылаясь на эту действительность, порочили учение великого мудреца ? Чем мог победить Сократ, чем мог соблазнить он душу многочисленных афинских юношей, искавших его духовного руководства ? Ответ на этот вопрос представляет для нас исключительный интерес. Из всего предыдущего изложения, надеюсь, пока выступает ясно одно. Сократ очевидно был далеко не так не прав, когда утверждал, что нравственность и истинное знание есть одно и то же. Вы видите, что все время его поиски идеала человека и идеала знания приводили его к одному месту. Источник как науки, так и морали — в космосе. Основная первая предпосылка, выражаясь современным языком, как возможности существования науки, так и возможности морали, есть предвечный порядок, господствующий как на небе, так и на земле, обязательный как для людей, так и для богов. И вторая предпосылка : человеку дано постичь этот порядок. Попробуйте отказаться от одного из этих допущений — и все дело Сократа и Платона рушится. Ясно, стало быть, что все силы патриархов философии должны быть направлены в сторону доказательств

названных предпосылок. Именно д о к а з а т е л ь с т в — ибо их непосредственной очевидности никто не принимал. Наоборот, непосредственная очевидность была за утверждениями противоположными. Видимая действительность и прежде и теперь подтверждает правоту Анита и Мелита, Калликла, софистов. Незыблемого порядка нет ни во внешнем мире, ни в мире моральном. Ведь в первом случайность обыкновенная вещь, во втором — удача, сила, хитрость, неразборчивость в средствах обеспечивают победу.

Сократ нашел, как известно, выход из этого трудного положения. Он первый среди философов ввел в употребление общее понятие, установил, что наше знание относится не к индивидуальному, а к общему. Он принял целиком критику эмпирического знания, представленную его предшественниками. Но эмпирическое знание и не есть знание. Тут речь может быть только о мнениях, и мнения, на самом деле, могут быть и бывают многообразными, ибо основываются на чувственных восприятиях. Но за пределами чувственного восприятия есть нечто общее, нечувственное, постигаемое только разумом. Это разумное есть предмет истинного знания. Мудрец ищет и находит только э т о . Метод нахождения этого общего был известный метод вопросов. Сократ, правда, все свое внимание сосредоточил на вопросах морали, а не чистой науки. Уже Платон, продолжая дело Сократа, применил его метод ко всем областям, возбуждавшим человеческую пытливость. И это не случайность, что н а у к а взяла свое начало от этики, что впервые космос был открыт в человеческой душе, и лишь вслед за тем во внешнем мире.

Если следить за рассуждениями Сократа и Платона, то может показаться, что будто последовательность была иная. Сократ свои изыскания начинал обыкновенно с анализа простых и несложных внешних явлений и затем уже переходил к более сложным. Основной его вопрос, служивший конечной целью всех его диалогов — вопрос о сущности добра, большей частью был не исходным, а заключительным моментом его рассуждений. В начале беседы говорится о кузнецах, кормчих, врачах и их занятиях. В чем разница, спрашивает он, между поваром и врачом. И тот и другой заботятся о нуждах тела. Но повар угождает телу, дает ему то, что телу приятно, врач — то, что телу полезно. На ряде таких примеров из повседневной жизни выясняется разница между пользой и удовольствием, а соответ-

ственно этому — между наукой и эмпирическим знанием. А это именно то, что Сократу или Платону и требовалось. Оказывается, что непосредственно человек не знает, что ему на самом деле нужно. О своих истинных нуждах может судить только тот, кто почерпнул сведения свои не из мутного источника эмпирии, а из чистого родника отвлеченного знания. Это первый шаг. Раз выяснено, что могут быть два источника познания, из которого первый дает лжезнание и только второй дает истину, у Сократа уже есть почва под ногами. Доступен ли Аниту и Мелиту, Протагору и Горгию настоящий источник ? Знают ли они, что такое знание ? Что дает оно ? Они думают, что оно дает только сведения. Но они так думают только по своему невежеству и своей ограниченности. Сократ „ сведениями " не интересовался. Немножко больше, немножко меньше сведений — от этого жизнь человека не изменится. И Платон, хотя его интересы, в этом отношении, гораздо шире, чем интересы Сократа, никогда не отождествляет философии с наукой. Такое отождествление впервые вводится Аристотелем. Для Платона философия является еще таинством приобщения к иному миру — миру идей, и философствовать значит упражняться в смерти и умирать.

Еще это значит стремиться к добру. О добре впервые заговорил Сократ. Он о науке, об „ общем понятии " только потому заговорил, что это для него было этапом к добру. Повар угождает телу, врач лечит тело. А в области духа ? Что делают софисты ? Тоже угождают душе. Истинных нужд души они не знают. Они думают, что приятное и хорошее одно и то же. Не только не одно и то же, но прямо противоположное. Пусть Калликл как угодно красноречиво и вдохновенно говорит об ужасном положении и беспомощности человека, не умеющего защитить себя и друзей своих от несправедливости врагов — Сократа это не пугает, как и Платона. Торжествующему Архелаю, путем убийств и других преступлений добившемуся власти и богатства, они не завидуют (1). Ему хорошо, — но он не хорош. Он получил то, что может дать повар, но если его повести к врачу, врач признает его безнадежно, неизлечимо больным самой ужасной болезнью, какая только может существовать на свете.

В этом важнейшее и наиболее замечательное открытие Сократа. Человеку нужно не счастье, не удача, — а добро. Счастье,

---

(1) **Горгий**, 471 a.

удачу дает и отнимает случай, добро добывает себе только сам человек : его никто не может ни дать, ни отнять у человека. Что это так, в этом Сократу и Платону порукой был их разум, который ничего не утверждает произвольно, который всякое свое положение может обосновать и доказать, который безошибочность своих утверждений выводит и демонстрирует именно тем, что никто из людей и богов — непременно богов тоже — не может избегнуть признания правоты его притязаний. Вот почему нужно всем доказывать — и Аниту и Мелиту, и Горгию и Протагору. Вот почему так важна диалектика, вот почему так важна наука. Сильны, конечно, Анит и Мелит — они убили Сократа. Но последняя победа не за ними — дурной человек никогда не может повредить хорошему. Дурной вредит только себе.

X

Мне приходилось до сих пор говорить о Сократе и о Платоне, как об одном лице. Иначе это невозможно. Трудно отделить, где кончается дело Сократа и начинается дело Платона. Но я считаю, что ввиду задачи настоящей работы в этом особой беды нет. Если они и не тождественны, то дополняют друг друга. Теперь же я могу перейти к одному Платону. Нелегкую задачу оставил ему в наследство Сократ, не только своим учением, но и своей жизнью и особенно смертью. Трудность была двоякого характера. Злой человек не может повредить доброму, учил Сократ. Раз так — значит главная задача человека в жизни быть добрым и хорошим. И, так как с другой стороны безумно ставить себе недостижимую задачу, стало быть, нужно признать, что человек, во-первых, знает очень определенно, что такое добро в этой жизни, во-вторых, если захочет, может выполнить предъявляемые ему добром требования, т. е. быть хорошим.

Нужно тут же отметить, что все вышедшие из Сократа школы (главным образом я имею в виду циников и стоиков), исходили из этого предположения. Больше того, даже средневековые схоластики не могли никогда освободиться от этого принципа. Знаменитый спор блаженного Августина с Пелагием, который возбудил, и до сих пор возбуждает, столько волнений и розни среди католических учителей, в сущности прошел бесследно. Платон утверждал, что загробный судия никогда не откажет

в воздаянии в ином мире *φιλοσόφου τὰ αὑτοῦ πράξαντος* (1) (Горгий 526 с). И еще : душа спастись может только в этом мире. Если она здесь не спасется, там уже поздно будет. Так впоследствии и Фома, и другие доказывали, что facienti quod in se est deus infallibiter dat gratiam (2).

Куда вы ни заглянете, с какой системой морали и философии ни ознакомитесь, вы неизбежно столкнетесь с тем положением, что смысл и главная задача нашей жизни состоит в том, чтобы осуществить в пределах наших сил определенную нравственную задачу. Даже Спиноза, который, как известно, в противоположность Платону отверг идею возмездия за добро и зло, который утверждал, что Богу совершенно чуждо *ratio bonitatis*, даже Спиноза смотрел на жизненную задачу человека именно с точки зрения осуществления ясного идеала добра. У Спинозы даже, пожалуй. эта сторона внутренне проявляется с особенной рельефностью — только по странному капризу судьбы во вне она получила наиболее скупое выражение. Я лично могу указать только одно место у Спинозы, в котором он совсем сбрасывает с себя тяжелые доспехи философа, считающего себя призванным принимать водительство чистого разума и повиноваться только логике. Может быть, именно в силу особенного внутреннего напряжения всего его существа, он так боялся обнажаться. Даже наедине с собой он никогда не снимал с себя оружия. Кажется, он даже спал — если только этот человек вообще когда-нибудь спал — в доспехах. В глубине души его жило неистребимое убеждение, что если он сам не защитит себя, то никто за него не вступится, а Анит и Мелит не дремлют. Послушайте его рассказ из „ Tractatus de intellectus emendatione " (вступление) : Videbam enim me in summo versari periculo, et me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere ; veluti aeger lethali morbo laborans, qui ubi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium, illud ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes sita (3).

В таком положении был Спиноза, по его собственным словам. Где было искать помощи, remedium ? Обыкновенные

---

(1) Философу, который занимался своим, свойственным ему делом.
(2) Тому, кто делает, что может, Бог непременно дает благодать
(3) « Я действительно видел себя подвергнутым самой большой опасности и принужденным искать всеми моими силами помощь, хотя бы не достаточную ; так же, как больной, пораженный смертельной болезнью, предвидящий верную смерть, если он не прибегнет к помощи врача, принужден искать ее всеми силами, хотя бы эта помощь была сомнительна, потому что на нее вся его надежда ».

средства, излюбленные толпой, ему ничего не обещали : Illa autem omnia, quae vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum esse conservandum, sed etiam id impediunt, et frequenter sunt causa ineritus eorum, qui ea possident, et semper causa ineritus eorum, qui ab iis possidentur (Spinosa, Tract. de intellectus emendatione, Introductio, стр. 9) (1).

При таких обстоятельствах Спиноза и поставил свой вопрос : чего следует человеку добиваться — изменчивых и преходящих благ жизни или чего-либо прочного и неизменного ? Исход его рассуждений был таков : блага жизни изменчивы, это несомненно. Притом несомненно тоже, что одним они даются, другим нет. То же, что он поставил себе, как цель жизни, может быть тоже недостижимо, но если оно достижимо, — то оно имеет одно огромное преимущество перед желаниями и стремлениями толпы: оно неизменно. Sed amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum ipsaque omnis tristitiae est expers ; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum (Spinosa, *Ibd.*, стр. 11) (2).

Вот в кратких, но очень выразительных словах история спинозовских исканий и нахождений. Он пришел к философии не затем, чтобы позабавиться или развлечься, не затем, чтобы образовать свой ум, научиться легко и интересно разговаривать и поражать собеседников обилием разнообразных и разносторонних сведений. Большинству современных ученых философов это покажется почти невероятным, до такой степени философия стала специальностью и дисциплиной наряду со всякими другими специальностями — химией и т. д. Но Спиноза пришел к философии не как к науке, а как к роднику новой жизни, как к источнику мертвой и живой воды. „Summis viribus" (всеми силами) искал он средства спасения от неминуемой гибели. И — сейчас для нас это самое главное — он был убежден, что только собственными силами он может спастись.

При всей противоположности системы Спинозы и Платона, эта черта у них общая. Оба они убеждены в том, что спастись человек может собственными своими силами и что, стало быть, ему самому и приходится находить этот путь к спасению.

---

(1) « А цели, которые преследует толпа, не только не дают средств для сохранения нашей сущности, но мешают, будучи часто причиной гибели тех, которые под их властью ».

(2) « Любовь вечной и бесконечной вещи питает душу одной лишь радостью, она же свободна от всякой печали, чего надо сильно желать и всеми силами искать ».

Вы видите, сколько уже накопилось предпосылок, из которых складывается гранитный фундамент для будущих великих философских систем. Не знаю, замечает ли читатель, что каждая предпосылка является вместе с тем и ограничением. Можно спастись только своими силами — для Сократа, Платона и Спинозы это является источником величайших надежд. Это же является условием возможности философии, как учения, обнимающего собой все бытие. Ибо так может утверждать только тот, кто вместе с тем полагает, что человеческий разум может проникнуть во все тайны жизни. Иначе, всем этим утверждениям можно с одинаковым правом противопоставить и противоположные. Может быть мы знаем путь к спасению, а может и нет. Может быть мы и умеем отличать добро от зла, а может и не умеем. Может космос — порядок — обязателен и для людей и для богов, а может быть высшая жизнь осуществляется в акосмии. И, наконец, *φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος* (Горгий, 526, с) (1) может быть нечего совсем ждать, как нечего ждать и обыкновенному смертному, ухлопавшему жизнь свою на мелкие корыстные дела.

Я уже не говорю о том, что спор между Калликлом и Сократом допускает третье решение, о котором спорщики и не вспомнили. Лучше испытать несправедливость или быть несправеливым ? И то и другое, в серьезных, конечно, случаях, очень плохо. Ужасно было бы, если бы Сократ убивал невинных людей, но ужасно тоже, что убили невинного Сократа. Сам Сократ, отвечая на поставленный вопрос, намекает на то, что и он, собственно, так думает. Он говорит : если бы в моей власти было, я бы предпочел совсем не становиться перед такой дилеммой, но раз н у ж н о выбирать — я предпочитаю терпеть обиду, чем быть обидчиком. И я думаю, что Платон мучительно вспоминал жизнь Сократа даже через много лет. Но положение было такое, что раз первая предпосылка была принята, раз было решено, что человек может спастись только собственными силами, пришлось принять уже и все остальные предпосылки. Пришлось строить крепость, в которой можно было бы отсиживаться от нападений Мелита и Анита, т. е. от всех случайностей эмпирической жизни.

Но ведь крепость, хотя и защищает, она вместе с тем и лишает свободы. В крепости человек — как в тюрьме, как в плену.

---

(1) **Философу, который занимался своим,** свойственным ему делом

Но когда спасаются, об этом не думают. Ценят прежде всего и выше всего неприступную твердыню. Единственная надежная защита, которую мог придумать Платон — это было сознание своего нравственного превосходства над толпой, сознание своей нравственной безупречности. Уже даже мало быть просто нравственным человеком, честным, правдивым, мужественным, справедливым, бескорыстным. Нужно сознавать себя таковым. Нужно отчетливо знать, что́ значит быть хорошим, и нужно также отчетливо сознавать, что ты этому хорошему причастен, ибо только это средство и защищает от нападений злых, располагающих физической силой — мечом, огнем, ядами и т. д. Платон прямо и говорит, что можно себя признать неумелым врачом или кормчим, но никто не признает себя нехорошим человеком.

После Платона постановка вопроса о сущности морали сохранилась в главных философских системах неизменной. Всех, кто говорил о нравственности, притягивала и манила установленная Платоном возможность приобщения уже здесь на земле к высшему благу. Недаром Ницше говорил, что мораль была сиреной, привлекавшей сладким пением всех философов. Ибо, что может быть слаще уверенности в своих преимуществах перед другими людьми. Сократ причастен к добру и знает это. И я, и всякий, кто того захочет, может подобно Сократу приобщиться к добру, и это великое таинство, и сила его простирается за пределы земного существования, она вообще беспредельна. Мы, слабые, ограниченные люди, постигли великую тайну — разве мы не равны богам ? И разве то наше свойство, благодаря которому мы проникли в эту тайну, не божественно ? Это свойство — давно уже пора произнести слово — есть наш разум. Для разума нет пределов — можно сомневаться в чем угодно, нельзя только заподозреть права разума. Величайшее несчастье, говорит Платон, сделаться мизологом, на манер того, как бывают мизантропы. И Платон повидимому прав, вознося разум на трон. Ведь, это разум и постиг космос и отстоял от надвигавшейся акосмии, ведь разум дал нам уверенность в наших силах, в наших преимуществах перед другими ; ведь разум спас Сократа от Анита и Мелита. Ему ли не воздать высших почестей ?

XI

Припомним, однако, и раньше сказанное. Платон утверждал, что философствовать значит упражняться в смерти и умирать.

Платон же учил, что идеи суть трансцендентные сущности, что наша видимая жизнь есть тень от реальной, действительной жизни. Наконец, он же утверждал, что источником нашего высшего познания являются эрос и мания, т. е. что увидеть духовным оком „ идеи " — тоже действительную жизнь, дано только тем, кто находится в состоянии безумия или экстаза.

Все эти утверждения его, как мы уже говорили, не сохранились в философской науке, как признанные истины. Они остаются только в философских музеях, как любопытные образцы смелой, но распущенной фантазии. Я уже не говорю об учении Платона о загробном существовании и об ожидающем человека возмездии на справедливом суде богов. Что для Платона все эти утверждения являлись существенным элементом его философии — этого, кроме Наторпа, мне кажется, никто не отрицал и не станет отрицать. Достаточно прочесть „ Горгия " и „ Федона ", чтобы убедиться, насколько серьезно относился Платон к своему учению о загробной жизни. Он подробнейшим образом рассказывает о том, что ждет душу после смерти. В одном только Наторп прав : „ доказать " всю эту фантастику Платону никогда не удавалось, и если считать, что существенными в философской системе являются лишь те положения, которые снабжены доказательствами, то Платона, конечно, придется очень сильно урезать.

Не меньше придется урезать его, если критериумом ценности философского взгляда считать его историческую роль. Фантастика Платона была отвергнута историей и, как принято говорить, будущего не имела. Но я полагаю, что оба эти критические приема ничего нам дать не могут, — и могут только отнять, и очень многое. Платона надо брать целиком, с его трезвостью и его опьянением. И большой еще вопрос, когда мы больше выиграем : когда будем пользоваться критериями или когда пойдем наугад. Пусть Аристотель раскритиковал учение об идеях, пусть Наторп перекроил их на современный лад — мы должны задать себе вопрос : не удалось ли Платону 2500 лет тому назад, в припадке философского вдохновения, увидеть то, что удается редким людям увидеть только мельком, в счастливые минуты душевного подъема ?

Критика Аристотеля и его преемников исходит из предположения, — которое, правда, разделял и Платон, которое он сам, вслед за Сократом, ввел и развил, — что есть ясно осознанные

законы разума, им же по праву принадлежит высший контроль за всеми человеческими суждениями. Нельзя и нет надобности отрицать, что Аристотель мог разбить Платона, ссылаясь на Платона же. Но вывод отсюда будет вовсе не тот, который обыкновенно принято делать. Нужно самый вопрос поставить иначе. Несомненно, что есть какой-то странный парадокс в смешении противоположных элементов в философии Платона для всех тех, которые находят, что философия должна быть наукой, т. е. системой положений, логически между собой связанных. Но для таких людей не только философия, но и вся жизнь есть парадокс, беспорядок, который допускается только потому, что их разуму положены пределы. Такие люди просто решают вопрос : прозрение, сделанное в минуту вдохновения, не должно иметь никаких преимуществ перед обыкновенными умозаключениями. Даже наоборот, оно требует особенно тщательной проверки всех своих притязаний. Эрос и мания, по их мнению, самые опасные спутники философии. Разве можно верить влюбленным ? Они же сами, когда увлечение проходит, дивятся своим безумствам. Разве влюбленному не кажется, что его возлюбленная прекраснее и лучше всех в мире ? И разве, когда время охладит его пыл, он не убеждается вместе со всеми что она самая обыкновенная женщина ? Но что еще хуже, разве даже собственный опыт научает человека осторожнее относиться к внушениям Эроса ? Мы знаем, что вторая, третья и даже у иных десятая любовь так же обманывает, как первая. Вспомните, как хорошо об этом говорит Шопенгауэр в „Метафизике любви". У него выходит, что специальная задача Эроса — обманывать людей ; Шопенгауэру доставляет особенное наслаждение изображать это в своем роде действительно необыкновенное искусство маленького бога или демона. Природе нужно, чтобы Иван и Марья дали ей нового человека, и она их до того ослепляет, что Ивану кажется Марья воплощением всего, что может быть самым лучшим в жизни, и наоборот ; и скромные слабые люди, до сих пор ничем не выдавшиеся перед другими, делаются героями. Попробуйте поставить преграду между влюбленными, они все сметут. Но проходит время, природа своего добивается, новый человек существует, хотя еще в утробе матери, и Эрос тушит свои волшебные огни, и Марья с Иваном сами не понимают своего прошлого воодушевления. При обыкновенном, дневном освещении, она видит в нем постылого, рядового человека, он в ней — скучную,

ординарную женщину. Обман открывается, разум вступает в свои права.

Так, именно так, рисует Шопенгауэр любовь, так ее в общем понимают все люди. Никто не сомневается, что Иван ложно судил о Марье, а Марья об Иване, тогда, когда они видели друг друга в неестественном свете лучей Эроса, и что они оценили друг друга правильно, когда предстали в обычном ровном освещении. И „доказательство" тому — в первом случае, их суждения расходились с общими суждениями, во втором — сошлись. А ведь правильность суждений предполагает их общеобязательность. То, что истинно, может и должно быть представлено и принято всегда и всеми, как истинное. Особенность и главное отличие разума именно в том, что он, и только он, является источником непререкаемых, постоянных истин. И все, что ему противоположно, что ему противоречит, что не от него, является источником лжи и заблуждений. Как лампада бледнеет перед восходящим солнцем, так гаснут лучи эроса перед светом истинного, всегда себе равного, разума.

Так говорит Шопенгауэр, так говорит Трубецкой, так говорят все, так научили людей говорить и думать Сократ и Платон. И эта манера смотреть на жизнь до того срослась с душой человека, что никому, повидимому, и на минуту не приходит в голову, что тут может быть заблуждение, что допустимо другое решение вопроса, что Иван и Марья как раз тогда были правы, когда видели друг в друге то, чего никто другой не видел в них, чего они и сами в себе, ни до, ни после торжественного момента, не видели, что Эрос не обманывал их, а показывал им только новую, недоступную разуму действительность, которая от них потом скрылась навсегда, как только Эрос погасил свои огни.

Если это правда, то может быть и правда то, что рассказывал Платон о своих идеях. „Реальный", всем и всегда видимый и доступный Иван и „реальная" Марья действительно ординарные и неинтересные люди. Они едят, пьют, бранятся и устраивают свои мелкие дела. Но этот Иван есть только тень настоящего Ивана и Марья только тень Марьи. Чтобы увидеть истинных людей, слабым и грубым намеком на которых является наша обыденная действительность, нужны не „метод" и логика, не нивелирующий разум. И метод, и логика, и разум — все это средства, скрывающие от нас действительность. Нужен подъем души, нужна именно способность избавиться от метода,

от всякого контроля, налагаемого на нас „логикой". Нужен порыв, восхищение. Когда Диоген сказал Платону : льва я вижу, но львиности я не вижу, Платон ему ответил : у тебя есть глаз, чтобы видеть льва, но нет органа, чтобы видеть львиность.

В этом ответе есть и неправда, для Платона и для всех нас очень характерная. Чтобы увидеть льва, точно нужен глаз, особый орган, но чтобы увидеть идею льва, львиность, уже не нужен орган. Уже вообще нельзя говорить об условиях такого видения, ибо условия видения, т. е. совпадения определенных обстоятельств, необходимых для того, чтобы возможно было то или иное явление, допустимы только до тех пор, пока мы говорим об эмпирическом мире, о том мире, где хозяевами и господами положения являются те Аниты и Мелиты, в борьбе с которыми Платону пришлось напрягать всю свою изобретательность. Они потому и сильны, они потому и побеждают, что признали эти условия, применились к ним и использовали их. Для них идеи Ивана и Марьи нет. Для них существуют только осязательные Иван и Марья, грязные, оборванные, грубые. Они потому так и уверены в себе, что совсем и не чуют призраков. Они и не знают, что могут существовать сократовские демоны, удерживающие человека от поступков, несомненно для него полезных. Инстинкт посредственности подсказывает им, что всякая связь с невидимым и таинственным влечет за собой эмпирическую гибель. Они и выдумали, что нельзя безнаказанно пренебрегать здравым смыслом. Инстинкт посредственности есть прежде всего так воспетый в последнее время инстинкт самосохранения. И Платону не следовало бы говорить об органе восприятия идей — ибо такого органа не было не только у Диогена, но и у самого Платона. Но тут сказалась особенность душевного склада человека или, если хотите, особенность положения человека в мире.

Заимствуя образ из элементарной физики, мы можем сказать, что две силы владеют нами : центростремительная и центробежная. С одной стороны, все мы задаемся целью устроиться в видимом мире. Только то хорошо, только то и ценно, что способствует нашему устройству. Все наши душевные способности мы напрягаем к достижению этой цели. Мы делаем больше : не давая себе отчета, инстинктивно почти, в нас происходит „естественный", сказал бы ученый человек, подбор свойств и особенностей душевных. Те свойства, которые способствуют центростремительному направлению, мы культивируем в себе и

беспощадно, насколько это в наших силах, истребляем свойства противоположные, мешающие так или иначе осуществлению этой задачи.

То, что относится к свойствам, относится и к нашим идеям и верованиям. Этим, может быть, объясняется то поразительное явление, что, несмотря на очевидность, огромное большинство людей даже не подозревает, что их ждет смерть и живут так, как будто им суждено вечно существовать на земле, так что наступление смертного часа для всех, даже для стариков, всегда является в какой-то мере неожиданным, как и страшным. Вся их жизнь была направлена на созидание, и вдруг такое нелепое, бессмысленное разрушение, так своевольно, капризно, вне связи со всем предыдущим, наступающее. Помните, у Толстого в „Смерти Ивана Ильича"? Он еще в гимназии проходил силлогизм: все люди смертны, Сократ — человек, стало быть Сократ смертен. Но то был Сократ, которому, очевидно, и полагалось подходить под силлогизм, Ивану Ильичу полагалось и полагается другое. Ему полагается идти по служебной лестнице, а не умирать. И то, что говорил Иван Ильич, сказали бы многие, почти все люди — только не у всех есть такое уменье рассказать себя, каким Толстой снабдил Ивана Ильича.

Но, с другой стороны, есть еще одна сила — центробежная. В противоположность первой, ее почти никто не чувствует и не знает, и все ее трепещут и боятся. Но она делает свое страшное дело со спокойствием и безразличием, которые люди называют неумолимостью. Подобно тому, как организм наш в начале жизни растет, крепнет и развивается, а затем постепенно начинает идти на убыль, ссыхается, разлагается, так и в душе бессознательно и против ее воли начинается странная и бессмысленная на вид работа упадка, разрушения и гниения. Сам человек постепенно подкапывается под то, над сооружением чего он так долго и неустанно трудился. Ему самому, если только он замечает, каким безобразным делом он занят, становится жутко, как бывает жутко пред приближением безумия. Он знает, что делает не то, что нужно, но то, что нужно, уже не имеет прежней власти над ним. И подобно тому, как птицы или белки, загипнотизированные змеей, с отчаянным криком, но ничем извне, повидимому, не побуждаемые, бросаются в пасть чудовищу, так и человек идет навстречу смерти, отрываемый от родного и привычного места загадочной и таинственной волей.

Несомненно, обе силы владеют человеком. Несомненно и то, что все люди умеют видеть, сознавать и — главное — одобрять только силу центростремительную. В нашей жизни происходят часто такие потрясения, после которых раньше прочная, крепко сбитая связь времен расшатывается. Нет над нами единого, застилающего бесконечность голубого купола : на нем появились трещины и сквозь них открывается нечто новое, так непохожее на прежде виденное, что мы не можем даже решиться сказать, к какой категории отнести его — к категории существующего или несуществующего. Точно ли мы видим это, или нам только кажется, что мы видим. И, чтобы убедиться в том, что мы не бредим и не галлюцинируем, мы пытаемся это новое вдвинуть в те же рамки, в которых мы привыкли различать старое. Нам кажется, что мы прибавим ему п р а в на существование, если мы докажем его, если мы свяжем его с нашей прежней действительностью, если мы проверим его теми методами, которые научили нас прежде отличать истину от заблуждения, сон от яви. И еще : лукавое человеческое сердце надеется, что таким способом можно будет изменить направление действующей силы — не самим уйти из привычной среды, а привлечь вновь открывшееся к центру, заставить его служить привычным, старым целям.

Мы уже говорили о том, какое впечатление произвела на Платона смерть Сократа. Мы уже говорили о сдвиге его души. Но роль и значение философии Платона могут быть поняты только тогда, если мы не забудем об указанных двух силах. Безудержно влекло философа к окраинам жизни. Он видел, несомненно видел, что есть какая-то иная жизнь, новая, великая, непохожая на нашу, — но *ему этого было мало*. Он хотел новое привлечь на службу, на потребу старому. Философствовать, значит упражняться в смерти и умирать Правда, великая правда ! Пока смерть не появится на горизонте человека, он в философии еще младенец. Только великие потрясения открывают человеку последнюю тайну. Но зачем искать в видимом мире з а л о г а , о б е с п е ч е н и я будущего существования ? Зачем думать, что в этом мире за нашу краткую, быстротекущую жизнь мы так много успеваем узнать, что уже можем и богам диктовать законы? Платон хочет думать, что мы не только приготовляемся к умиранию, к смерти, т. е. не только идем навстречу новому неизвестному. Ему нужна уверенность, что это новое известно. И он говорит о нем с той определенностью, с какой Сократ приучил своих учеников и собеседни-

ков говорить об обыкновенных житейских делах. Он сам все приуготовляет для будущей жизни, словно опасаясь, что если богам будет оставлена хоть малейшая доля свободы, они погубят все его дело. Вспомните, с какой настойчивостью он предлагает во второй книге „Государства" вытравить из „Илиады" все те стихи, в которых Гомер говорит о том, что боги по усмотрению являются распределителями благ и скорбей между людьми. „Первый закон наш и наше первое правило о богах будет состоять в том, что мы обяжем признать наших граждан, словесно или в их сочинениях, что Бог не есть творец всего, что Он есть только творец доброго". (Государство, книга 2-я ; 380 с). Смысл этого принципа станет еще яснее, если мы сопоставим с ним соответствующие места из „Федона" о последнем суде над человеческими душами. Тот, кто будет судить там, будет руководствоваться принципами и законами, выработанными нами здесь. Архелай и другие тираны попадут в преисподнюю, те же, которые успели в этой жизни очистить свою душу философией, найдут себе приют на островах блаженных.

И, что бы ни говорил Наторп, это убеждение есть краеугольный камень философии Платона ; оно было ему дорого и близко и в ранней молодости, и в зрелом возрасте, и в старости. Справедливость одна и на небе и на земле. И, главное, мы на земле это знаем : и то, в чем справедливость, в чем добро, и то, что добро, как высший закон, управляет всем, равно властно и над людьми и над богами.

XII

Мне кажется, что теперь мы уже достаточно выяснили источники философии Платона. Нас теперь менее всего удивляет то странное на первый взгляд обстоятельство, что она вся представляется сотканной из столь непримиримых противоречий. Если бы даже Платон ничего не слыхал про диалектику, если бы он не заявлял так торжественно, что величайшее преступление утверждать, что ты знаешь что-нибудь, когда ты не знаешь, если бы он не требовал, чтобы всякое знание брало бы для себя образцом математику, — словом, если бы он отказался от одного из своих источников познания, то и тогда для противоречий оказалось бы достаточное поприще. Ибо, если допустить, что Эрос может водительствовать человеком, то где же порука в том, что этот загадочный демон всегда будет водить человека

по одним путям ? А мы знаем, что и Сократ, гораздо более, по преданию, сдержанный и осмотрительный, чем Платон, часто безропотно покорялся внушениям своего демона, — т. е., значит, вопреки собственной теории, совсем как презираемые им поэты, принимал решения, не умея дать себе отчета в том, что определило его выбор. Иными словами, если не установить раз навсегда, что боги, полубоги и люди руководствуются одними и теми же побуждениями, если, наоборот, допустить, что мы, люди, не только не в состоянии проникнуть в тайные помыслы богов, но даже не можем судить о законах их мышления, о логике богов, — а ведь второе суждение имеет за собой все шансы вероятности, — то как можем мы рассчитывать на то, что получаемые нами свыше суждения не будут противоречивы ? Что с философами не повторится то, что происходит с влюбленными, и что они, по внушению богов, станут не покоряться истине, а властвовать над ней, не стесняясь раньше установленными законами — хотя бы и законом противоречия ?

Я тут же должен сказать, что платоновское учение об идеях, даже если и не сличать его с положительной частью его философии, менее всего отличается единством. По существующему обычаю, каждый из читателей Платона составил себе суждение о том, что собственно разумел Платон под идеей, но никто не может доказать, что его суждение единственно правильное. И самое верное, по-моему, было бы открыто признать, что и сам Платон никогда не мог определенно сказать, что он разумел под идеями. Он мгновениями что-то видел — это почти несомненно. К чему-то стремился и от чего-то бежал — это уже просто несомненно. Но обладало ли это что-то п о с т о я н с т в о м, которое давало бы возможность найти для него ясные и отчетливые предикаты, это большой вопрос. Я прекрасно сознаю, что высказывая такое суждение я иду вразрез как с традиционными представлениями о Платоне, так и с многочисленными объяснениями самого Платона. Платон хотел убедить нас, и большинство его читателей убедилось в том, что для него идея и понятие синонимы. Что его в „ идее " привлекало именно то, что Сократа привлекало в общем понятии — т. е. как раз постоянство, неизменность. Все течет, все появляется и исчезает, порождается и гибнет, все не устойчиво, тленно, мимолетно, но в потоке преходящего, в вечном разнообразии чувственного, незыблемо стоит доступное только разуму Общее.

Что Платон так говорил и что те, кто так воспринимают учение его об идеях, имеют на своей стороне все формальные основания — против этого я спорить не стану. Но что для Платона идеи не были общими понятиями — это для меня также несомненно. И может быть, если бы Платону не суждено было так долго жить, если бы центростремительная сила не была так властна над ним, мы бы услыхали от него многое такое об идеях, что он унес с собой в могилу. Для меня начало VII книги „Государства" — рассказ о пещере — представляется наиболее удачным местом из всех тех, в которых Платон изображает свои идеи. Но если это так, то отождествление его идей с общими понятиями лишено всякого основания. Ведь тогда наоборот — тогда та истинная жизнь, бледным и серым отражением которой является наше земное существование, должна представляться не более отвлеченной, а более конкретной. Другие же диалоги Платона часто, в самом деле, как будто совершенно не озабочены этой „реальностью". Наоборот, у Платона наблюдается страх перед конкретностью, точно будто под каждым кустом, под каждой травкой притаились кровожадные Аниты и Мелиты. И он топчет все конкретное и не успокаивается до тех пор, пока не остаются чистые отвлеченные понятия, ничего не скрывающие, насквозь прозрачные, „очищенные" геометрические фигуры, даже просто числа.

Только тогда, когда им доведена до конца эта страшная разрушительная работа, с его лица сходит тяжелая озабоченность. Он может довериться только линиям и числам, только они уже ничего не таят в себе, уже никак не вырвутся из положенного им закона, только они не обманут, не предадут. Все, что есть в мире, поэтому должно быть уподоблено числам и фигурам: все науки должны быть построены по образцу и подобию математики. И это говорит Платон, в душе которого жили эрос и мания, Платон, всегда надеявшийся и мечтавший о высшей, прекраснейшей жизни ! Попробуйте на самом деле выполнить все его заповеди — что останется от жизни ! Вместо музыки — гармонии и мелодии — соотношение колебаний звуков, выражающихся в соответственной пропорциональности цифр. Вместо природы — законы ускорения и тяготения, которые тоже могут быть сведены к цифрам. Но так представить себе Платона, значит вынуть из него душу, все равно, как вынимает душу из природы и музыки тот, кто выражает ее — хотя схематически и верно — матема-

тическими формулами. И сколько бы цитат из Платона вы ни приводили, вы все-таки не убедите — если хотите, даже самих себя, — что для него идеи и общие понятия тождественны.

И все же диалектике Платона суждено было сыграть колоссальную роль в истории человеческой мысли, особенно в истории философии. Как это ни странно, — а может быть, это и не странно, кто разберет, что странно, что не странно в этом мире ! — люди из всей философии Платона приняли только его диалектику. Τοῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει. (1) Никто не поверил Платону, когда он вдохновенно рассказывал свои пророческие сны. Но все ухватились за те его рассуждения, в которых он убеждал людей ничему не верить без основания, требовать доказательств всех утверждений. Это всем показалось понятным, возможным и, главное, желанным.

Анит, Мелит и все те афиняне, которые осудили Сократа, были возмущены не трезвостью великого мудреца. Может быть, как раз эта черта Сократа встречала наиболее сочувствия. От Сократа отталкивала его загадочность, таинственность. Чуткие греки догадались, что из яйца мудрости Сократа, рано или поздно, должны вылупиться змееныши, будущие циники и стоики, и еще Бог знает, какие юродивые, в самом деле опасные и для отстоявшейся веками народной религии, и для прочного государства. Не метод отыскания истины пугал греков — метод Сократа (это показало ближайшее будущее) был как раз тем, что больше всего нужно было человечеству, — пугало то, как применял свой метод Сократ. Уже хотя бы то, что Сократ шел со своим методом равно к царям, знаменитым государственным людям, к прославленным философам, а вместе с тем — к ремесленникам и рабам. И говорил со всеми одним и тем же тоном неуважения. Ни государственные мужи, ни философы, ни поэты, ни рабы, ни плотники — никто ничего не знает, все одинаково ничтожны и равно презренны. И чем выше стоит человек на общественной лестнице, тем меньше уважения он заслуживает. Первых не только нужно сравнять с последними, но поставить их за последними.

Разве метод Сократа предполагает сам по себе такое отношение к сложившимся обычаям ? Метод ничего не предрешал, но в груди Сократа жило глубокое презрение, — не будем допытываться, откуда оно взялось, — к историческим фор-

---

(1) Толпа не верующа (Федон 69 e).

мам жизни и к большинству тех людей, с которыми его сталкивала судьба, и он не пропускал случая, чтобы так или иначе не показать этого. Сущность же метода ничего не предопределяла — и лучшим доказательством тому могут служить школы, вышедшие из Сократа. И циники, и стоики, и Платон, и Аристотель — все это птенцы сократовского гнезда. Если это еще кажется неубедительным, я приведу два примера применения сократовского метода, которые покажут совершенно ясно, сколько произвола еще оставляет мыслителю принятый им метод.

Эпиктет рассуждает : тебе сообщили, что умер незнакомый человек. Услыхав это, ты говоришь : тут ничего особенного нет. По существующим законам природы, раз человек заболел неизлечимой болезнью, ему полагается умереть. Но вот тебе сообщили, что умер твой сын. Ты в отчаянии. Ничего тебе не мило, тебе кажется, что все люди должны разделить твою скорбь. Но не правильнее было бы, если бы ты по поводу смерти своего сына вспомнил то, что ты говорил, когда узнал о смерти постороннего человека : по неизбежным законам природы и т. д. Вот истинная философия.

Так рассуждает Эпиктет. И его рассуждение кажется поразительным по своей последовательности. Но можно, с неменьшей последовательностью, повернуть его. Можно сказать : умер твой сын и ты в отчаянии. Теперь умер посторонний человек и ты спокоен. Почему ? Вспомни, как убивался ты о своем сыне и прими так же близко к сердцу горе незнакомого тебе отца. Вот истинная философия.

Оба рассуждения построены по одному методу и одинаково логически правильны. Результаты же прямо противоположные.

Теперь еще пример. Говоря о человеческих страстях, Марк Аврелий чуть ли не в каждом из своих афоризмов с истинно сократовской настойчивостью повторяет, что безумно ценить и бесполезно отдаваться радостям жизни, ибо все они кончаются одним : и удачника и неудачника ждет смерть. Указание на бренность всего существующего всегда вводит в наши рассуждения неотразимый элемент убедительности. Но нужно не забывать, что этот элемент принадлежит к числу тех, которые можно, по желанию, вызвать и даже не очень замысловатыми заклинаниями. А убрать, отогнать его, раз он вызван — уже не в воле человека. Правда, тот, кто помнит о смерти, презирает радости жизни. Но сохранит ли он уважение к тем идеалам, о которых так много

говорит Марк Аврелий ? Как остановить разрушительное действие этого всемогущего духа ? Ведь не только радости и горести преходящи. Все, что от человека, рано или поздно погрузится в пучину забвения. Забудутся пиры, оргии и злодейства Нерона, но и память о Марке Аврелии не будет жить вечно. И сейчас, и за все то долгое время, что протекло после смерти философа на троне, много ли знало человечество о его мыслях и делах ? Ученые читают его сочинения и спорят о значении того или иного его изречения, но мир, все люди, так же мало вспоминают о нем, как и о его безобразных предшественниках на римском престоле. Время губит равно и доброе и злое. И аргументация Марка Аврелия одинаково опасна и для эпикурейцев и для стоиков. Там, где властвует смерть, права разума кончаются. Хуже : задача разума в том и состоит, повидимому, чтобы подвести человека к области, подвластной смерти и ее законам, точнее — ее беззаконию. Мне кажется, и Марк Аврелий и все другие философы отлично это знали — и если все-таки не говорили этого, то единственно в расчете, совершенно верном, на то, что не всякому дано оценить и понять ее всеразрушающее действие. Люди воспринимают только то, что им демонстрируют ad oculos (1).

Философы молчаливо условились пользоваться упоминанием о смерти только для определенных целей. И обычай стал законом. Но недаром еще Ренан указывал на то, что все размышления Марка Аврелия проникнуты глубокой грустью. Он чувствовал, что его аргументация разрушает гораздо больше, чем ему нужно было. Если впереди уничтожающая смерть — то и тех, кто будет жить сообразно природе, и тех, кто будет жить несообразно природе, ждет одна общая участь. Смерть равно оправдывает и безумие и разум, и у философа нет средств, чтобы оберечь от нее последний и отдать ей в жертву первое. И если все-таки они возводят на престол разум, то это с их стороны есть несомненный акт произвола : sic volo, sic jubeo — sit pro ratione voluntas (2).

И, может быть, это такая же неразгаданная тайна философии, как и та, о которой говорит в „ Федоне ” Платон. Никто не знает, что философия есть упражнение в умирании, никто не знает, что источником философии является произвол. Нужно сказать больше. Даже сам Платон этого не знал, если под

---

(1) На глаза.
(2) Так хочу, так приказываю, да первенствует воля над разумом.

знанием разуметь то, что обыкновенно принято под этим словом разуметь со времени Сократа — т. е. ясное и отчетливое, выраженное в понятии, убеждение. Немецкий мистик 17 столетия, малообразованный Якоб Беме позволил себе, — один, кажется, среди всех писавших на эти темы, — сказать, что он сам понимает им написанное только в те минуты, когда Бог простирает над ним Свою десницу. Когда же Он отнимает ее — самому философу кажутся бессмысленными те слова, которые он сам раньше написал, как разлюбившему Ивану кажется бессмысленным все то, что он говорил о Марье, как поэту, выражаясь языком Пушкина, пока его не призывает Аполлон к священной жертве, забавы суетного света кажутся полным и исчерпывающим выражением всего, что может дать жизнь. И Сократ, и Платон, и Беме, и Пушкин могли быть ничтожнейшими среди ничтожнейших людей мира — пока Аполлон не звал их к своей священной жертве, и они это мучительно знали.

Оттого-то они так настойчиво искали твердых принципов и начал. Оттого-то Пушкин утверждал, что возвышающий нас обман дороже низких истин. И — это самое главное — все они хотели, чтобы этот обман был похож на низкую истину, т. е. чтобы он казался всем столь же прочным, постоянным и несомненным. И они готовы были на какие угодно ухищрения и жертвы, только бы представить свой обман в виде истины. Они его урезывали и уродовали подчас : им нужно было его иметь у себя всегда наготове, как другие люди имеют наготове низкие истины. Смерть и произвол равно всем страшны — даже Платону.

И никакая „наука" с ними справиться не в силах. Задача науки — отделиться от тайн и загадок. Это понял и это осуществил Аристотель. Он взял у своих гениальных предшественников все то, что в их философии было несомненным и прочным, и устранил все проблематическое. Он заглушил тоску неудовлетворенности и спел величайший гимн торжествующему, уверенному в себе, знанию.

XIII

Одна из величайших заслуг Аристотеля, как известно, состоит в том, что он является создателем теории доказательств. Мы видели уже раньше, что и Платон и Сократ боролись всеми

силами своими против произвольных, недоказанных утверждений. И мы знаем уже, почему они боялись произвола и на какие жертвы они шли, чтоб отстоять свой космос против, шевелившагося под ними и всегда грозившего вырваться из тисков разума, хаоса. Но при всем том, Сократ не отказывался от своего демона, а Платон от своих мифов и от вечных живых идей. Тайна им не казалась страшной по существу — им казалось страшным и недопустимым отдать тайну в распоряжение толпы. Может быть отсюда вытекла мысль Платона о создании государства, во главе которого стояли бы философы. Другое объяснение трудно придумать, так что, очевидно, Платоном менее всего руководили практические соображения, когда он придумал свой идеальный государственный строй. Вы найдете в настоящее время, вероятно, не много людей, которых бы удовлетворяло современное государственное устройство. Но, сравнительно с тем, что предлагал Платон, самая первобытная общественность кажется имеющей огромные преимущества. И, если бы мы стали обсуждать его „Государство" с точки зрения практической целесообразности правового уклада — мы должны были бы придти к самой отрицательной оценке. Браки устраиваются по расчету специальными комиссиями, люди принадлежат к определенным кастам, все, что кто-либо делает, подлежит самому педантическому контролю особой цензуры — кроме философов, которые имеют высшую власть и могут делать, что хотят, все остальные становятся почти марионетками или манекенами, все часы и даже минуты которых заранее точно определены всезнающим попечением высшего начальства. В истории только Спарта, некоторое время, пока существовали законы Ликурга, в большей или меньшей степени осуществила политический идеал платоновского государства. Там только философов не выбирали в правители. Я понимаю хорошо, что с точки зрения Платона это „только" значило очень много, значило, если угодно, все. На этом выявляется смысл всего диалога. Толпе полагается повиноваться, философам повелевать. Для всех законы — источниками же закона являются философы. Но для того, чтобы упрочилось повиновение, нужна высшая нивелирующая инстанция, перед которой все равны, и простые обыватели и их правители. Нужно, чтобы источником права и законов являлось нечто постоянное и незыблемое. Нужна признанная всеми фикция о том, что и философы, как все, повинуются разуму. О произволе в „Государстве" Платона так же нет речи, как и в других его диалогах. То, что он

требует — он требует во имя вечного и неизменного разума, открывающего избранникам, т. е. философам, свои последние тайны. Философы же поведут уже других людей к последней, высшей цели открывшимися им путями. Они оторвут их от обыденной суеты, высвободят из власти мнимой действительности и приобщат их к действительности истинной. И одни только философы, одна только философия может пробудить человечество от тяжелого кошмарного сна к легкому божественному бдению.

Повторяю и настаиваю: если вытравить из платонова „Государства" учение об идеях, если смотреть на это произведение, как на политический трактат, то с ним нельзя серьезно считаться. Это сплошной вызов здравому смыслу, местами просто бред маньяка. И хотя многие полагают, что свои политические идеи Платон принимал совершенно серьезно и даже ездил в Сицилиию в надежде, что ему удасться осуществить их — это все-таки не колеблет моего утверждения. Пожалуй, подтверждает его. Платон так мало думал о том, что все называют действительностью, и так рвался к своей „истинной" действительности, что он был менее, чем кто-либо способен управлять людьми и организовать общество. Он бежал от центра, его тянуло к окрайнам — туда, где, по данным нашего опыта, ничего быть не может. Для него наша действительность была сном, — мог ли он владеть ею и направлять ее?

И вот с этой центробежной тенденцией Платона пришлось вступить в борьбу Аристотелю. Самое ошибочное отношение к спору Аристотеля и Платона было бы, если бы мы стали проверять аргументы, приводимые тем и другим в защиту правильности их учений. Дело тут отнюдь не в аргументации. Вперед можно сказать: ни у того, ни у другого не было в распоряжении исчерпывающих доказательств. Сам Аристотель говорит: „те, которые требуют, чтобы было представлено основание всего, требуют основание там, где его нет, ибо начало доказательства не есть доказательство". (Мет. IV, 6 1011, a, 8. Целлер II-2, 202) (1). И еще: „не может быть доказательств всего" (Мет. III, 2; 997 a, 7. Целлер II-2; 235) (2). Дальше он выражается сильнее: „признак необразованности — не различать для каких вещей надо спрашивать доказательства и для каких не надо".

---

(1) *πάντων γὰρ λόγον ἀξιοῖσιν οἵτοι εἶναι ..... λόγον γὰρ ζητοῖσιν ἂν οἰκ ἔστι λόγος. ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οἰκ ἀπόδειξίς ἐστιν.*

(2) *περὶ πάντων γὰρ ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι*

(Мет. IV, 4. 1006, a, 6. Целлер II-2 ; 235) (1). И несомненно, чем дальше мы отходим от центра жизни, тем больше мы удаляемся от всякой возможности доказательств. На окрайнах жизни возникает вопрос — имеют ли смысл, нужны ли доказательства. Но, если их нет, если сам Аристотель, так много и так успешно потрудившийся над теорией доказательств, приходит к заключению, что „ начало доказательства не есть доказательство ", то как разрешить возникающие здесь разногласия ? Правда, Аристотель исходит из предположения, что по существу такого рода разногласия невозможны. Выше приведенные места взяты мною из 4-ой книги его метафизики, где им трактуется знаменитый закон противоречия. Может ли кто-нибудь усомниться в истинности этого закона в данной ему Аристотелем формулировке ? „ Недопустимо, чтобы какой-нибудь человек полагал, что одно и то же существовало и вместе не существовало. Гераклит, правда, по мнению некоторых утверждал это. Но вовсе не обязательно, чтобы человек всегда имел то мнение, которое он высказывает в словах " (2). Это основное возражение Аристотеля против тех, кто сомневался в законе противоречия. Нужно, впрочем, не забывать, что хотя Аристотелю принадлежит честь первой классической формулировки закона противоречия — уже Сократ и Платон клали его в основу всех своих рассуждений, ибо без него диалектика, которая берет от них свое начало, абсолютно невозможна. Аристотель может быть, только в том смысле, назван творцом теории доказательств, что ему суждено было впервые изложить ее систематически и исчерпывающе. Для нас это важно помнить особенно в виду того, что впоследствии вся критика платоновских идей у Аристотеля держится на положениях, всецело принятых им от своего учителя. Сейчас он лишает силы слова Гераклита простым указанием на то, что не может быть, чтобы Гераклит думал, что говорит. Он говорит, что один и тот же предмет может быть и не быть, но думать этого он не может. И далее, если бы вы спросили Аристотеля, откуда его уверенность в неискренности Гераклита — он счел бы уже излишним отвечать. Ваш вопрос он бы отнес на счет вашей *ἀπαιδευσία* — невоспитанности. И не только в тех случаях, когда возникал спор о законе противоречия

---

(1) *ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν, τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ.*

(2) **Met. IV, 3. 1005b, 25.**

Аристотель проявлял такую уверенность, что он дошел до тех пределов, когда доказательства становятся излишними, а сомнения неприличными. Он проявляет неменьшую решительность и при разрешении вопросов физики и механики. Тяжесть и легкость, утверждает он, есть свойство предметов. Когда предмету свойственно стремиться к центру мира — он тяжелый, когда ему свойственно стремиться к окраинам мира — он легкий. Тем же, которые выражали сомнения в правильности такого утверждения, он отвечал : если бы этого не было, то в пустоте все тела падали бы с одинаковой быстротой. Немыслимость же последнего допущения казалась ему столь очевидной, как и бессмысленность возражений Гераклита против закона противоречия. Так можно говорить, но так никто не думает, и слова человека, который стал бы утверждать, что в пустоте все предметы падают с одинаковой быстротой, вовсе не выражали бы его мыслей. Или еще пример : тело может двигаться только тогда и до тех пор, пока оно непосредственно приводится чем-нибудь в движение. И эта истина кажется Аристотелю самоочевидной, не допускающей ни доказательств, ни сомнений, наоборот, служащей основанием для доказательств и устранения сомнений. Я нарочно привел эти два любопытных примера несомненного заблуждения гениального, единственного в своем роде по гениальности ума, в области тех утверждений, которые считаются свободными от обязанности представлять доказательства, т. е. в той области, где всякое возражение принимается, как умышленная, недобросовестная помеха нормальному течению мысли. Может быть, полезно тут же напомнить рассуждения Канта о Beharrlichkeit der Substanz из „Критики Чистого Разума". Для Канта принцип сохранения субстанции нужен был, как необходимое звено в его трансцендентальной дедукции категорий. Нужно было указать ряд синтетических суждений a priori, которыми держатся естественные науки, подобно тому, как арифметика и геометрия держатся своими. Т. е. нужно было выявить эти принципы и показать, что они взяты не из опыта, что они продиктованы разумом, не допускающим обратных утверждений. Для нас сейчас неважно, что Кант, в противоположность Аристотелю, признавал обязательность утверждения разума только для мира явлений. Мы сейчас интересуемся только вопросом об источниках самоочевидных суждений, — по терминологии Канта — априорных, по терминологии Аристотеля ἀρχὴ ἀποδείξεως (то что

предшествует доказательству). Для того, чтобы устранить последнее сомнение в праве суждения о Beharrlichkeit der Substanz называться априорным, Кант напоминает рассуждения „ древнего философа ". Когда его спросили, как найти вес дыма, он сказал : нужно вычесть из веса дерева вес оставшегося пепла. Из этого Кант с уверенностью заключает, что уже древний философ, который был лишен возможности опытом придти к своему выводу, нисколько не сомневался в том, что материя неистребима. Значит источник этого знания в разуме. Разум не допускает возможности иного суждения, положение — материя появляется, материя исчезает — немыслимо. По Канту, как по Аристотелю немыслимо, что тела в пустоте падают с одинаковой быстротой, или что тело движется по инерции. „ Немыслимости " Аристотеля стали уже давно элементарными истинами физики. „ Немыслимость " Канта сейчас уже далеко не всем импонирует. После открытия радия, многие уже склонны признать, что энергия переходит в материю и наоборот, как некогда признали, что движение переходит в теплоту (в какой ужас привело бы такое допущение древних философов с их кодексом немыслимостей !). Очевидно, что „ немыслимость ", как критерий суждения, является своеобразным псевдонимом для особого рода запросов человеческой души. Отчего Гераклит отвергал, а Аристотель так утверждал закон противоречия ? Отчего Платон „ видел " идеи, и Аристотель высмеивал их ? Прежде, чем ответить на эти вопросы надо раз навсегда отказаться от манеры Аристотеля видеть в тех людях, которые с тобой не соглашаются, злонамеренных и лживых противников. Может быть, нужно еще больше, нужно отказаться еще от некоторых приемов, введенных в философию Платоном. Платон утверждал, что философия есть размышление (διάνοια). есть беседа (λόγος) души с собою. (Театет 189 е ; Целлер II-1, 481). Это безусловно неверно (1). Хуже, это ошибка прямо роковая. И, главное, такое определение философии менее всего применимо к тому процессу, который происходил в душе самого Платон. Если нужно формальное доказательство — я напомню приведенное в одной из предыдущих глав определение : философия есть упражнение в смерти и умирание. И я думаю, что

---

(1) Можно прямо сказать : философия начинается там, где человек прекращает разговор не только с другими, но и сам с собой. (Срав Софист).

если Аристотель позволил себе сказать о Гераклите, что человек не всегда думает то, что говорит, то было бы вернее вспомнить об этом по поводу слов Платона о *διάνοια*. Не то, конечно, что Платон хотел кого-нибудь обмануть или переспорить. Здесь причина другая : вечная неспособность человека найти слова, исчерпывающие и адекватно выражающие то, что он уже „знает". Платон постиг то, что ему дано было постигнуть вовсе не в беседе со своей душой. Идеи открываются только при великой внутренней тишине и лишь тому, кто знает искусство долгого и упорного молчания. Слова мешают человеку приблизиться к последней тайне жизни и смерти. Слова отпугивают тайну. Они приходят, они уместны, после, когда прозревший на мгновение человек хочет дать своему прозрению общеполезное употребление — сделать его нужным и полезным для всех. Они годятся, выражаясь словами Сократа, для акушера, помогающего душе разрешиться от бремени. Тогда он обращается к логике и диалектике, превращающим при помощи самоочевидных истин (у Канта синтетических суждений a priori) мгновенное и неожиданное в постоянное и необходимое. И Сократ, и Платон, как мы уже знаем, придавали огромное значение логической обработке жизненных событий. Они хотели, чтобы все, что существует, существовало бы всегда и для всех — иначе не может быть положительного знания. Но такое требование выполнимо лишь при том условии, если будет допущено вперед, что то, что не существует всегда и для всех, должно быть отнесено к области небытия. Это, конечно, petitio principii, недозволенная предпосылка. Но, если вы ее не примете — вам нужно навсегда отказаться от научного знания. И, если бы Платон хотел и умел быть последовательным — он должен был бы смириться пред Диогеном, отрицающим идеи, а не возражать, как он это сделал, что у Диогена есть глаза, чтобы видеть льва, и нет органа, чтобы видеть львиность, ибо требовать особого органа для постижения истины, значит отрицать, что истина для всех. Сам Платон доказывал, что даже совершенно несведующего человека можно убедить в истинности геометрических положений. Тут вопрос не может идти об особом органе : ученый философ и невежественный раб одинаково принудительно приходят к заключению, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. Для того же, чтобы постичь идею львиности и справедливости, требуется особый орган. Или, вернее, не орган : — нужен особый дар эроса и мании ! Но разве наука может держаться даром прозрения ? Еще куда ни шло — можно

допустить, что научные истины впервые постигаются таким чудесным и неожиданным прозрением. Может быть, что впервые увидеть истину дано человеку лишь в состоянии опьянения или безумия. Но тогда, почему же Платон не мог убедить Диогена? Почему Аристотель не склонился пред своим божественным учителем? Ясно, что философия у Платона вовсе не была беседой души с собою, и философские истины ему вскрывались не в диалектических рассуждениях. Власть и значение диалектики ограничены. В поступательном движении человеческого творчества наступает момент, когда диалектика становится помехой и даже закон противоречия не освобождает, а связывает. На этой грани и испытуется дух искателя. Решится ли он отказаться от прежнего опыта, отважится ли перешагнуть черту, отделяющую его от неизвестного? Дерзнет ли он, привыкший к известному, определенному и прочному, довериться абсолютно неизвестному? Я подчеркиваю слово абсолютно, ибо всякое ограниченное доверие к будущему, всякая попытка оглянуться назад, туда где были выработанные опытом нормы и законы, неразрывными цепями приковывает человека к прошлому. Мы знаем, что и Платон и Сократ, у которых было столько искреннего, страстного стремления вырваться из опостылевшей им, всем доступной, действительности, не отважились идти вперед без оглядки. Платона влекли его идеи, но он хотел, чтоб в области новой реальной жизни не было ничего неожиданного. Ему еще казалось, что неожиданное, без него созданное, не мирящееся с его представлениями о добром и разумном, окажется для него неприемлемым. Добро в ином мире должно быть такое же, как в этом. Он тщательно отыскивал признаки добра в деятельности плотника, кормчего и врача и потом уверенно воскликнул: и за гранью добро будет иметь те же признаки. На этой нерешительности и половинчатости, на этом противоречии и сосредоточил Аристотель все удары своей полемики. Если так, если мы там найдем то, что уже нашли здесь, то идеи не трансцендентны. Они вовсе и не имеют независимого, самостоятельного существования. Они — только свойства предметов. Учение Платона и об идеях, и об эросе и о мании — противоречиво и бездоказательно. А истина противоречия не выносит. И истина может быть доказана так, что всякий ее признает — вовсе не нужно особого органа, особого дара, чтобы постичь ее — ее можно всегда „доказать".

XIV

Что Аристотель был прав в своей беспощадной критике платоновских идей, в этом не может быть ни на минуту сомнения. Раз суждено было осуществиться заветной мечте Сократа — о совершенном знании, о науке — человечеству нужно было прежде всего отказаться от вдохновения и экстаза. Чтоб истина всегда была в руках смертного, нужно ей было обрезать крылья. Иначе говоря, нужно было решиться только то признавать за истину, что можно было всегда и везде держать в руках, иметь к своим услугам. На этот шаг и решился Аристотель, и в этом его непреходящая роль и значение в истории человеческой мысли и человеческих борений. Понятно, что крылатые платоновские идеи, детища безумного эроса и мании, по капризу являвшиеся и по капризу исчезающие, казались Аристотелю воплощениями лжи. Они и самому Платону причиняли не мало беспокойства. Оттого, вероятно, в разные периоды своей жизни он истолковывал их разно ; оттого, вероятно, мы нигде у Платона не находим точного определения того, что собственно он разумел под идеями. Для Аристотеля же они были совершенно невыносимы. Он видел в них совершенно ненужное удвоение действительности. Оттуда его аргумент третьего человека : человек конкретный, идея человека и, затем, идея идеи человека и человека конкретного. И, затем — как из неизменных, вечно себе равных идей вывести многообразие нашей действительности. Эти аргументы казались Аристотелю неотразимыми. И, точно, если аргументами можно возражать Платону, то нужно признать возражения Аристотеля верными. Удваивать действительность незачем, и из единой идеи никак не выведешь множественность конкретных существ. Правда, как я уже выше указал, Аристотелю, заменившему платоновское учение об идеях собственным учением о формах, которые в сущности не отличаются от идей, кроме того что у них отнимается предикат трансцендентности и что они признаются имманентными существующими предметами, от противоречий не удалось освободиться. Но не противоречия его беспокоили, не от них он бежал. Формы имели в глазах Аристотеля то огромное преимущество, что они всегда были на глазах и не уходили в бесконечность, скрывающуюся даже от умственного взора и доступную только опьяненному воображению. Аристотель, вслед за Платоном, предъявляет к знанию

строжайшие требования. И выдерживает их последовательней. Первым условием возможности самого существования науки является строгая очерченность ее границ. Бесконечное охватить нельзя — стало быть, предметом нашего познания должно быть конечное. И если объект познания должен быть определенным, то такое же требование предъявляется и к субъекту. Тех, кто допускает, что наша действительность не есть последняя действительность, кто сомневается в том, бодрствуем мы или спим, тех, кто не решается здравому, нормальному уму отдать безусловное предпочтение пред умом болезненным и ненормальным — Аристотель без всякого колебания отводит, как людей некомпетентных или умышленно недобросовестных и для философии неинтересных. Он даже не верит, что такие предположения кто либо делает серьезно. Так разговаривают люди, бесполезные, пустые болтуны. Этой своей уверенностью и был силен Аристотель. В этом был его дар и его провиденциальное назначение. Один из его биографов говорит о нем, что он был *μέτριος εἰς ὑπερβολήν* — умеренным до преувеличения. И это очень верно подмечено. Аристотель был гением умеренности, равного которому история человечества не знает. Запредельное не то что не интересовало его — оно для него не существовало. Все в мире находится в непрерывном движении — источником которого является неподвижный двигатель — Бог, не имеющий для нас никакого другого значения, кроме того, что Им определяется граница возможного и нужного знания, а, стало быть, и человеческих исканий. Неподвижный двигатель крепко держит в руках своих все мироздание. Его неизменность связывает и человека и природу, она же обезпечивает доступное изучению постоянство отношений. Знание у Аристотеля, как у Платона, есть знание того, что необходимо существует, т. е. того, что не существовать не может. И, в этом смысле, Аристотель верен традициям Платона — для него так же, как и для его учителя, является самоочевидной истиной, что только то знание есть настоящее знание, которое может быть выведено, с необходимостью, из какого-нибудь общего положения. Что эта платоновская самоочевидная истина кроет в себе неустранимое противоречие — я думаю, всякий, сколько-нибудь опытный в этих вопросах читатель легко поймет. Положение же Аристотеля затруднилось еще тем, что ему, в виду его полемики против платоновских трансцендентных идей, пришлось с особой настойчивостью подчеркнуть еще новую самоочевидную истину : действительно существуют только ин-

дивидуальные вещи. Но ведь индивидуальные вещи никак ни из чего выведены быть не могут ! Мало того, сам Аристотель, вслед за Платоном, признает, что предметом познания могут быть только общие понятия. Значит — вся действительность недоступна знанию ? Аристотель равнодушно проходит мимо этого противоречия, как будто и не его дело устранять противоречия у себя, как будто уже достаточно того, что он обнаруживает противоречия у своих предшественников. Трансцендентные идеи — миф, выдумка, абсолютно неприемлемые для разума. В мире есть материя и формы. Причем формы сами по себе, отдельно от вещей, не существуют, формы имманентны вещам — в этом их отличие от платоновских идей — но, в противоположность материи, представляющей из себя хаос, не имеющий внутреннего закона, формы определяются вечными и постоянными принципами. Оттого Аристотель в материи видит источник и начало всего, что есть в мире случайного и нецелесообразного : *Τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως* (gen. et corr. II, 9. 335, b, 29. — Zeller II-2, 331) (1). Ему нужно элиминировать материю, ему нужно освободиться от всего, что может мешать ему вернуться обратно к платоновским идеям, для того, чтобы сохранить за ними те державные права, которыми их наделил учитель. Он потому называет ее страдательным пассивным элементом, он говорит, что она уже не существует иначе, как только в „ возможности ". Но тем не менее она ведь влияет на бытие. Пусть влияет разрушительно, пусть нарушает гармоническую целесообразность творчества формы — пусть это будет слепая, бессмысленная необходимость мертвого начала. Но ведь силой она остается. И знание, которому нужно учитывать равно все влияния, не может игнорировать по произволу то, что не укладывается в заранее установленные рамки и не соответствует требованиям. И, конечно, фактически Аристотель, много интересовавшийся эмпирической действительностью, был далек от того, чтобы пренебрегать в своих наблюдениях влияниями чисто материальных сил. Он считался с ними, поскольку в его время дано было человеку проникать в строение видимого мира. И слепая необходимость вовсе не пугала его, как не пугает она современных естествоиспытателей и большинство современных философов, давно привыкших безропотно

---

(1) Свойственно материи страдать и быть движимой. Действовать же и двигать принадлежит другой силе.

преклоняться пред выводами положительных наук. Там, где был определенный порядок — какой бы то ни было, Аристотель умел находить свое. Для него, в конце-концов, целесообразность и порядок были синонимами. Его тревога начиналась там, где кончалась связь явлений, где начинался произвол, то-есть возможный хаос — на одном полюсе, и самозаконный почин — на другом. В природе не должно быть беспорядка — и потому знание есть знание о вечных формах. Человеку нельзя свободно творить, и потому платоновские идеи, как трансцендентые сущности, именно вследствие своего независимого существования, должны быть отвергнуты. Μέτριος εἰς ὑπερβολήν (1) — особый дар избегать крайностей, дар, которым, ни до, ни после Аристотеля, никто не владел с таким необыкновенным мастерством, помог Аристотелю очертить те границы, в пределах которых и до настоящего времени движется наше знание и наша любознательность. Там, где нет порядка, не может быть бытия, не может быть мышления, там, где царит свобода, не может быть творчества. Вот чего добивался и чего добился Аристотель. Вот почему его разум так искал необходимости, вот почему только то знание казалось ему знанием, которое могло быть принудительно, путем точных и определенных методологических приемов, извлечено из действительности. Повторяю — Аристотель не был первым философом, направившим свои желания к организации нашего знания на принципах принудительности и обязательности. Систематически, как мы видели, стремились к этому уже Платон и Сократ. И им уже неопределенность казалась чудовищем. Они хотели, какой угодно ценой, но приобрести твердое знание как о том, что делается в этом, так и о том, что делается в ином мире. И они умели многим жертвовать, чтобы добиться своей цели. Но у них не хватало мужества и решимости дойти до конца. Сократ хотел еще господствовать в загробном мире, где он надеялся быть свидетелем того, как будет воздано злым Мелиту с Анитом и ему, доброму Сократу, по заслугам. Платон оставил себе мир идей, в котором он чувствовал себя полным господином и хозяином. Аристотель и от этого отказался. Он все перетянул в этот имманентный мир, зато то, что он знал, было уже таково, как ему казалось, что к этому знанию можно было действительно принудить всякого — и тирана, и раба, и ученого и невежественного человека. Не нужно ждать, пока бог любви окрылит чело-

---

(1) **Умеренный до преувеличения.**

века — каждого можно обучить более простым и естественным способом. Знания приобретаются путем медленного, осмотрительного накопления проверенных и систематизированных сведений. О тайне неподвижного двигателя нам ничего знать не нужно, достаточно с нас, что он точно очерчивает пределы мироздания и, своей неизменностью, своим постоянством, обеспечивает нам в мире порядок и стройность. Всякая же тайна не то что недоступна, она противоестественна — она противоречит познанию, ибо допускает непредвиденные, непредвидимые возможности. А какой смысл знания, если допустить непредвидимое ?

Даже из нашего краткого изложения основных идей аристотелевской метафизики уже выясняется, полагаю в достаточной степени, что у Аристотеля теоретических „доказательств" его правоты было не больше, чем у его предшественника и учителя. Его построения запутаны и противоречивы и, если бы их оценивать с точки зрения логической последовательности, нам бы пришлось целиком их отвергнуть. Я хочу сказать, что если бы кто-нибудь, примерно, привел бы нам в доказательство предположения того, что на Марсе существуют люди, такие соображения, как те, которые привел Аристотель в доказательство своего учения о материи и формах, мы бы о жизни на Марсе знали бы после этих доказательств не больше, чем знаем теперь. Должен прибавить, что я высказываю в данном случае даже не свое мнение. Возьмите любую историю древней философии, и вы увидите, что все разобранные мною положения Аристотеля никому уже не кажутся убедительными. В интересах справедливости — это для непосвященных — нужно прибавить только, что Аристотель вовсе не представляет собой в этом смысле исключения. Все великие философы страдают тем же. У всех огромные противоречия, даже у тех, кто прославился именно своей последовательностью и логичностью. И это не помешало им сыграть великую историческую роль, а нам не мешает ценить их и интересоваться ими. Одно следовало бы только установить : раз все философские системы пропитаны противоречиями — стало быть, ценность их и интерес определяются отнюдь не их логическими преимуществами. И, еще менее историческое значение философских концепций определяется их последовательностью. Аристотель победил Платона не силой своих доказательств, а прочностью своей уверенности в единственной истинности того, что доступно всем людям. Для постижения последней истины не нужно ни дара, ни вдохновения. Она везде, она

во всем, она всем доступна, — и наоборот, то, что не везде, что не всем доступно, должно быть отнесено к области призрачного, несуществующего. В этом, и только в этом чудесном талисмане Аристотеля источник его мирового значения : он не раскрыл людям тайны, он только определил, со свойственным ему инстинктом умеренности, расстояние, на котором должны люди держаться от тайны. Это почувствовали люди, и это они умели оценить. Современная наука и современная философия не смеют сойти с указанных им Аристотелем путей. Большая ошибка думать, что Кант вырвался из власти Аристотеля. Его постановка вопроса : возможна ли метафизика, как наука, — заключает в себе аристотелевские предпосылки. Почему так поставлен вопрос — возможна ли метафизика, как наука ? Ясно, что тут кроется основное предположение Аристотеля : единственно достойное знание есть знание научное. Естественные науки должны быть построены, как математика, метафизика же, как естественные науки. Т. е., каждая наука должна быть системой органически связанных друг с другом, друг друга обуславливающих положений. Математика обладает общими положениями — аксиомами, держащими в подчинении все ее частные истины, естественные науки (Кант в этом не сомневался) тоже обладают своими аксиомами, — у метафизики таковых быть не может (Кант был уверен, что доказал это), стало быть, метафизика, как наука, существовать не может. И еще, стало быть (в этом сущность критики практического разума), раз метафизика не может быть наукой, то ее нужно или совсем устранить, или заменить суррогатами, которые тем легче было придумать, что они на самостоятельность претендовать не смели и строились по старым, готовым образцам.

XV

Из предыдущего ясно, что если уже в древние времена отцы философии хотели видеть в математике науку *κατ' ἐξοχήν* (par excellence) (1), если из новых Спиноза счел возможным выводить из понятия субстанции все, что есть в мире, а Кант с таким пафосом вещал о королевских путях математики, то из этого менее всего следует, что их идеал „знания" и в самом деле

---

(1) Над входом академии Платона была надпись : «Вход запрещен не знающим геометрии». (*μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσήτω*).

является из себя предел достижимого для человека или даже, как им казалось, для всякого разумного существа. Кантианцы, может быть, станут протестовать против отождествления метода Канта с методом докритической философии. Но достаточно указать на критику практического разума, чтобы убедиться, что „свобода" у Канта ничем не отличалась от спинозовской необходимости и даже от той необходимости, которую Кант признавал господствующей в мире явлений. Царство свободы для Канта, как и для католических теологов, было царство фиктивное. Подобно тому, как средневековый богослов свои определения Бога начинал с того, что Бог находится вне всяких определений, так и Кант для нравственного мира устанавливал только в начале исследования принцип свободы. Затем, путем столь привычного, неизбежного и потому почти узаконенного в философии приема μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (1), свобода, которая не должна, повидимому, ограничиваться никакими готовыми нормами, незаметно подпадала под власть априорного принципа — и от нее ничего, кроме гордого имени, не оставалось. Поступай так, чтобы ты мог признать, что все люди должны поступать так же, как и ты, чтобы в твоем поступке можно было бы увидеть принцип всеобщего поведения. Откуда взял Кант это синтетическое суждение a priori? Я не разделяю, вернее, не могу разделять, подозрение тех людей, которые видят в этом принципе внушение обыкновенного житейского опыта. Конечно, отрицать в нем налет утилитаризма могут только очень доверчивые кантианцы, но все-таки это не обыкновенный утилитаризм практического человека. Вернее тут видеть след неистребимого рационализма. Кант, как и Спиноза, как и Сократ, мечтал о внутренней необходимости, связывающей одинаково и Бога и человека в его метафизической свободе. И Богу нельзя все мочь — главным образом Богу нельзя мочь х о т е т ь всего, что угодно. Мы знаем, как на этом настаивал Сократ. С неменьшей убедительностью настаивает на этом и Кант. Свобода для метафизических существ определяется внутренней необходимостью точно так же, как и явления определяются для нас, людей, необходимостью внешней. Разница лишь в том, что закономерность в мире явлений условна — в мире же свободы, в мире метафизическом она уже безусловна и неизменна. Как бы вы ни истолковывали Канта — от этого вывода вы не отвяжетесь. После долгого путешествия к областям

---

(1) Переходить от одного рода к другому.

относительного рационализма, Кант принужден был вернуться к рационализму абсолютному. Высоко подпрыгивает кузнечик — пользуясь выражением Гете — но неизбежно быть ему опять в траве. Prolegomena (1) ко всякой будущей метафизике не предохранили Канта ни от ненаучной теории познания, ни от ненаучной морали и метафизики. Больше того, можно сказать, что Кант является родоначальником всей той путаницы и неразберихи, которая сейчас живет в головах современных философов. Все занимаются, как известно, теорией познания, т. е. все пишут вот уже полтора столетия, по примеру Канта, свои prolegomena (1). Спрашивают, какие условия нужно выполнить, чтобы метафизика оказалась возможной, как наука. И всякий спрашивающий дает свой особый ответ. Так что Гуссерль, новая звезда на европейском философском горизонте, недаром сказал, что сейчас в области логики происходит bellum omnium contra omnis (2). Еще правильнее, с критической точки зрения, было бы сказать, что после Канта место произвольно построяемой, никого не убеждающей метафизики заняла столь же произвольно построяемая, и столь же мало убеждающая кого-либо теория познания. Не то, что наше время бедно философскими дарованиями. Я бы сказал наоборот: давно уже философская нива не обрабатывалась таким большим числом таких одаренных работников. Но какая-то роковая сила мешает им делать общее дело. Каждому ясно, что все его соседи заблуждаются и путают, и каждый превосходно умеет показать ошибки своих товарищей. Лучшие и наиболее убедительные места в современных исследованиях о теориях познания это те, которые отводятся критике существующих теорий. Наиболее слабые, хотя и в слабости своей все же наиболее интересные и поучительные, — это те, где делаются попытки устранения господствующих заблуждений и противоречий. В них, в этих судорожных, отчаянных попытках спасения, чувствуется, что у наших современников, в буквальном смысле этого слова, ум заходит за разум. Критическая способность изощрена до крайней степени. Боязнь противоречия дошла прямо до болезненности. И, чтобы хоть как-нибудь скрыть от себя безнадежность создавшегося положения, люди выдумывают сложнейшие и хитроумнейшие теории, в которых новые термины и понятия нагромождены в таком ужасающем количестве, что

---

(1) Введение.
(2) Война всех против всех.

даже иной раз кажется, что и творцу таковых не всегда ясно их назначение. Чем ближе присматриваешься и чем больше вдумываешься в смысл этих напряженных попыток — тем больше убеждаешься, что в той плоскости, в которой они происходят, им навсегда суждено оставаться попытками. Хотят во что бы то ни стало оправдать научное знание — так же, как того хотели Сократ, Платон, Аристотель или Кант. Но нуждается ли научное знание в оправдании? Я не хочу этим сказать, что всякие сомнения (в необходимости такового оправдания) прекратились. Вслед за Кантом все убеждены, что такое оправдание может быть добыто — нужно только хорошенько подумать. Но ведь думали и думают достаточно — и все-таки к положительному результату, в том смысле, в каком принято понимать эти слова, не пришли. Не только не создалось теории об источниках суверенных прав научного знания, но даже не удается добиться хоть на время самого скромного consensus sapientium (1). Самое большее — каждому из гносеологов удается добиться для себя лично той ἀταραξία (спокойствия), которая фактически полагает конец любознательности исследователя. Уже просто не хочется знать, не хочется искать — как это было у древних скептиков, у которых хватало добросовестности и смелости, чтобы отвергать несомненную истину, но которые перед вероятной истиной уже пасовали. Почему вероятная истина имеет предпочтение пред несомненной? Иначе говоря: ведь вероятная истина не дается сама в руки. Из множества суждений нужно выбрать одно, как наиболее вероятное, как несомненно наиболее вероятное — иначе вы лишитесь всякого руководства в практической жизни. Нельзя сказать, что лед холодный и лед горячий, земля движется и земля неподвижна — суждения одинаково вероятные. Этого и скептик не говорит. Он с уверенностью утверждает, что лед холоден, что летают птицы, а львы летать не умеют — и эта уверенность только и может обеспечить спокойствие (ἀταραξία). в котором скептики видят цель всех своих философских исканий. И до тех пор, пока ἀταραξία (спокойствие) implicite или explicite (2) будет определять собою задачу философского творчества, прием и методы испытания останутся неизменными. Сколько бы гносеологи ни бились — они не выйдут из своего заколдованного круга. Не

---

(1) Согласие мудрецов.
(2) Явно или скрытно

оправдывать нужно существующее знание, как единственно возможное, единственно совершенное познание. Это самоудовлетворение, эта уверенность, что у нас есть уже все и остается только сообразить, как нам досталось то, что досталось, и обессиливает современных философов, как обессиливало скептиков их довольство. Королевские пути математики соблазнили Канта, и он забыл, что есть божественные пути, которыми, хоть на мгновенье, шла фантазия Платона. Между Платоном и Кантом стоял Аристотель, раз навсегда внушивший человечеству недоверие ко всему слишком далеко залетающему. Принцип Аристотеля — „ не слишком много, не слишком мало ". Во всем нужно искать верной, никогда не обманывающей середины. Так нужно жить, так нужно умирать — так нужно и философствовать — ибо, ведь философствовать значит жить и умирать. Об этом, кажется, забыли и забывают, но об этом нужно без устали напоминать. Пока живешь, учит Аристотель, не нужно думать о смерти, не нужно терзать себя недостижимыми целями. Мышление, искание человеческое должно иметь определенный конец, как оно имеет определенное начало. Одно из любимейших выражений Аристотеля — всякий regressus in infinitum (1) знаменует собой порок мышления, ибо задача мышления избавиться от загадок и изобразить мир в виде замкнутого, законченного, по точно определенному плану построенного целого. Только при таком предположении и возможно обоготворять разум. Это знали хорошо уже Сократ и Платон, как мы помним. Но у них не хватило выдержки, чтобы с нужной последовательностью ограничить свои философские искания. Как и все греки, они высоко чтили умеренность и середину. Но их любовь не была безраздельной, и потому они допускали в свои рассуждения иные элементы, расшатывавшие устои положительного мышления. Из Сократа вышли циники, из Платона вышел Плотин. Лишь Аристотель со всей решительностью принял веру о всевластии человеческого разума. Лишь он возвел в идеал близкое и торжественно, за себя и за всех своих преемников, как полагается великому монарху, отрекся от притязаний на далекое. В награду за этот подвиг история считает его основателем науки, и человечество — европейское — звало его не только для разрешения посторонних вопросов, но и тогда, когда пришлось усвоить зашедшую с далекого востока новую мистическую истину. И тут,

---

(1) **Стремление к бесконечности.**

как мы увидим, теория середины сослужила великую службу. Подобно тому, как глаз находит себе защиту от беспредельности, создавая над собой голубой, видимый и успокаивающий купол, так и аристотелевский разум умеет отвратить беспокойное человеческое сердце от далеких и неопределенных, и трудно доступных проблем, приковывая его к близкому, привычному, родному и понятному. Философия середины дает удовлетворение, ибо предотвращает от неожиданностей. Все, что может быть, уже заключено в том, что есть. Попытки найти что-либо за пределами данного, попытки путешествий на далекие расстояния опорочены навсегда. Блаженство — высшую и последнюю цель человеческой жизни — мы должны находить на земле : „ Оттого все признают, что блаженная жизнь есть состояние радости, и потому — с полным основанием — состояние радости ставят в теснейшую связь с блаженством. Ибо деятельность не может быть совершенной, если она встречает себе помеху ; блаженство же совершенно и, стало быть, блаженный нуждается в телесных и внешних благах и в удаче, дабы ничто не служило ему помехой. Те же, кто утверждает, что хороший человек может быть блаженным на пытке или при больших неудачах, вольно или невольно говорят вздор " ([1]). Приведенное место из Аристотеля, направленное главным образом против циников, а, может быть, и против Платона, без преувеличения может считаться родником философского творчества Аристотеля. Блаженство на земле — в том он убежден — есть последняя цель человека. Еще он убежден, что блаженство возможно только при том условии, когда человеку сопутствует в жизни удача, и когда судьба ему посылает много или достаточно внешних благ. И еще он убежден, что на пытке и при тяжелых ударах судьбы, человек не может быть блаженным. Последнее же его убеждение, что те люди, которые с ним не соглашаются, вольно или невольно грешат против истины. Вы видите, сколько попряталось „ убеждений " в нескольких строчках. Вы, вероятно, тоже видите, что, если бы от Аристотеля потребовать доказательств его убеждений, то он не мог бы в свое оправдание представить ничего, кроме того соображения, что он знает, что знает, и что иначе, чем он

([1]) *Οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη. ἡ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων. διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα* 3 *Οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθός ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν.* (Eth. Nic VII, 13, 2. — Zeller II-2, 620-621).

судящий, либо глупец, либо лгун. А меж тем — пока нужно констатировать факт — и при жизни Аристотеля и после него не мало было людей, которые искали „блаженства" именно там, где его — если положиться на уверения Аристотеля — быть не может. Я спрашиваю, что дало право Аристотелю отводить этих людей и лишать их права голоса в вопросах, касающихся их не менее чем его ? Почему они вольно или невольно лгут ? Потому что удалились от освещенной разумом середины и стали искать на темных окрайнах ? Это все, что мог бы ответить Аристотель, если бы его можно было бы привлечь к ответу по поводу высказанных им, таким недопускающим возражений тоном, уверенностей. Он не был на темных окраинах, он не испытал тяжелых ударов судьбы, но ему это и не нужно. У него есть разум, создавший теорию середины, и он хорошо и твердо знает, где можно и где нельзя искать. Не слишком много и не слишком мало, — это синтетическое суждение априори было в руках Аристотеля волшебной палочкой, которой он очертил свой заколдованный круг, его же люди не должны переходить. Все добродетели человечества определялись Аристотелем, как средний путь меж двух крайностей, даже истина ему представлялась, как середина меж двумя заблуждениями μέσον между ὑπερβολὴ и ἔλλειψις (т. е. середину между слишком много и слишком мало) должен искать человек. Τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει (1) (Eth. VI, 1, Zeller II - 2, 633) — правильное мышление. Этот завет Аристотеля был принят человечеством, как благая весть. После Аристотеля всякая попытка заподозрить середину и искать на окраинах встречается не то что с подозрением, но с ненавистью. Были люди, и не мало было людей, которым весть Аристотеля казалась не благой, которые пытались свергнуть с себя тяжелое иго великого греха. Но такие люди осуждены были на одиночество и на мучительную бесплодную борьбу. Их дела, их творчество порой находили временный отклик, но всегда, рано или поздно, беспощадно сметались с больших исторических дорог, по которым шествовало торжествующее и побеждающее человечество. Пожалуй, Аристотелю суждено было в истории еще большее торжество, можно указать не мало случаев, когда наиболее замечательные, смелые и исполненные пламенной ненавистью к нему люди, после многих лет долгой и упорной борьбы, покорно и добровольно вновь возвращались под его начало и признавались,

---

(1) Середина есть то, что приказывает здравая мысль.

что они ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν (1). О них у нас будет речь впереди. Пока только формулируем в нескольких словах то, что мы говорили в предыдущих главах. Уже Сократ и Платон, в своем стремлении парировать удары Мелита и Анита, создали теории общеобязательного — для богов и людей — знания. Эту теорию принял от них Аристотель. Боги и божественное были отодвинуты им на окраины, ὑπερβολή, как запретное и опасное. Обязательное, разумное же и целостное знание, дающее полное удовлетворение человеку и научающее его совершенной жизни, было построено им на слегка измененных, но в сущности тех же основаниях, которые были выработаны его учителями. Середина стала последней истиной и последней целью (2). Окраины приравнены были к концам и к несуществующему. Середина — как идеал познания и удовлетворенность, как последняя цель нашего существования на земле и как идеал морали, — вот что наследовало человечество от Аристотеля и вот что оно положило в основание своей науки и своей этики и что до сих пор всеми силами отстаивается, как вечное, испытанное и единственно нужное.

XVI

Мы уже знаем, как велика была власть Аристотеля над человечеством. Мы тоже знаем, что сила аристотелевских идей коренилась отнюдь не в их логической убедительности. Аристотель так же мало умел доказать правоту свою и избегнуть противоречий, как и другие философы. Обаянием своим стагирит был всецело обязан той решительности, которая дала ему возможность оградить человеческий ум от навязчивых запросов души. Он хотел и умел ограничиваться и удовлетворяться достижимым — а это все равно, в человеческом понимании, что отыскать последнюю цель существования. Есть концы, есть начала — как пределы — и есть ясная, освещенная, доступная познанию середина, как единственная несомненная действительность. Это великое открытие европейское человечество (я говорю о европейском человечестве, потому что жизнь азиатских народов все еще остается для нас неразгаданной тайной) приняло как благую весть. Все

---

(1) Что вольно или невольно говорили вздор

(2) В противоположность антисфеновскому μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην (Zeller II-1, 260 - лучше мне сойти с ума, чем испытать удовлетворение)

что было крепкого и здорового в Европе ухватилось за учение Аристотеля, как за якорь спасения. Даже католичество, которое всегда любило себя считать независимым от общей культуры, охотно приняло иго философа, верно почувствовав, что это иго — благо. Время расцвета католической теологии, есть время наибольшого торжества Аристотеля. И, наоборот, время распада, упадка католичества — период предшествовавший реформации и тридентскому собору — был наиболее неблагоприятным для великого философа. Уже Дунс Скот стал высказывать мысли, грозившие целостности создавшегося при Фоме Аквинском миросозерцания, последний же великий представитель схоластики, Вильгельм д'Оккам, окончательно порывает с традициями Аристотеля. Распад, декаданс схоластики совпадает, даже если хотите, может быть отождествлен с потерей веры в Аристотеля — в то, что он называл разумом, и в чем он находил жизненное руководительство ([1]).

Воссозданный Фомой Аквинским, на основах аристотелевской философии, прочный голубой, украшенный мириадами блестящих светил купол уже не кажется даже прекрасным произведением искусства. Начинают чувствовать, что небо за куполом, и что искусство должно быть проникновеннее и глубже. Почему так ? Почему жил Аристотель целые века и казался всем нормальным естественным философом, почему еще Фома Аквинский ему доверял, и послетридентское католичество ему опять поверит, а Дунс Скот и Оккам ищут иных родников ? Я не имею возможности подробно останавливаться на представителях декаданса схоластики. Я ограничусь только указанием одного момента, который укажет нам, что именно в аристотелевской философии являлось особенно неприемлемым для последних великих схоластиков. Это важно в виду того, что таким образом сразу обнаружится и сила и, если хотите, слабость Аристотеля. Дунс Скот и Оккам ушли от традиций не потому, что их не удовлетворяли те или иные частные решения богословских вопросов, и еще менее потому, что они были недостаточно ревностными католиками. Их правоверность так же несомненна, как и правоверность самого Фомы Аквинского. Но оттолкнуло их от Фомы как раз то, что так привлекало всех других верующих,

---

([1]) Philosophia Aristotelis seu doctrina magis debet dici opinio quam scientia (Философия Аристотеля или его доктрина должна называться мнением, скорее чем наукой).

убежденных католиков : его всезнание, его уверенность, что при помощи Аристотеля теология может быть превращена в науку, столь же точную почти, как математика. Мы помним, каким способом Аристотель добился своего всезнания. Он, вслед за Сократом и Платоном, признал, что человеческому разуму дано законодательствовать во вселенной. То, что *он* признает истиной и добром, будет и в ином мире признано добром и истиной, и что он отвергнет, как ложь и зло, останется таковым in saecula saeculorum (во веки веков). Прежде, чем приводить соответствующие суждения схоластиков, я еще раз напомню формулировку Сократа или Платона в Евтифроне : потому ли добро хорошо, что его любят боги или, наоборот, потому ли боги любят добро, что оно хорошо (1). Ответ Сократа гласил : потому боги любят добро, что оно хорошо, — т. е. разуму дана potestas clavium, власть ключей. Мы знаем уже тоже, что Фома Аквинский не допускал другого решения : veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis (2) ; оттого он, как и Ансельм Кентерберийский, считал себя вправе проникать в последние тайны откровения. Ансельм Кентерберийский доказывал, что по разуму Бог должен был воплотиться в человека, что иначе нельзя было спасти мир. Время Тертуллиана уже давно прошло. Да впрочем, его слова, его объяснение тайны воплощения и крестной смерти Христа совсем не нашли отклика в истории католической мысли. И даже, если угодно, сам Тертуллиан не знал, что с таким объяснением дальше делать. Он говорил : crucifixus est Dei filius ; non pudet quia pudendum est ; et mortuus est Dei filius — prorsus credibile quia ineptum est ; et sepultus resurrexit ; certum est quia impossibile est (3).

Если бы это „ объяснение " представить на суд Аристотеля, он бы, вероятно, сказал, что Тертуллиан так говорит, но не думает так, как говорит. Аристотелю не дано было судить Тертуллиана, но история, т. е. историки и жизнь, приблизительно так отнеслись к этому объяснению. Эти замечательные слова вы встретите почти во всех книгах по истории христианства — но о них серьезно не говорят. Обыкновенно их приводят в при-

---

(1) Евтифрон 10 a.

(2) Истины христианской веры не противоречат истинам разума.

(3) Сын Божий был распят: не стыдно, потому что стыдно ; умер Сын Божий : еще более вероятно, потому что бессмысленно ; и погребенный воскрес : достоверно, потому что невозможно. (Tertullian. De Carne Christi, V).

мечании, как образец любопытного, но дикого и ни к чему не нужного парадокса. Уже блаженный Августин находил возможным доказывать, что разум более или менее понимает воплощение и смерть Христа, что такой способ искупления адамова греха был conventior (подходящий) ; впоследствии, как я уже говорил, теологи доказывали, что это было уже необходимо даже, и что смертный разум может даже определить ценность принесенной Христом жертвы. Все определения основывались, очевидно, на высказанной еще Сократом уверенности о власти нашего разума. Если же допустить, что не Сократ с Аристотелем знали истину, и что логика со своими законами и разум со своими масштабами не являются последней инстанцией для разрешения всех сомнений, словом, что quia (потому что) Тертуллиана, т. е. его теория познания, не должны быть отстранены, как заранее опороченные „quia" ми Аристотеля, то, конечно, все теологические построения схоластиков окажутся возведенными на песке. Для одних это самое страшное, и потому они Тертуллиана и родственных ему мыслителей не подпускают на выстрел к своим вопросам, для других, наоборот, страшен Аристотель с его заранее всеопределяющим разумом, и потому они идут каким угодно путем, только не предназначенным им. Для них sicut in naturalibus videtur (как происходит естественно) не довод, а возражение. И вот Дунс Скот, словно восстанавливая права забытой тертуллиановой теории познания с ее опрокинутыми „quia" и, словно бросая вызов Сократу и Аристотелю, пишет : sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur ; et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso quia meritum est bonum, ideo acceptatum ; Christi meritum secundum sufficientiam valuit procul dubio quantum fuit a deo acceptatum si quidem divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti (1).

Вот как ставит вопрос Дунс Скот и вот как он отвечает на него : Divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti (2).

---

(1) Все другое что от Бога хорошо потому, что Богу угодно, а не наборот ; для Бога все хорошо постолько, посколько это соответствует Его воле, а не наоборот. Поэтому и жертва Христа была постолько хороша, посколько она была принята Богом и постолько заслугой, посколько она была признана Богом ; признание Богом есть самая могучая причина и основа всякого добра.

(2) Признание Богом есть самая могучая причина и основа всякого добра.

Т. е., что добро хорошо потому и постолько, посколько его принимает Бог, и единственный источник ценности человеческого поведения является воля Бога, неограниченного никакими известными человеку и незыблимыми нормами. Ясно, что в противоположность Сократу и Аристотелю, Дунс Скот стремится не к тому, чтобы установить неразрывную связь между человеческим и божеским разумением, а к тому, чтобы вырыть между ними бездонную пропасть. Может быть не так очевидно — но последующее изложение это выяснит — в противоположность Ансельму Кентерберийскому и Фоме Аквинскому, Дунс Скот не только не соглашается покорно передать potestas clavium Аристотелю, но напрягает все силы, чтобы уже переданную ему католической церковью власть вырвать из его рук и передать по принадлежности. Мы не можем постичь оснований, по которым действует Бог, ибо основания обязательны для человека, а не для Бога. Для человека существует масштаб, нормы, которыми он должен руководствоваться в своих поступках, желаниях, оценках. Но божественная воля свободна от всего этого: мы не можем назвать условий, коими она определяется. Et ideo hujus quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas (1). (Duns Scott., Sent. I, dist. 8, quaest. 5, 24. — Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, Leipzig, 1900, 162). Бог создал мир таким, каков он есть не потому, что не мог его создать иным, а потому, что хотел его создать таким. Он установил известный порядок вещей potentia ordinata (установленной властью), но Он мог Своей potentia absoluta — Своей ничем неограниченной властью установить и другой порядок. Sicut potest (Deus) aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia, si statueretur a deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur (Seeberg, Ibd.) (2). Поэтому Дунс Скот не побоялся даже утверждать, что, если бы Бог захотел, то искупление человеческого рода могло быть возложено на ангела или на purus homo (безгрешный человек), свободного от первородного греха или осененного благодатью. Ибо ценность искупительной

---

(1) Почему Его воля пожелала этого, тому нет оснований, ибо именно Его воля есть Его воля.

(2) Так Он (Бог) может действовать иначе; Он может объявить справедливым другой закон, который и стал бы справедливым, так как Богом установленный, так как никакой закон не может быть справедливым, если он не исходит из Божественной воли.

жертвы определяется единственно суверенной волей Бога : заслуга ангела, принявшего на себя муки за чужие грехи, может быть оценена Богом так высоко, как Он только пожелает того.

Все эти пародоксальные утверждения — столь же странные, как и ненужные, на первый взгляд, так оскорбительно неприемлемые для обычного мышления, естественно прилаживающегося к логике Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского, убеждающих людей, что божеский разум превышает, но не противоречит разуму человеческому, — как зародились они в душе средневекового схоластика? Протестантский теолог Зееберг, желая ослабить значение непонятных с его точки зрения допущений, говорит : „ Дунс Скот, как философ, мог считаться с такими возможностями (potentia absoluta), но в пределах его теологии они могут иметь лишь одно назначение — ярче осветить своеобразие положительного христианства.” Нас здесь богословские темы не занимают, и меньше всего могут занимать теологические теории схоластика 13-го столетия. Но я полагаю, что большая ошибка со стороны историка разрезать так произвольно живую личность интересующего его человека. И для современников наших недопустима такая нарочитая специализация. В средние же века, всякий ученый был чуть ли не энциклопедистом. Искусственно отделять в Дунс Скоте его философские взгляды от их религиозных корней может только предвзято настроенный человек. Даже Loofs и Гарнак — тоже протестанты — находят нужным протестовать, хотя и слабо, против решительности Зееберга.

Эта теория, ставящая Бога над нормами обычной морали, является настоящим ‹crux interpretuum для последователей Лютера, тем, чем для Аристотеля были идеи Платона. Как мы увидим ниже, философия Дунс Скота была целиком принята Лютером — притом еще в той своеобразной, и еще более резкой формулировке, которую ей придал Оккам. Ценность поступков человека определяется не присущими им имманентно качествами, а свободным, произвольным, ничем не связанным, решением Бога. Как много ни толкуют протестантские теологи о том, что религию не следует отождествлять с моралью — они неизбежно теряют всякую точку опоры, как только делают попытку перейти к воплощению этих своих разговоров. Бог, стоящий над моралью, кажется им умышленным вызовом здравому смыслу, пренебрегать же здравым смыслом никому не дано безнаказан-

но. Трудность же положения современных протестантских теологов увеличивается и становится прямо невыносимой в виду того, что учение Дунс Скота об acceptatio перешло через Оккама, который его формулировал, как мы сейчас увидим, еще резче, к общему их учителю — к Лютеру. Divina acceptatio est ratio omnis meriti (Божественное согласие причина всех заслуг). Лютер на этом утверждении построил всю свою философию — все свои возражения католичеству (1). Само собою разумеется, что протестантские историки заблаговременно еще до того, как им приходится приступить к обсуждению переворота, внесенного Лютером в оценку отношения людей к Богу, стараются подорвать доверие к идее acceptatio. Аргументация Гарнака для нас в высокой степени поучительна. Приводя в примечании слова историка Вернера (2), который в противоположность Зеебергу не боится характеризовать Дунс Скота в терминах, особенно резко подчеркивающих занятое им своеобразное положение, Гарнак высказывает следующее суждение: „Несомненно Дунс Скот сделал, сравнительно с Фомой, значительный шаг вперед, строго определяя Бога, как волю и личность, отдельную от мира: но все преимущества такого понимания превращаются в недостатки с того момента, когда выясняется, что на этого Бога нельзя более полагаться (Гарнак так буквально и говорит — я только перевожу — wo man sich auf diesen Gott nicht mehr verlassen kann), потому что не дозволяется Его мыслить действующим по высшим морально незыблимым принципам (nach den höchsten Kategorien sittlicher Notwendigkeit), и когда, следовательно, добро творения (т. е. человека) состоит, как учат ученики Скота — в подчинении воли Божьей, мотивы которой для

---

(1) Каттенбуш (Römische Kirche, PRE т. XVII, стр. 107) даже пытается навязать католикам идею о Боге, как о воплощении произвола, для того чтобы иметь право сказать о католичестве «Durche solche Vorstellung wird die Gottesidee ...des sittlichen Nervs beraubt. (Так представленная идея о Боге лишена... своего морального нерва).

Недаром католики возмущаются этой статьей Каттенбуша. Вся характеристика католического представления о Боге сделана им совершенно неправильно. И, главное, приписываются католицизму идеи, которые с особенным пафосом возвещал Лютер, и которые наиболее противны всему укладу католической церкви. Зачем это понадобилось Каттенбушу?

(2) «Es ist ein echt scotistischer Gedanke, dass der absolute göttliche Wille nicht unter das Mass unserer ethischen Denkgewohnheiten (!) gestellt werden könne» (Идея чисто скотическая, что абсолютная Божественная воля не подходит под мерило нашего этического способа мышления). Гарнак после слова Denkgewohnheit ставит от себя восклицательный знак.

нас непостижимы и которая проявляется только в откровении. Это представление о Боге, как о воле, т. е. как о произволе, приводит к тем же затруднениям, к которым приводит и представление о Боге, как о всеопределяющей субстанции. Ибо в обоих случаях Его существо облекается покровом темноты. Идти же тем узким путем, который приводит к прочному и утешительному пониманию Бога, путем веры в Бога, как отца Иисуса Христа, схоластики не хотели идти" (Гарнак III ; 525, 526). Нам важно вскрыть в этих возражениях Гарнака основу его религиозных воззрений. Мысль Дунс Скота и Оккама о том, что, как выражается Вернер, к Богу нельзя применять наших обыкновенных этических мерок, ведет, по мнению Гарнака, к самому ужасному результату : раз мы не знаем, подчинится ли Бог нашим нормам или не подчинится, то, стало быть, мы на Него и положиться не можем. Мы можем положиться на такого Бога, Который вместе с нами, подчинен общему закону — Богу проверенному и получившему наше одобрение. Богу же таинственному, не постигнутому, покрытому мраком, мы довериться не можем : а что, если Он потребует от нас чего-нибудь, идущего вразрез с нашими понятиями о добре и зле ? о разумном, высшем ? Гарнак прежде хочет решить — и убежден, что у него есть полная возможность это сделать — каким должен быть, по его пониманию, Бог — а потом, если Бог окажется таким, каким он должен быть, Гарнак согласится признать Его и подчиниться Ему. Допустить же на минуту обратное, допустить, что Богу дано предписывать Гарнаку, поучать Гарнака о том, что должно и что не должно, о том, что хорошо, что дурно — на это Гарнак не пойдет. Это значило бы стать „по ту сторону добра и зла", это значит последовать примеру Нитше — признать, что Нитше был не атеистом, а верующим человеком. На такой шаг вы Гарнака не соблазните. Он спокойно и решительно отказался от авторитета церкви, он страстно оспаривает у католического папы его potestas clavium — власть ключей, но верить Богу, который не принял моральных императивов от человека, Гарнак не станет. Прежде нужно спросить cui est credendum (кому мы должны верить). Отнятую у церкви власть ключей Гарнак, за Сократом, предоставляет разуму и только разуму. И его не колеблет даже пример Лютера, которого, как мы помним, он готов считать пророком.

XVII

Вместе с Фомой Аквинским и Ватиканским собором, Гарнак глубоко убежден, что между религиозной истиной и истиной разума противоречия быть не может, и что его нравственные принципы являются высшим критерием, которым безошибочно можно испытывать даже права Творца. Законность притязаний Гарнака мы не будем проверять ни сейчас ни после. Мне кажется, что всякому, кто дал себе труд внимательно всмотреться и вдуматься в собранный мною в предыдущих главах материал, само собой станет очевидным, каков источник уверенности современного либерального немецкого теолога. Гарнак не один. Гарнак, в своих убеждениях и предпосылках, есть собирательное лицо. Гарнак — это все, и все даже не сегодняшнего дня, а, если позволительно так выражаться, он все, Herr omnes (господин „все"), как говорил Лютер, всех времен и всех народов. Опровергать его теоретическими возражениями бесполезно, ибо, как мы могли уже убедиться, за известными пределами теоретические соображения теряют всю власть свою и все обаяние. Мы можем только сделать одно: показать, что есть люди, для которых верить в то, „во что верили всегда, везде и все" — представляется не то что ошибочным, а страшным и роковым заблуждением (1). Мы видели, что Аристотель, Фома Аквинский, т. е. все официальное католичество, а вместе с ними протестант, либеральный теолог Гарнак, как представитель современной научной методологии, больше всего боятся оборвать нить, связывающую видимый, известный или, как принято говорить, естественный порядок вещей с последней тайной. Для Фомы Аквинского соображение — sicut in naturalibus videtur (2) является решающим и окончательным. Иными словами, обыкновенный, всегда повторяющийся, всем доступный опыт служит залогом того, что неизменный, по нашему разумный, порядок господствует во всей вселенной, что последнее начало, вечная тайна, хотя и неизвестна нам, но находится в полном соответствии и совершенной гармонии с той правдой, которую мы уже добыли. Т. е., выражаясь термином схоластиков, Бог в своей potentia absoluta (власть неограниченная) не может представить для чело-

---

(1) Католическая церковь считала за истину «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est». (Во что верили всегда, везде и все. KATTENBUSCH. Die römische Kirche. PRE XVII, 104).

(2) Как видно в естественном.

века, познавшего Его в созданном им potentia ordinata (власть установленная) мире ничего неожиданного. Мы так глубоко проникли в последние цели Творца, что можем с уверенностью предугадать даже то, что нас ждет в будущей жизни. Истина и справедливость везде одна, и человек, за свою краткую жизнь, может, если захочет, точно знать, что ему нужно сделать, чтобы спастись. Мы видим, как во всех этих рассуждениях проявляется та центростремительная сила, о которой нам уже приходилось говорить. Человек хочет не подняться к Богу, он хочет принудить Бога спуститься к себе, стать таким, каким Он представляется нашему слабому и ограниченному уму. Боясь нарушить ровный покой нашего буржуазного существования, мы отграничиваемся от всего нового и неизвестного. Чего там еще от нас потребуют — лучше будем сами требовать : мы уже знаем, что хорошо, что дурно, мы уже знаем, какой должна быть последняя истина. Не удивительно, что попытки Дунс Скота и Оккама подорвать доверие к рационалистической теологии вызвали и продолжают вызывать против себя такую резкую реакцию. Бог, как ничем, даже — horribile dictu — нашим разумом, не ограниченная свобода — разве может человек искренно и убежденно так думать ? Нормальные теологи и нормальные философы без колебания решают, что тут дело нечисто. Не может быть, говорят они, чтобы где-нибудь в мире, кто-либо, тем более Высшее существо, вступило в противоречие с н а ш и м разумом и с нашей совестью. А стало быть, мы вправе утверждать : все, что не мирится с живущими в нас идеалами истины и добра, относится к области ирреального, несуществующего, и мы, люди, и наш Творец равно обязаны признавать известные нормы. Конечно, раз такое убеждение живет в людях, раз они так глубоко верят в единоспасительность выработанных ими идеалов, такие системы, как системы Дунс Скота и Оккама, возбуждают в них живейшее негодование. Им кажется, что их грабят, что посягают на их лучшее достояние. Facienti quod in se est Deus infallibiter dat gratiam (1) — не вправе Бог отказать в благодати Своей тому, кто сделал все, что было в его силах, говорит средневековая теология, почти буквально повторяя слова Сократа. А Оккам пишет : „ Ex puris naturalibus, nemo possit mereri vitam aeternam nec etiam ex quibuscunque donis collatis a deo, nisi quia deus contingenter ex libere et misericorditer ordinavit, quod habens talia dona

(1) Тому, кто делает что в его силах, Бог непременно дает благодать.

possit mereri vitam aeternam, ut deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum cuicunque vitam aeternam (1). Occam, in Sent. I, dist. 17, qu. 1 L. — P.R.E. XIV, 274 — *Ockam* von R. Seeberg).

Так утверждает ученик Скота, Оккам : никаким способом, т. е. никакими нравственными подвигами человек не может принудить Бога дать ему вечную жизнь. Бог спасет кого Он хочет, и Оккам больше доверяет свободной, ничем не связанной воле Бога, чем благородным рассуждениям самого нравственного человека, будь он Сократом или Фомой Аквинским. Понятно, что Оккам является для теологии и философии, которые хотят быть „науками", enfant terrible. И потому понятно, что католики навязывают его идеи протестантам, а протестанты — католикам. Ведь и те и другие ищут, выражаясь словами Гарнака, Бога, на которого „можно положиться" — а как положиться на Бога, если, по словам Оккама, Он не считается с нашими элементарными понятиями о справедливости — может отвергнуть того, кто всю жизнь старался угодить Ему и принять того, кто о Нем никогда не думал? Но Оккаму недостаточно этого общего утверждения. Этот doctor subtilissimus как будто бы себе целью своей жизни поставил расшвыривать и обесценивать сокровища, накопленные столетиями усилий наиболее замечательных людей. Он оспаривает все притязания человеческого разума и совести. Вопреки установившимся в католической теологии традициям, Оккам не боится даже высказывать такие суждения : non potest demonstrative probari, quod tantum est unus Deus (2). И еще : non potest naturaliter demonstrari, quod voluntas non potest satiari nec quietari in aliquo citra Deum (3). И наконец : non potest probari sufficienter quod Deus sit causa finalis (4). О нем же говорит его ученик, что Оккам : „ concedit nec reputat inconveniens, quin voluntas creata possit meritorie Deum odire, quia Deus possit illud praecipere " (5) (Denifle II, 304, 305, 306).

И если нужна еще более вызывающая формулировка, ис-

(1) От природы никто не может быть достоин вечной жизни, даже при обладании какими бы то ни было дарованиями, полученными от Бога. Только в том случае он заслуживает вечной жизни, при таких дарованиях, если это Бог свободно и милостиво повелел ; ничто не может принудить Бога дать кому-либо вечную жизнь.

(2) Нельзя доказать наглядно, что существует единый Бог.

(3) Нельзя доказать естественным образом, что желание не может быть исполнено и успокоено никем, кроме Бога

(4) Нельзя удовлетворительно доказать, что Бог есть конечная причина.

(5) Он допускает и не находит непристойным, что созданная воля может ненавидеть Бога, не впадая в грех, потому что Бог может это предписать.

ходящая все из той же эпохи распадения схоластики, мы можем привести следующее изречение : Deus potest praecipere rationali creature, quod habeat ipsum odio, et ipsa obediens plus meritur, quam si ipsum diligeret, quoniam hoc faceret cum majori conatu et magis contra propriam inclinationem (1) (Denifle II, 306).

Все эти изречения, как на подбор, словно предназначены к тому, чтобы отнять у людей уверенность и надежду на то, что на „Бога можно положиться", т. е., что мы можем угадать, к чему направляет нас высшая воля, или проникнуть в тайные помыслы Творца. Он (Оккам) с резкой, даже грубой насмешкой отвергает все попытки теологов объяснить тайну воплощения :
„Est articulus fidei, quod Deus assumsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam ; pari ratione potest assumere lapidem vel lignum" (2) (Occam, Sentilog., concl. 6. — Werner, Scholastik, II, 356).

Вы видите, как далеко ушел Оккам от Ансельма Кентерберийского и даже от Григория Великого (3). Григорий Великий тоже считал, что он знает, чем руководился Бог, посылая на землю Сына Своего. Когда Адам согрешил, говорит великий папа, Бог проклял человека и отдал его во вечную власть сатаны. С тех пор человек перестал принадлежать Богу и стал собственностью дьявола. Потом Богу стало жаль людей, но отнять их от сатаны Он не мог, — Бог не вправе нарушить Свое слово даже перед дьяволом. И потому Бог придумал такое средство : Он послал Своего Сына на землю в образе человека. Сатана, под внешним образом человека не заметил Бога, как не замечает рыба под червячком крючка, набросился на Христа и предал Его позорной смерти. Этим сатана превысил свое право : он мог убивать людей, но не вправе был убивать Бога. Таким образом, Бог, поймав на эту удочку хитрого дьявола, освободился и от данного Им обещания и мог вернуть к Себе некогда оторвавшихся от Него потомков Адама. Вот как объясняет Григорий Великий тайну воплощения. И такое объяснение его удовлетворяло : вероятно он считал свое „объяснение" гораздо более „разумным", чем то, которое

(1) Бог может предписать разумному существу ненавидеть Бога и это повиновение будет большей заслугой, чем любовь к Богу, потому что это существо будет повиноваться с большим усилием, ибо поступает против своей склонности.

(2) Является предметом веры, что Бог принял человеческую природу и не было бы противоречия в том, если бы Бог принял ослиную природу или природу камня или дерева.

(3) Характеристика Оккама : Вернер, Фома Аквинский III, стр. 120

заключается в раньше приведенных словах Тертуллиана. Даже не только он сам, но и Гарнак должен был бы признать, что, как ни неприемлемо для него объяснение Григория Великого — в нем есть все-таки хоть некоторые проблески разума. Даже больше того — с чисто формальной логической стороны, оно безукоризненно. От слов же Тертуллиана веет настоящим безумием, тем безумием, которое готово принять совершеную неизвестность, беспросветную тьму, — как последнюю цель. Послал Бог Авраама, и он пошел, не зная куда идет. И вот, как у Терутллиана, так и у Оккама. Он презирает свой разум, он чувствует, что, если где-либо есть то, что ему нужно, то не в тех местах, к каким его может привести разум. Он ищет откровения, и его радует, что откровение дает ему не то, чего ищет, на что надеется разум. Всматриваясь в догматы церковные он убеждается, что они не мирятся с его разумными ожиданиями, но его это не смущает и не пугает. Или, может быть и пугает и смущает, — но он испуг свой и смущение менее всего истолковывает, как возражение против откровенной истины. Как бы ни была она страшна нашему ограниченному разуму — ее надо принять. Наша задача не проверять Божественное земным, а наоборот приучаться, еще живя на земле, к мысли об иной жизни, так мало похожей на нашу теперешнюю, а то, быть может, на нашу мерку, это скорее похоже не на жизнь, а на смерть. И, главной помехой в этом деле является уверенность разума в своей непогрешимости, в своей всеобъемлемости. Соответственно этому все силы наши должны быть направлены не на оправдание нашего знания, а на подрыв тех оснований, которыми это знание держится. Вот откуда безудерж оккамовской критики, переходящей все пределы, допускаемые здравым смыслом. Вот почему Оккам так старательно и упорно доказывает, что истина откровения находится в непримиримом противоречии с истиной разумной. Догматические утверждения не могут быть доказаны — их источник не разум, а вера : „ Nulla ratione naturali potest probari, esse plures personas in divinis ; sed quod sunt plures personae, quarum una est Pater et alia Filius, et quod Filius vere generatur a Patre, est sola fide tenendum " (1) (Occam, Sentilog. I, dist. 9, qu. 1. — Werner, Scholastik, II, 356).

---

(1) Никакое естественное размышление не может доказать существование нескольких лиц в Божестве ; поэтому то, что есть несколько лиц, из которых одно Отец и другое Сын, и то, что Сын истинно рождается от Отца является утверждением только веры.

Я думаю, сказанного об Дунс Скоте и Оккаме для нас будет достаточно, для наших целей. Нам только не следует думать, что идеи Оккама являются чем-то совершенно новым, впервые зародившимися в его ученой голове и чуждым всему историческому развитию. Недаром, уже в первые века христианства, Тертуллиан пытался в своем объяснении рождения, смерти и воскресения Христа, создать новую теорию познания, не считающуюся ни с Сократом, ни с Аристотелем. Эта тенденция никогда не умирала в католичестве, наблюдается, как мы увидим, у великих мистиков XVII века, она в нем живет, вероятно, и ныне — но ей официальное католичество умело противопоставить дисциплину властной теологии, опирающейся на Аристотеля и Фому Аквинского. Мы встречаем у ранних мистиков выражения, которые, если их принять серьезно и вдуматься в них, заключают в себе то же признание непримиримости нашего разума с верою, которое вызвало к жизни философию Оккама. Возьмем хотя бы Дионисия Ареопагита: Nihil eorum, quae sunt... explicat arcanum illud omnem rationem et intellectum superans superdeitatis super essentialiter supra omnia superexistentis (1).

Это можно написать, это можно сказать, — но едва ли кто-нибудь решится утверждать, что то, что кроется под приведенными словами (я даже не знаю, как их перевести на русский язык!) может находиться в какой-нибудь связи с нашим разумным знанием. Если это — свет, то это тот lux inaccessibilis, quem nullus hominum vidit neque videre potest (2), т. е. если бросить метафоры — то это именно та тьма, та nox mystica, которой обыкновенная философия, как и ее коррелат, нормальная католическая теология боится больше всего на свете и которой она пользуется, как последним и непобедимым возражением. Это тот скрытый Бог, о котором Гарнак писал, что на Него полагаться нельзя, и что Он потому должен быть отвергнут. И точно тот же Дионисий Ареопагит утверждает *τῷ μηδὲν γιγνώσκειν ὑπὲρ νοῦν γιγνώσκων* (3). Иными словами, разум, каждый раз, как ему придет охота руководить человеком в его последних исканиях, является помехой и только помехой. Нужно забыть все, что знал, нужно

---

(1) *οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὄντων ... ἐξάγει τήν ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν κρυφιότητα τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος* (De Divinis Nominibus, XIII, 3).

(2) Недостижимый свет, который ни один человек не видел и не может видеть.

(3) Можно добывать сверхразумное знание через незнание (De Mystica Theologia I, 3).

забыть, что вообще может быть знание, если ты хочешь вступить на путь, который ведет к Богу. Это та **docta** ignorantia (ученое незнание), которую воспел в свое время Николай Кузанский. In rebus divinis scire est scire, nos ignorare (1). Не нужно только, конечно, смешивать это незнание с **ignoramus** (не знаем) или ignorabimus (не будем знать) современной философии. При всем внешнем сходстве, вводящим многих в понятное заблуждение, — формулы позитивистов и Дионисия Ареопагита больше непохожи друг на друга, чем день и ночь. **Ignoramus** (не знаем) Дюбуа Раймона — обозначает конец — *μηδὲν γιγνώσκειν* (незнание) у Ареопагита — начало. То же самое нужно сказать и об Оккаме. Он, как говорит Вернер, „ своим решительным отрицанием всякой внутренней идеальной связи между нравственной виной и соответствующим ей наказанием или покаянием довел до самых крайних пределов учение Скота о случайности нравственного порядка, основанного на абсолютной Божественной воле (т. е. на произволе), законы которой — за исключением заповеди о том, что Бога нужно любить больше всего(2) — не знают совсем внутренней необходимости". (Вернер II, 319). А ведь, как мы помним, еще у греков самая возможность знания обусловливалась существованием этой внутренней необходимости, определяющей собою сцепления и связь разрозненных элементов мироздания. В противоположность Оккаму и мистикам, Ансельм Кентерберийский усвоил себе именно эту греческую точку зрения. Протестанты правы, когда говорят об эллинизации католичества. Греческий дух, получивший наиболее совершенное выражение в философии Аристотеля, дух *μέτριος εἰς ὑπερβολήν* (умеренный до преувеличения) наложил свою властную руку на все движение европейской мысли. Но сильно заблуждаются протестанты, полагая, что они сами избегли эллинизации, что их попытки возвратиться к чистому иудаизму, как он выразился в Ветхом и Новом Заветах, в самом деле приводят их к сколько-нибудь серьезным результатам в области религиозных исканий. Окраины пугают равно и протестантов и католиков. Послания апостола Павла одинаково неприемлемы и для

---

(1) В божественных делах знать это знать, что мы не знаем

(2) Почему Вернер допускает это исключение — мне не совсем понятно. Мы помним, что Оккам допускал, что, если бы Бог заповедал ненавидеть Его, то исполняющий эту непонятную заповедь, был бы правее, чем тот, кто бы вопреки ей продолжал бы любить Бога больше всего.

Эразма Ротердамского и для современных комментаторов лютеровской servo arbitrio. Albert Ritschl, родоначальник современной либеральной протестантской теологии, отозвался об этом сочинении Лютера, как о „ unglückliches Machwerk " (неудачный труд). Соответственно этому и Оккам с его философией, пытающейся опрокинуть намеченные Аристотелем пределы человеческих исканий, равно возбуждают одинаковое негодование и у Гарнака и у Вернера, или у таких католиков, как Денифле и Вейс. Вот как разсуждает Гарнак : „ исторические последствия оккамизма учат нас, что мыслящее человечество никогда не соглашалось надолго принимать религию, основанную единственно на откровении, и обрезывать все нити, которыми откровение связано с общим миросозерцанием. От Оккама оно либо возвращается обратно к Фоме Аквинскому, либо идет вперед к социанизму. Но разве невозможно, чтобы история религии оказывала ищущей мысли ту услугу, которую до сих пор ей оказывали идеалистические мировоззрения Платона, Августина и Фомы ? Без абсолюта обойтись, конечно, не удастся : но его можно постичь, как переживание, а не добывать спекулятивным путем ". (Гарнак III, 646).

Если бы действительно абсолют, как переживание, не заключал в себе соединения двух совершенно противоречивых понятий — может быть Гарнаку удалось бы разрешить поставленную им себе дилемму — уйти от Оккама и не придти к Фоме Аквинскому. Но переживание именно потому и есть переживание, что оно не укладывается в обязательную для абсолюта логическую форму, quod semper, ubique et ab omnibus creditum et credendum est, должно быть признаваемо. Строить положительную религию без догмата можно только на откровении. Иначе „ переживания " магометан, буддистов и даже идолопоклонников окажутся равноправными в своих притязаниях с переживаниями Гарнака. Если уже говорить об истории — если даже взять Dogmengeschichte самого Гарнака, то одним из самых ярких фактов тысячелетнего развития человечества, развития, одним из звеньев которого является современная либеральная протестантская теология — боязнь подставить на место абсолюта переживание. Да оно и понятно. Раз идея Дунс Скота и Оккама о том, что deum necessitari non posse [1] приводит в такой ужас

---

[1] Бога нельзя принудить.

теоретиков религии всех исповеданий и оттенков, то как же они могут допустить мысль о том, что уже не Богу, а человеку, в его слабости и ограниченности, дано опираться на „произвол" переживания, может быть совершенно случайного и преходящего? И как можно переживание называть абсолютом? Мы помним уже, что Гарнак говорил раньше — не может быть веры без авторитета. Это его искренная открытая мысль, общая ему с католичеством. Она и выразилась в противоречивом соединении двух столь несходных слов. Гарнаку казалось, что абсолют совершенно поглотит в конце концов переживание и, таким образом, можно будет вернуться к Фоме Аквинскому, по сокращенному и урезанному, сообразно современным требованиям, пути. И я думаю, что не преувеличу, если скажу, что возражения Гарнака против Оккама имеют тот же источник, что и возражения Вернера. Вернер (Die Scholastik des späteren Mittelalters, II, 320) по старинному говорит, что „ошибка" Оккама в „совершенном отсутствии идеального мировоззрения"... „мысль о нравственном порядке, несущем в себе самом свой закон, ему чужда, он все объясняет божескими установлениями и законами". И, как мог Оккам, которому внутреннее содержание жизни казалось недоступным разумному мышлению, об этом думать иначе? Для него церковное учение о спасении, понятое им на свой лад, вполне заменяло метафизику нравственного порядка, оно было единственной и исключительной опорой его морального мышления.

Я полагаю, как сказал, что Вернер гораздо лучше выражает мысли Гарнака (и свои, конечно), чем сам Гарнак. Оба они считают за основной порок „мышления" Оккама отсутствие того, что их обоих, вольно или невольно, влечет к Фоме. Фома знал, а Оккам не знал метафизики нравственного порядка. А это значит — думаю, что после вышесказанного никаких новых объяснений от меня не потребуется — Фома боялся допустить у Бога произвол и подчинял его контролю Аристотелевских принципов, Оккам же боялся произвола Аристотеля и шел, может быть, и с жутким чувством, но и не без знакомого лишь немногим торжества, навстречу полной неизвестности. Кто из них был прав — Фома Аквинский и католичество и Гарнак, решившие передать всю полноту potestas clavium Аристотелю, или Оккам, беззаветно отдавший всю свою душу Творцу. Иными словами точно ли можно найти Бога лишь тогда, когда согласишься

порвать с обычным спутником и вожатым нашей жизни, разумом, или разум необходим даже для отдаленных, запредельных странствований ?

7 следующих глав I-ой части рукописи вошли с некоторыми изменениями и добавлениями в книгу Шестова «На Весах Иова» (стр. 94-159) под заглавием «На Страшном Суде» (Последние произведения Л. Н. Толстого).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Лютер и Церковь

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЛЮТЕР И ЦЕРКОВЬ

I

„Легенда о великом инквизиторе" Достоевского по замыслу своему должна представлять из себя беспощадную критику католицизма. Я очень сомневаюсь в том, чтобы у Достоевского была возможность и досуг основательно ознакомиться с прошлым и настоящим католицизма. Он знал, конечно, и о властных папах, жестоких и своекорыстных, и об индульгенциях, об иезуитах, не останавливавшихся ни пред какими средствами, и об инквизиции — это все знают. Знал он то, что всем известно и о реформации, и о Лютере, восставшем против католичества. Но и к Лютеру и к католичеству относился он с равной ненавистью, главным образом потому, что все, что пришло из Европы, было у него на дурном счету, внушало ему одни лишь подозрения.

Развитая в „Легенде" идея о внутреннем смысле и назначении католичества, если в нее вдуматься, может быть отнесена и в самом деле ко всей духовной жизни Европы — как она рисовалась Достоевскому. Главный грех Европы — это ее неверие. И что бы ни делали наши западные соседи, в чем бы их творчество ни проявлялось — в науке, литературе, философии, богословии, — на всем должна была быть каинова печать неверия.

Европейское христианство не лучше европейской науки. Как наука в Европе доверяет только себе, т. е. человеческому разуму, так и европейская религия полагается только на то, что человек сам может понять, сам может сделать. В этом смысле „легенда"

о великом инквизиторе говорит даже гораздо больше, чем может показаться с первого взгляда. Она подводит итоги двухтысячелетней истории Европы. Вы много, очень много сделали — заявляет Достоевский своим западным соседям, но за то, что вам удалось добыть, вы заплатили страшной ценой. И вы сами знаете, не можете не знать, какую жертву принесли вы на алтарь вашей цивилизации и лучшие, проницательнейшие между вами мучительно изнемогают под бременем взятой ими на себя колоссальной ответственности. Великий Инквизитор — воплощение всего, что было наиболее человеческого и наиболее значительного в Европе, должен признать пред лицом Того, от Которого ничего не скрыто, — что для европейцев принесенная с востока благая весть о том, что миром правит Тот, Кто стоит над человеком и его разумом, оказалась неприемлемой. Пришедший с востока свет западным людям представился беспросветной тьмой. По историческим причинам нельзя было открыто отречься от возвещенной истины — и католичеству остался один выход — постепенно, в течение веков, подменить загадочное божественное слово понятным человеческим. Оно это и сделало — на том месте, где должна была быть истина, оно воздвигло видимую, доступную людям, католическую церковь. Великий Инквизитор прямо и открыто говорит своему таинственному гостю : „Мы не с Тобой, а с ним, т. е. с Твоим вечным, непримиримым врагом. Наш настоящий вождь и господин, это дьявол, Антихрист. Его можем мы понять, ему можем служить, ибо он со слабыми, беспомощными существами говорит доступным и понятным им, разумным языком. То же, чего требуешь от нас Ты — подчинить разум вере — мы исполнить не можем. Для нас, людей, источником света всегда был и будет разум и там, где власть разума кончается, начинается вечная, беспросветная тьма, — самое страшное, что только может быть придумано. И туда, в эту тьму, которую Ты хочешь, чтоб мы считали светом, мы никогда не шли и никогда не пойдем. Наша святая, католическая церковь исправит Твое дело. Она даст людям то, что им нужно. Она принесет им прочность и уверенность, вместо Твоей свободы — она даст основанный на твердом, неизменном авторитете порядок. Она покажет тайну, — но не потребует, чтоб люди к ней приобщились. Она обещает чудо — и люди его воочию увидят, хотя его и не будет. Ибо толпа — зрители, вместе с актерами — избранниками, равно заинтересованы в том, чтоб и чудо, как и тай-

на, всегда держались в отдалении. Никто не станет приглядываться и проверять, никто не станет проникать в тайну. Наш авторитет и наша непогрешимость оправдают себя иначе. По плодам судят о дереве. А мы дали человечеству то, что ему больше всего нужно — мы дали ему прочный, неизменный порядок — в его понимании отожествленный с последней и величайшей истиной. Ты хотел свободы, неограниченного, Ты хотел, чтоб человек стал богом — и мы от Тебя ушли. Твой враг предложил нам ограниченный разум — ибо разум неограниченным быть не может — и мы приняли его дар, как благовесть, а Тебя отвергли. Мы не с Тобой, а с ним".

Так говорит Достоевский в „Легенде о великом инквизиторе" о католической церкви. Мне неизвестно, откликнулся ли католический мир на грозное обвинение русского писателя. В тех, довольно многочисленных католических трактатах, богословских писаниях, с которыми мне пришлось ознакомиться, его имя ни разу не было упомянуто. И я думаю, что это не простая случайность. Ведь то же обвинение, которое предъявил католичеству Достоевский, уже однажды — и уже давно, было ему предъявлено — и еще с большей, во много раз большей силой и страстностью убеждения. За три с половиной столетия до Достоевского Лютер назвал папу Антихристом, а католическую церковь — антихристовой.

Как я уже заметил раньше, есть все основания полагать, что Достоевский о личности Лютера и о его деле имел самые скудные сведения. Это тем более вероятно, что не только в России, но и в Германии, родине и классической стране лютерантства, в конце концов, — если исключить специалистов богословов и ученых — о деле и задачах Лютера очень мало знают. Больше того — я уверен, что если бы предъявить благочестивому лютеранину наиболее замечательные из сочинений Лютера — напр. „De servo arbitrio", он бы с ужасом отшатнулся от них. Боюсь, что и сам Достоевский, который в „Легенде о великом инквизиторе" буквально повторяет все то, что жило в душе Лютера, когда он выступал, еще никому не известный монах, со своими лекциями о послании ап. Павла к Римлянам — сам Достоевский, если бы ему предъявить „De servo arbitrio" — или даже „О вавилонском пленении церкви" — предпочел бы лучше остаться с католичеством, чем пойти за Лютером. Иначе говоря, мне представляется, что справиться с открывшейся Лютеру истиной едва-

ли было бы под силу Достоевскому. Мы, конечно, не можем судить, в какой связи находилось духовное развитие Достоевского с тем, что было до него сделано Лютером. Мысли Лютера, несмотря на то, что реформация, как мы увидим ниже, постаралась приспособить их к нуждам обыденности и для этого произвела над ними такую же операцию, какую, по словам Достоевского, католичество произвело над подвигом Христа, — мысли Лютера все же не прошли бесследно для человечества и сквозь толщу веков могли просочиться до отдельных людей с повышенной духовной восприимчивостью. Может быть, без Лютера Достоевский и не проник бы в последнюю тайну католичества, т. е. может быть ему не пришло бы в голову искать неверия в тайниках, наиболее глубоко скрытых, человеческой души. Но, так или иначе, вслед ли за Лютером, или совершенно самостоятельно (я не исключаю и такой возможности и, если бы такое допущение оказалось верным, для нас было бы это особенно интересно и поучительно), пришел Достоевский к своей оценке католичества — мы должны остановиться пред поразительным, почти невероятным фактом : там, где все люди в течение десятков столетий видели самый могучий и надежный оплот веры, там было пристанище самого страшного и опасного неверия. Открытого неверия человечество не приняло, и враг человеческого рода — да сбудется предсказание — обманул людей, коварно прикрывшись ризами истинного благочестия. „Una, sancta, vera ecclesia", та церковь, которая тысячелетиями возвещала, — и до сих пор возвещает, что вне ее нет спасения, — „extra ecclesiam nemo salvatur" — вела сотни миллионов, миллиарды доверчивых людей прямым путем к гибели. Так утверждал и Лютер, то же рассказал нам, через 350 лет после Лютера, и Достоевский. В каком ужасном мире живем мы, если возможны такие потрясающие, невероятные обманы ?

II

Я сказал, что в „Легенде о великом инквизиторе" Достоевский повторил лишь то, что задолго до него сказал Лютер. Вопреки широко распространенному мнению, борьба *Лютера с католичеством* вовсе не имела *своим началом столкновение его с* Тетцелем по поводу индульгенций. *Это столкновение произошло в* 1517 году (тезис Лютера об индульгенциях был вывешен 31-го

октября 1517 г.), внутренний же перелом, уже фактически оторвавший Лютера от Рима, произошел гораздо раньше. Известный католический ученый, доминиканский монах Генрих Денифле только недавно, в 1904 г., извлек из ватиканского архива до того времени нигде не опубликованную работу Лютера „Vorlesung über den Römerbrief", которую он положил в основание своего большого, наделавшего так много шуму, исследования о Лютере. Эти лекции составлены в 1515/16 г. г., т.е. еще задолго до истории с Тетцелем — и в них уже вылилось если не все, то почти все, что накопилось в душе тогда еще молодого монаха (Лютеру тогда было всего 33 года). Теперь эти „Vorlesungen" уже напечатаны и доступны всем, но еще в 1906 году такой крупный немецкий историк, как Лоофс, мог пользоваться этим сочинением только по сделанным у Денифле извлечениям. Так вот, в этих „Vorlesungen", говорю я, мы уже находим весь тот взрывчатый материал, который, очевидно, давно уже откладывался в душе Лютера и ждал только какого угодно внешнего толчка, чтоб освободить скрывавшуюся в нем разрушительную (или творческую) силу. В комментарии послания к Римлянам Лютер вовсе не касается ни папы, ни католичества. Наоборот, он выступает, как истинный сын церкви, ему кажется, что он возвещает лишь то, что сам принял от католичества. Не то, чтобы он не замечал безобразной жизни современного ему духовенства. Ни для него, да и ни для одного зоркого человека не было тайной, что церковная жизнь конца 15 и начала 16 столетия была далеко не на уровне не только христианского, но и самого скромного языческого идеала. Это, конечно, очень смущало и огорчало всех верных сынов католичества, это вызывало на борьбу и протест. Но борьбу не против церкви, а за церковь — против недостойных служителей ее, оскверняющих свой высокий сан. Католические богословы до настоящего времени выражают свое глубокое сожаление именно по поводу того, что блестяще одаренный Лютер направил свои таланты не на обличение язв современного ему духовенства. Если бы он боролся в этом направлении — церковь взяла бы его сторону и прославила бы его память, как прославляла память других преданных ей сынов. Священники и монахи забывали свое божественное призвание и предавались мирским заботам и мелким страстям ; церковь сама знала, что нужно сделать страшное усилие, чтоб вновь поднять на надлежащую высоту так низко павшее духовенство. Были и другие во-

просы и заботы, которые требовали огромного напряжения ума и воли со стороны лучших представителей верующих католиков.

Все сознавали, что церковная жизнь нуждается в коренных преобразованиях, что назрело много неотложных и трудных вопросов, чисто богословского характера.

Но Лютер прошел мимо всего этого. Он не хотел направлять совратившихся монахов на путь истины, он не заботился о частных теологических вопросах. Т. е., когда ему, по его положению профессора или старшего наблюдателя за монастырями своего ордена, приходилось читать лекции, или подтягивать разнузданную братию — он, как и полагается настоящему монаху, исполнял добросовестно возложенные на него обязанности. Но его мысль была далека от его повседневных занятий. Его забота, та забота, которой он, хотел — не хотел, отдавал лучшие силы своей души, которая лишила его сна и душевного покоя, из которой выросло впоследствии его служение, ничего общего с его обыкновенными обязанностями не имела. Даже, скорее наоборот — чем добросовестней и настойчивей исполнял он возложенные им на себя обеты, тем больше росла эта мучительная забота. Так что можно сказать, что была несомненная внутренняя связь между его монашеским служением и происходившим в его душе перерождением. И это станет понятным, если мы, упреждая несколько последующее изложение, формулируем пока в нескольких словах представшую пред Лютером новую задачу.

Лютер был монахом и верующим католиком. Стало быть, он был убежден в том, что каждый человек в свое время предстанет пред грозным и нелицеприятным Судьей, Который произнесет над ним свой последний приговор. Каждого из нас ждет либо вечное блаженство, либо вечная гибель. Как мы увидим, Лютер во всем сомневался. Он не боялся идти вместе с Оккамом до самых крайних пределов в критике общепринятых моральных, философских и теологических предпосылок. Он не побоялся заподозрить в самом папе и во всей католической церкви слуг Антихриста. Но ему никогда и в голову не приходил вопрос о том, что, может быть, его представления о страшном суде ложны. Может быть, никто, нигде никого никогда не судил и судить не будет. Как раз то предположение, которое в настоящее время так легко допускается людьми, которое кажется столь естественным и даже неопровержимым — оно для Лютера было абсолютно неприемлемым. С той уверенностью, с которой в настоящее время какой-нибудь

Он так убежден был, что здесь кроется величайшая тайна Евангельского откровения, и так верил, что ему одному, впервые за 15 веков исторического существования христианства удалось, наконец, постигнуть во всей полноте эту тайну, что впоследствии позволил себе даже в переводе своем изменить — и по существу очень значительно изменить — этот и без того с таким трудом приемлемый человеческим сознанием стих.

В греческом тексте значится *λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Т. е. мы заключаем, что человек оправдывается верой без дел закона. Лютер сделал в своем переводе прибавление : *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον* (человек оправдывается верой) перевел : „ justificare hominem *sola* fide ", т. е. одной только верой. И, когда ему указывали, что он своевольно видоизменил текст священного Писания, он еще своевольней и дерзновенней ответил : „ sic volo, sic jubeo — sit pro ratione voluntas "(1). Одновременно с этим он позволил себе еще не меньшее дерзновение. Послание Апостола Иакова, издревле принадлежащее к св. Писанию, он объявил апокрифическим — главным образом потому, что в нем находились слова, наиболее часто приводимые его противниками в возражении против его понимания оправдания — „ вера без дел мертва " (Иак. II, 17, 24 и 26). Верой, одной верой и только верой спасается человек — это та благая весть, которую вырвал Лютер у антихристовой католической церкви.

Он, как и Достоевский, был убежден, что католическая церковь отлично знала, что благая весть, принесенная Евангелием, вся целиком была в этих словах. Но католическая церковь не хотела принять истины Божией. Она была не с Ним, а с Его вечным врагом. И, чтобы не допустить человечество к спасению, она подменила Его божественное учение своим собственным, человеческим. На место веры поставила дела и убедила человечество собственными силами искать вечной жизни. В этом страшное ее преступление — и чтоб освободить людей от цепей антихристовых, Лютер решился поднять великую тяжесть — выступить против церкви, объявить священную войну папе.

Нечего и говорить, что если бы Толстому представить в таком виде учение Лютера — он бы пришел от него в такое же негодование, в какое его приводило учение Нитше „ По ту сто-

---

(1) **Grisard III, 438-439. Так хочу, так приказываю — да первенствует воля над разумом.**

позитивист или материалист предпосылает всем своим размышлениям принцип развития или естественной связи явлений, с той, даже еще с большей уверенностью, которую знают лишь фанатики и исступленные, говорил Лютер о страшном суде. Для него не было вопроса — ждет ли действительно одних людей гибель, других вечная жизнь. Он спрашивал себя только об одном — как человеку спастись, как ему избегнуть вечной смерти. И, если Лютер, если жизнь и дело Лютера приобретают в наших глазах такой необыкновенный, исключительный интерес, то только потому, что ему пришлось стать лицом к лицу с этим грозным вопросом. Не берусь сказать — сделала ли огромная личность Лютера его вопрос таким грандиозным или, наоборот, Лютер вырос до таких исполинских размеров в виду того, что ему пришлось стать лицом к лицу с такой колоссальной и страшной задачей. Может быть, последующее изложение и разъяснит нам кое-что. Пока только отмечу следующее: во всех раньше разобранных мною произведениях Толстого — в его бесконечных „Записках сумасшедшего", в „Отце Сергии", в „Свет и во тьме светит", в „Смерти Ивана Ильича", в „Хозяине и работнике" мы видим то же, что и у Лютера. Я, главным образом, для того и занялся вновь Толстым, чтоб через его произведения, написанные для всех доступным современным языком, перекинуть мост к концу средневековья и к Лютеру и затем, через Лютера и отчасти через бл. Августина, к наиболее замечательному и проблематическому провозвестнику Евангельской благодати, Апостолу Павлу. Толстой не только не богослов, Толстой, как известно, самый непримиримый враг богословия. Он никогда Лютера не читал, но, если бы ему попались на глаза сочинения Лютера, он бы с отвращением и негодованием отверг их. Ведь Лютер взял у Апостола Павла как раз то учение о спасении верой, которое Толстой заклеймил со свойственной ему одному беспощадностью, как учение безнравственное и кощунственное. А Лютер мало того, что он принял это учение от великого Апостола — он счел нужным и возможным со всей резкостью и силой, на которые он был способен — а ни в том, ни в другом у него не было недостатка — подчеркнуть как раз те места в учении Апостола, которые наиболее всего оскорбляют и здравый смысл и нашу нравственную святыню. Рим. III, 28 — он считал ключем ко всему Евангелию. В этих словах — как и при каких обстоятельствах, увидим ниже — он нашел ответ на измучивший его вопрос.

рону добра и зла". Больше того, он, вероятно, и не понял бы — из-за чего тогда католики восстали против Лютера и что Лютера оскорбило так в католичестве. Разве католическая церковь отвергала когда-нибудь послания ап. Павла? И разве, дальше, католическая церковь сама не считала основным своим догматом догмат об искуплении? Разве не учила она, что человек не может спастись своими силами и, что потому именно и сошел на землю и воплотился Сын Божий, чтоб спасти людей от гибели? Ведь вопрос о „justificatio" был поднят за 1000 лет до Лютера, и в знаменитом споре бл. Августина с Пелагием церковь без колебания приняла сторону первого и осудила учение Пелагия, как еретическое именно потому, что он, хотя и не отвергал благодати, но признавал ее в ограниченной степени, и слишком большое значение придавал подвигам личного совершенствования. Все это верно и обо всем этом нам еще придется говорить. Но именно для того, чтобы современный читатель, забывший или никогда не знавший богословской терминологии, не думал бы, что все эти причудливые и архаические идеи, в сфере которых разыгралась великая трагедия Лютерова отступничества, потеряли для нас всякий смысл, я тут же скажу, что при всем внешнем несходстве, Толстой и Лютер говорили и делали одно и то же. Лютер носил рясу и выбривал тонзуру — Толстой ходил в зипуне и сапогах и отпустил бороду и волосы. И разница внешняя была так велика, что ни тот, ни другой никогда бы и не заподозрили, до какой степени духовно близки они друг к другу. Но на деле это было так. Толстой, как Лютер, отверг дела. Не только Иван Ильич и Брехунов спасаются только тогда, когда вдруг, каким-то толчком, какой-то неизвестно откуда взявшейся силой, явившейся именно тогда, когда измученные безнадежными попытками своими силами вырваться из ужасного положения, они предаются судьбе и уже идут не туда, куда хотят идти, и хватаются не за то, за что можно удержаться, — даже отец Сергий, славный и великий подвижник, всю жизнь свою отдавший служению ближним, не накопил ничего, за что бы он мог зацепиться и на что мог бы сослаться в страшную последнюю минуту. И толстовские герои убеждаются, что дела ничего не дают — что пред Божественным правосудием — Иван Ильич, Брехунов, и отец Сергий равны. Хуже того, дела не только злые, но и добрые обременяют того, кому предстоит последнее испытание. И даже дела добрые обременяют больше, чем худые. От худых легко отказаться, от

добрых трудно, для иных невозможно. Они приковывают к земле, человек хочет в них видеть вечный смысл своего существования. Он не может от них оторваться и из-за них он борется с той, непонятной ему и пока чуждой силой, которая против его воли влечет его в ту область, где все ему ново, а потому страшно и так мучительно не нужно.

Это рассказал нам на своем светском языке Толстой. Об этом же поведал нам и Лютер, но в терминах и образах так далеких и непривычных для нас, что на первый раз кажется, будто он говорил о совсем другом.

Может быть уместно еще прибавить, — для того, чтобы рассеять (или наоборот : усилить) подозрения читателя и приучить его к мысли, что внешний вид человека, т. е. теории, в которые он облекает свои мысли, не имеют часто сами по себе никакого значения, и сказать теперь же, что не только Толстой, но и Нитше жил в тех же областях, куда судьба забросила Лютера. Это еще более поразительно. Толстой, если и отвергал церковь, — то, по крайней мере, считал себя христианином и благоговел перед Библией. Нитше же наоборот. Он принадлежит к числу самых непримиримых, прямо исступленных противников не церкви, а именно христианства. Он об Евангелии выражался резче и кощунственнее, чем Толстой о церкви. И тем не менее — сейчас это звучит парадоксом, но дальнейшее изложение подтвердит мои слова — тем не менее формула Нитше „ по ту сторону добра и зла " и взятая Лютером у ап. Павла формула „ hominem justificare sola fide ", значат буквально одно и то же. Только Лютер был еще дерзновеннее и еще последовательнее Нитше.

Правда, Лютер монах, никому неизвестный, наедине с собой, в своей келье был смел. Когда судьба его вытащила из кельи и повелела ему творить историю, — его смелости не хватило. Историю он делал так или почти так, как все люди делают. Оттого католики и говорят, что лютеранство лучше Лютера. Это — правда. Лютеранство не осмелилось — да и попробовало бы оно ! — идти за апостолом Павлом !

Но мы говорим здесь о Лютере. Он смел — и много смел — как смел Брехунов или отец Сергий у Толстого. Настоящая, последняя смелость только и рождается в той фантастической обстановке, которую дает уединение кельи, то уединение, о котором нам сказал Толстой, что полнее его нет ни под землей, ни на дне морском.

Еще одно замечание. Один из католических биографов Лютера, иезуит Гризар подметил, что учение Лютера напоминает Нитшевскую „По ту сторону добра и зла". Понятно, какая это находка для иезуитского сердца. И все-таки Гризар не осмелился свое исследование осветить этой мыслью. При всей своей ненависти к „реформатору", он пожалел его? Или умый и хитрый иезуит побоялся, что он — оправдает Нитше?

III

Еще за тысячу лет до Лютера в пределах католической, тогда уже признанной церкви, впервые разыгрался великий спор о смысле веры. Противниками выступили с одной стороны — Блаженный Августин, с другой — Пелагий и его союзники, Целсетий и Юлиан из Аклаула. И католические и протестантские историки сходятся в одном убеждении — спорящие стороны стоят в своей искренности вне всяких подозрений. Бл. Августин говорил то, в чем он был глубоко убежден; Пелагий в самом деле готов был даже жизнью защищать свои идеи. Оба они, притом, были верными сынами церкви — и тому и другому казалось, что они отнюдь не новаторы, не выдумщики, что они защищают не с в о е, а полученное от предков достояние (1). И внешние источники у обоих были одни и те же, как у всех католиков начала V-го века. Они читали св. Писание и в св. Писании находили себе оправдание. И тем не менее, при всем желании их найти истину и при всей боязни внести раскол среди верующих — они никак не могли сговориться. Происходили бесконечные диспуты и объяснения, писалось множество больших и малых книг, но это не подвигало дела. Пелагий с товарищами оставался при своем, бл. Августин — при своем. Церковь, как известно, осудила Пелагия, приняла сторону бл. Августина и обязала всех католиков держаться учения о спасении верой. Но осужденные не понимали смысла произнесенного над ними сурового приговора. Им каза-

---

(1) Reuter, (38e Augustinische Studien) говорит о Пелагии и Целсетий · « Der gewohnheitsmässige Gehorsam gegen die Autorität der Kirche war auch der ihrige. Beide Männer verfolgten als gute K a t h o l i k e n augenscheinlich eine kirchliche k o n s e r v a t i v e Tendenz; von irgendwelchen schismatischen Neigungen finden wir bei denselben keine Spur. (Привычное повиновение авторитету церкви было и у них. Оба следовали, повидимому, как добрые католики церковной консервативной тенденции; мы не находим у них и следа какой-либо еретической склонности).

лось, что они выступили в защиту правды, Божьей правды — отчего же у них не хватило сил победить явное заблуждение? Отчего блаженный Августин, которого все чтили и уважали, не видел того, что для них представлялось таким очевидным? С этого вопроса мы начнем и затем уже войдем в сущность великого спора.

И протестант Гарнак, и католик Дюшен единогласно утверждают, что взаимное непонимание бл. Августина и Пелагия коренится в разнообразии их индивидуального опыта.

„ Dort ist es ein heissblütiger Mann, der nach Kraft und Seligkeit gerungen hat, indem er nach Wahrheit rang, dem die sublimsten Gedanken der Neuplatoniker, die Psalmen und Paulus das Rätsel seines Inneren gelöst, und den die Erfahrung des lebendigen Gottes überwältigt hat. Hier sind es ein Mönch und ein Eunuch, beide ohne Spuren innerer Kämpfe, beide begeistert für die Tugend, beide erfüllt von dem Gedanken, die sittlich träge Christenheit zur Anspannung des Willens aufzurufen und sie zur mönchischen Vollkommenheit zu bringen, beide mit den griechischen Vätern wohl vertraut, Beziehungen zum Orient aufsuchend, in der antiochenischen Exegese bewandert, vor Allem aber jener stoisch-aristotelischen Popularphilosophie (Erkenntnistheorie, Psychologie, Ethik und Dialektik) huldigend, die unter den gebildeten Christen des Abendlandes so viele Anhänger zählte (1) (A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III, S. 168).

То же подчеркивает Дюшен. И он, как Гарнак, видит причину разногласия между Августином и Пелагием в несходстве их прошлого внутреннего опыта „ Augustin, qui était venu à la vertu en passant par le vice et qui n'était sorti de ses désordres qu'en se sentant appréhendé très fortement par la main de Dieu, Augustin devait à sa propre expérience un profond sentiment de l'infirmité humaine et du secours divin " (2) (Duchesne, *Histoire Ancienne de l'Eglise*, Vol. III, p. 203. Ed. Fontemoine, Paris, 1911).

---

(1) Там человек горячего темперамента, который боролся за силу и блаженство в то время, как он боролся за истину, которому возвышенные идеи неоплатоников, псалмы и Апостол Павел разрешили загадку его внутренней жизни и которого покорило познание живого Бога. Тут монах и евнух, оба без следа внутренней борьбы, оба одушевленные добродетелью, оба полные мыслью призвать морально вялое христианство к напряжению воли и привести его к монашескому совершенству; оба хорошо знакомы с учением греческих отцов и ищут общения с Востоком и сильны в антиохическом толковании св. Писания, но особенно почитают стоическую аристотелевскую, популярную философию (теорию познания, психологию, этику и диалектику), которая насчитывала много приверженцев между образованными христианами Запада.

(2) Августин, который достиг добродетели, пройдя через порочность,

Того внутреннего опыта, который был у бл. Августина — у Пелагия не было. Пелагий не знал мучительной внутренней борьбы, тех припадков от сомнения в себе и отчаяния, о которых так много рассказывает Августин в своей „Исповеди". В его прошлом всё было гладко. Он с детства был христианином, в противоположность Августину, который только в зрелом возрасте принял крещение. Он не знал, как Августин, внезапных, чудесных просветлений, но не знал и падений. Идя к вере и к добродетели — он благополучно миновал те области, в которых гнездятся пороки и неверие. Казалось бы, a priori, что все преимущества на стороне чистого и сильного Пелагия. Он твердо шел прямым путем к своей высокой цели — разве это не великая заслуга ? Путь его был нелегкий — путь лишений и трудностей. Разве это не обеспечивало по крайней мере морального успеха, не давало ему права на удовлетворение, на сознание своей правоты, своего превосходства над теми, кто только под влиянием позднего раскаяния исполняли веления Божьи ? И неужели не ему, праведнику, а заблудившимся дано было постичь и возвестить миру истину ? Как бы вы ни решали вопроса, как бы ни влекли вас все ваши симпатии к праведному Пелагию — история, как я говорил, решила спор в пользу Августина. И не только католическая церковь — авторитета которой многие, конечно, не согласятся признать, но и представители современного мышления — я назвал уже двух замечательных ученых — без колебания и даже с особым торжеством присоединяют свои авторитетные голоса к суду истории.

Вот как формулирует Гарнак сущность пелагианского спора : „Die beiden grossen Denkweisen — gilt die Tugend oder die Gnade, die Moral oder die Religion, die urpsrüngliche unverlierbare Anlage des Menschen oder die Kraft Jesu Christi ? (1) (A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Bd. III. S. 166). Блаженный Августин видел единственную возможность человеку спастись в благодати, в сверхъественном, в чудесной силе Христа, в религии, — Пелагий же основывал все свои надежды

и который вышел из своего заблуждения только благодаря чувству, что рука Божья с великим могуществом завладела им, обязан был собственному опыту глубоким чувством человеческой немощи и божественной помощи.

(1) Два основных образа мысли : что стоит больше, добродетель или благодать, мораль или религия, первичная неутрачиваемая склонность человека или сила Иисуса Христа ?

на нравственности, на добродетели, на заложенные в природе человеческой начала. Непосвященный мог бы с удивлением спросить — да разве тут есть или может быть какое-нибудь противоречие ? Разве религия и мораль враждуют между собой ? И разве Пелагий был не религиозным человеком ? Как могло придти в голову Гарнаку так формулировать сущность пелагианского спора ? Меж тем, Гарнак несомненно прав. Но, кажется, я не ошибусь, если скажу, что едва ли Гарнак отдавал себе ясный отчет, к чему обязывает такая постановка вопроса, едва ли он, как и Дюшен, видел те последствия, которые естественно вытекают из предложенного им психологического объяснения августиновского понимания благодати. Если к истинной религии можно придти только через грех и, если не грешивший не может уверовать — то, стало быть, грех есть необходимое условие веры. И т. к., по убеждению и Гарнака и его постоянных противников, католиков, — вера есть высшая ценность, то, значит, и ее необходимое условие грех — должен быть тоже высоко оценен. И, наоборот, та добродетель, которая привела несчастного Пелагия к его заблуждениям, должна быть нами отвергнута. Как ни странным и бессмысленным это не покажется, несомненно весь пелагианский спор, как вокруг своей оси, вращался вокруг понятия о грехе. Неправильно, или неточно было бы сказать, что Пелагий отвергал учение о благодати. Он говорит „ Deus, per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis illuminat... Qui haec dicit gratiam tibi videtur negare ? " (1) (Tixeront, *Histoire des Dogmes,* Vol. II, p. 445 (2).

Затем, далее, исходя из идеи о том, что Бог должен быть справедливым — и что люди, знающие, что справедливо и что несправедливо — могут постичь сущность Божьего суда, он утверждал : „ ibi vero remunerandi sint qui bene libero arbitrio utentes merentur Domini gratiam et ejus mandata custodiunt " (3).

---

(1) Посредством Своего учения и Своего откровения, Бог то открывает нам очи нашего сердца, то показывает будущее, чтобы мы не заняты были делами настоящего, то раскрывает козни диавола, то просвещает нас многообразным и неослабным даром небесной благодати... Кажется ли тебе, что утверждающий это отвергает благодать ?

(2) « Nihil potest per Sanctas Scripturas probare, quod justitia non potest tueri » (Julian, Op. imperf. II. 17, приведено Harnack III, 197). (Ничто не может быть доказано Священным Писанием, что не может быть оправдано справедливостью).

(3) Поистине, да будут вознаграждены те, кто хорошо используя свободу воли, заслуживают благодать Бога и сохраняют Его заповеди.

И, в самом деле, если наши понятия о справедливости чего нибудь стоят, т. е., если выражаясь словами Сократа, норм разумного равно обязательны и для смертных и для бессмертных, — что может быть справедливее рассуждений Пелагия ? Или разве не прав он, когда говорит : „ Praesciebat ergo (Deus) qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem, in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit elegit. Elegit ergo antequam essent, praedestinans filios quos futuros sanctos immaculatosque praescivit ; utique ipse non fecit, nec se facturum, sed illos futuros esse praevidit " (1) (Tixeront, II, 446).

Если бы Сократу представили все эти рассуждения, они показались бы ему, может, до некоторой степени фантастическими в своих основаниях, но несомненно глубоко последовательными и высоко нравственными. Толстой несомненно тоже принял бы их с самыми незначительными и не существенными оговорками. Ибо, если Бог всеведущ и справедлив и, если мы, употребляя слова всеведение и справедливость, знаем, что мы говорим, то Пелагия решительно нельзя ни в чем упрекнуть. Он проповедует те же высокие идеи о вечной справедливости и последнем нелицеприятном суде, которые до сих пор поражают всех читателей в платоновском Федоне. Или и наши современники заблуждаются, поклоняясь языческим добродетелям — „ virtutes gentium splendida vitia sunt " (2). Но, посмотрим, как было формулировано обвинение против пелагианцев. Вот девять положений, извлеченных из сочинений Целсетия и других единомышленников Пелагия :

Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset.

Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum.

Quoniam Lex sic mittit ad regnum quemadmodum Evangelium.

Quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato.

---

(1) Итак, Бог наперед знал, кто окажется в будущем святым и непорочным через суждение своей свободной воли, и потому избрал таких прежде сотворения мира в самом своем презнании, которое ведало наперед, что они станут такими. Следовательно, Он избрал их прежде, чем они стали такими, предназначая к сыновству тех, кого он наперед знал как будущих святых и непорочных. Во всяком случае, Он не совершил это, но предвидел то, что они станут, а не Он их сделает такими.

(2) Языческие добродетели суть блистательные пороки.

Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt in quo Adam fuit ante praevaricationem.

Quoniam necque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat.

Posse hominem sine peccato, si velit, esse.

Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam aeternam.

Divites baptisatos nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere(1) (August., *De gestis Pelagii*; Tixeront, II, 447).

Теперь, по приведенным, осужденным утверждениям Пелагия, мы уже можем до некоторой степени видеть, что оттолкнуло блаженного Августина от этого учения. И, вместе с тем, нам станет понятным, почему Дюшен и Гарнак так уверенно приписали бл. Августину психологические побуждения грешника.

Нужно, впрочем, оговориться — и идеи Августина, и идеи Пелагия вовсе не были впервые ими высказаны. Католическая церковь уже давно знала и те и другие. В пелагианском споре они только впервые были выражены с той отчетливостью, которая всем с очевидностью выяснила их вечную непримиримость.

Пелагий — и это, собственно, источник всего его учения, верил, что posse hominem sine peccato esse et Dei mandata facile custodire, si velit (2) (Harnack, III, 178) — человек, если захочет, может быть безгрешным. Почему так верил Пелагий — я не думаю, что кто-нибудь бы мог дать удовлетворительный от-

---

(1) Адам, будучи сотворен смертным, должен был умереть, грешил бы он или нет.

Потому что согрешение Адама погубило его одного, а не род человеческий.

Потому что, таким образом, закон может ввести в царство так же как Евангелие.

Потому что прежде пришествия Христова были люди без греха.

Потому что дети рождаются в том состоянии, в котором Адам был до своего неповиновения.

Потому что не из-за смерти и неповиновения Адама умрет весь род человеческий, как не воскреснет он из-за воскресения Христа.

Человек, если он хочет, может быть безгрешным.

Дети, хотя бы и не крещенные, имеют вечную жизнь.

Если крещенные богачи не откажутся от всего своего, даже хотя бы и казалось, что они делают кое-что доброе, оно не вменяется им и они не могут получнть Царствия Божия.

(2) Человек может быть безгрешным и легко следовать заповедям Бога, если он хочет.

вет на такой вопрос. Но, несомненно, повидимому, одно — и в этом можно согласиться с Гарнаком, — Пелагий и Целсетий не чувствовали себя грешниками. И это с их стороны не было лицемерием или фарисейством. Даже наоборот — в слове „facile" (оно не везде встречается) как будто бы слышны некоторые скромность и смирение. В устах Пелагия (не Целсетия, конечно) оно было преувеличением, и даже значительным. Из сохранившихся о нем сведений — видно, что даже враги его, а таковых у него было немало, принуждены были давать лучшие отзывы о его жизни (1). У него слово не расходилось с делом. И, конечно, раз так, раз в самом деле он не отступал от заповедей Божьих, ему жить было нелегко. И то, с какой настойчивостью он повторял, что человек может быть безгрешным, указывает нам, что может быть в этом сознании своей чистоты и правоты пред Богом было его главное и даже единственное утешение жизненное.

Omne bonum ac malum, quo vel *laudabiles vel vituperabiles* sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis ; capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur (2) (Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 427). За зло и за добро мы заслуживаем порицания и похвалы — разве может быть в этом сомнение ? А если так, если мы заслуживаем похвалы и порицания за наши дела, то немыслимо допустить, что не в нашей воле, не в нашей возможности поступать так, или иначе. И еще меньше можно допустить, что мы не вправе испытывать удовлетворение от заслуженной похвалы или оставаться равнодушными к порицанию. Или дела человека, его жизнь совсем не могут быть подвергнуты моральной оценке ? Все люди равно laudabiles (достойны похвалы) и равно vituperabiles (достойны порицания) ? Но знаете ли, что это значит ? Даете ли вы себе отчет, что вы подошли к той страшной формуле, которую, конечно, и Гарнак и Дюшен, так смело во имя религии выступившие против Пелагия, никогда не принимали и не примут ? Это ведь и есть „по ту сторону добра и зла". Пелагию, так же, как и Сократу,

---

(1) Августин говорит о нем : « Pelagii nomen cum magna ejus laude cognovi » (Harnack, 111, 172). (Я услышал имя Пелагия с большой похвалой ему). Гарнак говорит :

Der Ernst und die « Heiligkeit » des Pelagius sind vielfach bezeugt, vor Allem von Augustin selbst und Paulin von Nola (Harnack, III, 169). (Серьезность и святость Пелагия многократно засвидетельствованы, прежде всего самим Августином и Paulin von Nola.

(2) Всякое добро или зло, за которые нас можно похвалить или порицать, не возникает с нами, но нами совершается. Мы восприимчивы к одному и другому, а не рождаемся с ними.

казалось, что стереть различие между добрыми и злыми, между laudabiles и vituperabiles, значит уничтожить и религию и самого Бога. Все одинаково хороши, все одинаково правы, Анит и Мелит предстанут на страшном суде такими же чистыми или такими же запятнанными, как Сократ и Платон. И Нерон и Каллигула не имеют никаких преимуществ пред теми бесстрашными христианами, которых они посылали ad leones (ко львам) ?

Ведь единственное преимущество в этой жизни для хорошего человека — это сознание своей хорошести — и это хотят отнять. Его хотят заставить думать, что все его труды напрасны, что грех Адама, отдаленнейшего праотца, передался ему по наследству, что уже по самой своей природе он заражен и такой страшной болезнью, бороться с которой у него нет сил. И, что, если ему суждено спастись, то это спасение не в его воле и не от его усилий зависит. Весь труд, который он положил на то, чтоб соблюдать заповеди Божьи, напрасен.

Помимо того, что такое сознание отнимает у человека праведного его нравственную опору, к каким ужасным последствиям ведет учение о том, что спасение человека не зависит от него. Пелагий говорит : „ Wenn ich über die Sittenlehre und die Grundsätze eines heiligen Lebens handle, so weise ich immer zuerst die kraftvolle Fähigkeit der menschlichen Natur nach und zeige, was sie leisten kann, ne tanto remissior sit ad virtutem animus ac tardior, quanto minus se posse credat et dum quod inesse sibi ignorat id se existimet non habere " (1) (Pelag. Ep. ad Demetr., Harnack, III, 171). И ведь, это верно : если задача человека — нравственное усовершенствование, то ведь, ему прежде всего нужно знать, что у него есть силы для выполнения ее, иначе, естественно, у него опускаются руки и вместо того, чтоб бороться с враждебными ему соблазнами, он поддается им. Оттого Пелагий и его союзники так много и настойчиво говорят о свободе воли. „ Voluntas est nihil aliud quam motus animi cogente nullo " — свобода есть ни что иное, как ни чем не связанное движение души. Всё их учение собственно является развитием двух принципов — принципа, высказанного Сократом — и воспринятого всеми его преемниками — Пла-

(1) Когда я говорю о нравственности и об началах святой жизни, я прежде всего выдвигаю на вид заложенные в человеческую природу способности и показываю, чтб может сделать человек, дабы стремление его души к добродетели не ослабевало, из за того, что она считает себя менее способной к ней, и дабы он не считал несуществующими возможности, которые в нем заложены.

тоном, Аристотелем и стоиками и даже сохранившегося, в конце концов, и в неоплатонизме — что нормы добра стоят над Богом, а не обратно, и соответственного принципа о свободе воли. Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate constitit (1). (Tixeront II, 438). В этих кратких словах герольд пелагианства — Юлиан верно и метко формулировал основную мысль того течения, выразителем которого он являлся. Это говорит и Гарнак. „В приведенном положении Юлиана собственно ключ ко всему строю его мыслей : свободно созданный человек противостоит в своей собственной сфере совершенно самостоятельно Богу. Бог является только впоследствии (при суде) ". Но Гарнак прав только постолько, посколько в положении Юлиана он верно увидел ключ к пелагианской системе. Но никак нельзя согласиться с тем, что пелагиане хотели освободиться, т. е. удалиться от Бога. По-моему, это совершенно ненужное искажение всего их учения. Гораздо вернее, когда Гарнак, вместе со всеми прочими историками, и протестантскими и католическими, говорит о рационализме пелагианцев. Но ведь это совсем не то, рационализм отнюдь не исключает религиозности. Можно верить в Бога, можно любить Бога и вместе с тем думать, что Бог открыл нам в разуме высшие истины. Даже больше того — естественнее всего человеку любить и чтить того Бога, который открылся ему в разуме — ибо сокровенное не привлекает, а пугает людей.

И я тут же могу спросить Гарнака и его единомышленников — пусть ответят, положа руку на сердце — чувствуют ли они готовность довериться тайному и неизведанному. Мы уже помним, что Гарнак уверенно говорил : нельзя безнаказанно пренебрегать здравым смыслом. Мы знаем, что с Гарнаком вместе то же утверждал и Ренан. И даже католичество, открыто проповедующее возможность чудесного, не меньше боится иррационального, чем самые обыкновенные позитивисты. Оно предает анафеме тех, кто решился признать, что вера не мирится с разумом. Вера знает больше, чем разум, она сверхрациональна, но не антирациональна. Это догмат не только католичества, это догмат почти общечеловеческий. Может быть, даже ограничивающее „почти" — можно было бы выпустить. Т. е., я хочу сказать, что даже те редкие люди, которые отваживаются в самом деле отвергать

---

(1) **Свобода воли, через которую Бог дал человеку независимость, состоит в том что человек может принять грех или воздержаться от него.**

ratio, способны на такое дерзновение только в редкие минуты исключительного душевного подъема. И из своих запредельных экскурсий в область непостижимого они обыкновенно почти ничего не приносят с собой для обыкновенного существования. Они помнят, что были где-то, где всё совсем по иному устроено, чем в нашей будничной жизни. Но они не могут ни другим, ни даже себе ясно и отчетливо рассказать, что видели и чувствовали они там в ином бытии. Правда, редко кто в этом признается. Редко кто будет иметь мужество, потому что это „иное", постигаемое им на мгновения и в момент постижения оцениваемое, как высшее, единственное в своем роде — не обладает теми свойствами, которые давали бы возможность фиксировать его, постоянно держать в руках и импонировать им остальным людям ; мало людей способны верить тому, что появляется и исчезает. Все привыкли думать, что ценность всего ценного прежде всего в его постоянной нужности и годности. И даже в обще-нужности, в обще-годности. Что не нужно всем и всегда, что не встречает общего признания и сочувствия, то уже этим самым признается „субъективным", т. е. второсортным. А, если это субъективное не имеет постоянной власти даже и над тем, кому оно открывалось — разве можно в нем видеть не то, что высшую ценность, а вообще хоть какую-нибудь ценность ? Разве не вернее отнести его, по этому именно признаку случайности и непостоянства, к категории призрачного ? И, стало быть, пренебречь им ? Когда люди останавливаются пред такого рода дилеммой, они почти не колеблются. Они предпочитают лучше исказить, изуродовать до неузнаваемости свои откровения, чем отказаться от права вделать их в ту рамку, которая, по общим условиям человеческого восприятия, является conditio sine qua non достоинства и не то, что ценности, а даже действительности душевных видений. Гарнак с католиками, с их критикой пелагианизма, как неудачной попытки внести в религию рационалистический элемент, могли бы вызвать упрек в недобросовестности — если бы можно было на них возложить ответственность за их критику. Но на самом деле — их личной вины тут нет. Их устами говорит бесконечная тысячелетняя традиция. Так было — так, верно, всегда будет. Разум останется господином над людьми — ибо, сколько бы люди против него ни возмущались, они без него, как без воздуха, существовать не могут. Католицизм отверг пелагианство — но католичество живет

идеями Пелагия. Гарнак восторгается бл. Августином и Лютером, но боится больше всего на свете оскорбить здравый смысл. Сохранился в сочинениях бл. Августина отрывок из lettre de condoléance Пелагия к вдове Ливании. Точно ли письмо принадлежит Пелагию или нет, неизвестно, но оно чрезвычайно характерно и еще поучительнее отношение к нему Гарнака. Пелагий пишет : „ Ille ad deum digne elevat manus, ille orationem bona conscientia effundit qui potest dicere, tu nosti, domine, quam sanctae et innocentes et mundae sunt ab omni molestia et iniquitate et rapina quas ad te extendo manus, quemadmodum justa et munda labia et ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, ut mihi miserearis "(1) (Harnack, III, 175). Т. е., только тот молится по настоящему, кто приготовил себе возможность, обращаясь к Богу, сказать, что он не делал несправедливого, ни дурного, не грабил, не лгал сознательно. Приводя это место, Гарнак замечает : фарисей и мытарь в одном лице.

Я опять напомню Сократа и Платона с их учением об катарсисе или очищении. Ведь то, что говорит Пелагий — если приведенный отрывок принадлежит ему — мог бы сказать, да и сказал в Федоне Сократ или Платон. Только молитва чистого, праведного человека, готового лучше принять какую угодно несправедливость, чем самому сделать что-нибудь дурное, только такая молитва доходит до Бога. Больше того, ведь самый катарсис, самая готовность отказаться от зла ради добра есть единственный путь к Богу. Молитва есть только словесное продолжение добродетельной жизни. В этом ведь сущность сократовской и платоновской философии. И Гарнак смело клеймит ее самыми оскорбительными словами : в лице Сократа он видит и фарисея и мытаря. Можно ли так безнаказанно оскорблять здравый смысл ! Гарнак сказал, что нельзя. И для себя он был прав. Мы увидим дальше, что один мало известный протестантский пастор, в своей книге, направленной против „ Das Wesen des Christentums " Гарнака, упрекает этого последнего в том же, в чём он сам упрекает Пелагия.

Warum Harnack diese grossen Erfahrungen nicht gemacht hat, die ihm das Auge gegeben hätten für alle objectiven „ Wunder " ?

(1) Только тот достойно простирает руки к Богу и в добром сознании проливает молитву, кто может сказать : Ты ведаешь, Господи, сколь святы, невинны и чисты от всякой нечистоты, несправедливости и хищения руки, которые простираю к Тебе, и как праведны и свободны от всякой неправды уста, которыми приношу Тебе молитвы, чтобы Ты помиловал меня.

Vielleicht war er noch nie recht „krank". Vielleicht war er noch nie am „Abgrund der Hölle gestanden"; vielleicht noch nie ganz „nichts". Только те могут постичь недоступную Гарнаку тайну Божественного Искупления, die nämlich nicht bloss Harnacksünden, moralische Flecken der „Unwissenheit und Uebereilung" haben, sondern „blutrote" Sünden, Laster, Greuel, vor denen einem gebildeten und ehrbaren Rabbi (m.e. Harnack) schauert (Ed. Rupprecht, *Das Christentum von D.Ad. Harnack*, 33, 59) (1). Он ставит ему в вину, — как это ни покажется странным, — что Гарнак не знает, т. е. не испытал, что такое грех. Грех Гарнака, по словам того же Рупрехта, только игрушечный, теоретический грех. Иными словами, по мнению Рупрехта, Гарнак оттого так „плоско" и „позитивно" понимает христианство, что подобно Пелагию был слишком добродетельным, точнее слишком мало порочным в своей жизни. А такие люди не могут быть религиозными и никогда не постигнут глубокой тайны искупления, исповедываемой христианством. Разбойнику на кресте легче было обратиться к истинной вере, чем добродетельному монаху Пелагию и честному профессору Гарнаку.

IV

Читатель видит, в какие непроходимые дебри завел нас пелагианский спор. А ведь мы только чуть коснулись его. Мы до сих пор говорили только об учении самого Пелагия — и нас запутало только то, что такое ясное и благородное, кореняще-еся в лучших традициях эллинской философии учение могло найти осуждение как раз там, где оно могло надеяться найти горячий и восторженный даже прием. Отчего нельзя допустить, что человек может исполнить Божеские заповеди? И — исполнив их — быть безгрешным? Или разве несправедливо было утверждение пелагианцев, что грех Адама повредил ему одному только — а не всему человеческому роду? Или, наконец, разве не соответствует его учение словам Христа, приводимым в

---

(1) Почему Гарнак не прошел через эти большие переживания, которые открыли бы ему глаза на все объективные «чудеса»? Может быть, он никогда не был тяжело «болен». Может быть, он никогда «не стоял на краю адской бездны»; быть может, он никогда не был совершенно «ничем». Только те могут постичь недоступную Гарнаку тайну Божественного Искупления, которые не только имеют грехи Гарнака (моральные пятна «несознательности и торопливости»), но «кроваво» красные грехи, пороки, ужасы, перед которыми приходит в ужас образованный и уважаемый учитель (т.е. Гарнак).

Евангелии, что богач, даже и христианин, не войдет в царство небесное, если не отречется от всего ? Ведь в этих словах почти буквально повторяется то, что Христос сказал богатому юноше ? В чем тут дело, что возмутило так бл. Августина, что заставило его с такой неутомимостью до тех пор преследовать пелагианцев, пока ему, наконец, не удалось добиться их осуждения церковью ?

Много говорили о противоположности эллинизма и иудаизма, язычества и христианства. Но, может быть, ни в одном из догматов эта противоположность не сказалась с такой резкостью, как в догмате о спасении верой. Этим догматом, если бы католичество (или впоследствии протестантство) могло бы и хотело провести его в жизнь сколько-нибудь выдержано и последовательно, была бы вырыта навсегда непроходимая пропасть между двумя периодами существования человечества. Гарнак высказывает мнение, что учение Афанасия Великого и постановления Никейского вселенского собора особенно резко оторвало христианское мышление от языческого (в понимании Гарнака, на этот раз, от единственно истинного). „Никейский собор санкционировал учение св. Афанасия Великого. Одним из самых серьезных последствий этого было, что отныне догматика на вечные времена оторвалась от ясного мышления и от постижимых понятий и привыкла к противоречивому — несогласному с разумом. Несогласимость с разумом стала считаться — хотя и не сейчас, но довольно скоро после Никейского собора — характерным признаком святого. Т. к. везде искали тайн, то каждое учение уже потому казалось заключавшим в себе тайну, что оно находилось в противоречии с обыкновенной ясностью. Заключающееся в ὁμοούσιος (1) непримиримое противоречие влекло за собой целый ряд новых противоречий, по мере того, как человеческая мысль подвигалась вперед". (Harnack, II, 226). Несомненно — что св. Афанасий Великий и Никейский собор своим учением о единосущности трех лиц Божества, сыграли огромную роль в истории христианской догматики. Но я не могу согласиться с Гарнаком, который в этом видит чуть ли не первый случай открытого признания права за человеческим умом на противоречия. Прежде всего, мне кажется преувеличением говорить об официальной санкции. Про-

---

(1) **единосущный.**

тиворечие с обычными законами человеческого мышления было допущено — но никто его не возводил в принцип. И, затем, совершенно неправильно утверждать, что противоречие только впервые выступило в учении Афанасия Великого на историческое поприще. Мы помним, что греческая философская мысль также мало была свободна от противоречий. Не говоря уже о Гераклите, который и в самом деле пытался противоречие сделать чуть ли не законом человеческого мышления, вся классическая философия, как мы помним, менее всего способна была очистить свои системы от явных противоречий. Аристотель уличал Платона в допущении очевидных нелепостей. И сам Аристотель был не менее повинен в том же грехе. Единственный упрек, который мог бы, со своей точки зрения, сделать Гарнак Афанасию Великому и его преемникам, это разве в том, что они позволили себе допускать новые, собственные противоречия, еще не санкционированные традициями эллинизма. Но, конечно, отсюда далеко еще до права видеть в творчестве восточных отцов церкви признаки нарочитого парадоксализма. На окраинах человеческого мышления никогда не было и не может быть той успокаивающей ясности, которую мы совершенно законно привыкли считать критерием истин и без которой наше обыкновенное, будничное существование немыслимо. Скажу еще больше. В своей аргументации, в тех доводах, которыми Афанасий Великий защищал свои положения от ариан, слишком еще чувствуется доверие к эллинскому методу отыскания истины. Афанасий Великий не решался выдвинуть свой догмат о единосущности Христа с Отцом, не приводя в свое оправдание доступных разуму соображений. С логической чисто стороны — а сейчас именно она интересует нас здесь, — у Аф. Великого мы находим уже все те элементы, которые впоследствии использовал Ансельм Кентерберийский для своих рассуждений на тему Cur Deus homo (почему Бог человек). Т.е., Афанасий Великий стал на точку зрения прямо противоположную той, которую выдвинул Тертуллиан. Он не только не опрокидывает все привычные quia (потому что), он, наоборот, восстанавливает все их традиционные права. В коротких словах всё его рассуждение сводится к следующему. Если Христос, как утверждали ариане, был только п о д о б е н (1) Богу, а не равен Ему по сущности, то, стало быть, самое Его появление для людей не могло быть по своему значению решающим. Только в том случае,

(1) ὁμοῖούσιος

если Он был единосущным, т.е., говоря другими словами, только в том случае, если сам Бог мог принять на земле человеческий образ, люди вправе надеяться на то, что им дано „обожиться" (1).

Вот, в своей основе, рассуждение св. Афанасия. Совершенно ясно, что ему и в голову не приходило возводить в принцип das Widervernünftige. Ведь, наоборот — скорее тут уместно говорить о рационализме, о возведении в принцип той „ясности", о которой мечтает Гарнак. Противоречие же в метафизическом понимании Троичного и Единого Бога — вполне законно даже с точки зрения эллинской логики — ибо последний принцип, начало всех начал, ни один философ не был в состоянии представить в свободном от противоречий виде. Да это, ведь, и не требуется. Иное дело, если бы Афанасий Великий рассуждал, как Тертуллиан. Но и сам Тертуллиан, несмотря на то, что ему однажды и пришлось высказать свой прогремевший на весь мир парадокс, никогда не имел мужества, ни даже охоты взять его с собой в жизнь в качестве постоянного руководителя. Монтанист, верующий в возможность пророчества и после явления Христа, он был и остался поклонником autoritas et ratio (авторитет и разум).

Так что Гарнак и его единомышленники более правы, когда они говорят об эллинизации католичества, т. е. о подчинении его эллинизму, чем когда пытаются указать на попытки вырваться за пределы предначертанной древними логики и методологии. Все такого рода попытки — а их было немало — встречали всегда решительный отпор со стороны наиболее влиятельных представителей церкви. Католичество добивалось, и совершенно сознательно, единства учения и до сих пор с непримиримой враждой относится к тем, кто не признает за ним вечного права законодательства. Ведь не случайно же язычник Аристотель сделался и по настоящее время остался официальным философом католической церкви, как не случайно догмат непогрешимости папы был возвещен — хотя и поздно, только на Ватиканском соборе 1871 года. Католичеству

---

(1) См. Творения и житие святого отца нашего Афанасия Великого т. III, стр. 257 (изд. Моск. Д. Ак.) : «И Сын Божий для того сделался сыном человеческим, чтобы сыны человеческие, т.е. сыны Адамовы, соделались сынами Божиими. Ибо Слово неизглаголанно, неизъяснимо, непостижимо, вечно рожденное свыше от Отца, рождается долу во времени от Девы Богородицы Марии, чтобы рожденные первоначально долу родились вторично свыше, т.е. от Бога».

необходимо единство именно потому, что единство представляется условием разумности, условием логики. В этом смысле католичество оказалось более выдержанным и последовательным, чем те, у которых оно переняло выдержанность и последовательность.

Как ни верил Аристотель в свои истины, как ни ценил Платон свою философию — им всё же никогда бы не пришло в голову возвестить принцип своей непогрешимости. Этот последний вывод из принципа единой истины дерзнуло только сделать католичество. Но недаром в католичестве видят complexio oppositorum (соединение противоположностей). Исторические условия его развития и самые задачи, поставленные им себе, часто требовали одновременного признания самых противоположных требований. И противоположное, когда нельзя было иначе — в конце концов уживалось, и даже мирно, между собой. Но, повторяю, то, что было de facto, de jure осуждалось и не признавалось. Посторонний критический глаз усматривал противоречия — но само католичество принципиально признавало лишь единство. И посмотрите даже на современных католических теологов. Они продолжают прославлять своим учителем Аристотеля, даже Сократа. И едва ли вы где-нибудь еще найдете таких мастеров по примирению противоречий, как среди католиков. Ими доведено до необычайного совершенства искусство, перенятое ими от эллинских философов — высказывать взаимно исключающие утверждения таким тоном, как будто бы они взаимно обуславливали друг друга. В этом легко можно убедиться, ознакомившись с любой из официальных католических догматик. И, внутренне, они правы. Ибо цель у них одна : установить тот авторитет, о котором говорит в „ Великом инквизиторе " Достоевский. Иными словами — присвоить тому, кого они возвестили наместником Петра на земле, всю полноту potestas clavium. Этого католическая церковь никогда не забывает и благодаря этому все частные, хранимые ею в недрах своих противоречия, как бы велики они ни были, для нее нисколько не опасны. Для нее не опасны даже утверждения, явно пренебрегающие здравым смыслом — те, которых так боятся Гарнак и Ренан. Ибо толкование учения всецело находится во власти папы — и ему дано определять, в какой мере положено влиять на жизнь, или оставаться в бездействии тому или иному из элементов depositum fidei (со-

кровищницы веры). Католическая церковь, возникшая на развалинах римской Империи, сохранила и сберегла те приемы управления человеческими душами, которые обуславливают собою прочную и незыблемую власть.

Этим, может быть, и объясняется то странное на первый взгляд обстоятельство, что католичество не боялось брать под свое покровительство как раз такого рода учения, которые, повидимому, наименее всего соответствовали поставляемым им себе задачам. Монтанизм, допускавший пророчества, был для него неприемлем. Но учение о единосущности трех лиц божества нисколько не грозило прочности возведенного здания. И даже в споре Пелагия с бл. Августином, католичество без колебания стало на сторону последнего — хотя, как мы увидим сейчас, пелагианство было и навсегда осталось душой католичества. В одном, может быть, католичество оказалось недостаточно проницательным. Оно не предвидело, что через 1000 лет после осуждения Пелагия, тот самый бл. Августин, которого оно поддержало, воспитает в лице Лютера самого страшного и беспощадного противника папства.

Сейчас мы наблюдаем парадоксальнейшее явление. Как католики, так и протестанты считают бл. Августина своим. И, ведь, с одинаковым правом. С одинаковым правом Лютер ссылался в своем учении о невидимой церкви и о благодати на тот же источник, которым питались и питаются до сих пор самые правоверные католические теологи. Лютеру вовсе не было надобности фальсифицировать Августина, как и католикам не приходится от него отказываться. Ибо Августин сам был верующим католиком, т. е. принимал то первое и основное условие, без которого католицизм невозможен — он отождествил христианство и католическую церковь.

Он утверждал, что не верил бы в св. Писание, если бы оно им не было получено от церкви([1]). Раз это утверждение сделано, т. е. раз принято, выражаясь словами Достоевского из легенды о Великом инквизиторе, что Христос передал всю свою власть церкви и уже не может ничего ни убавить, ни прибавить к тому, что сейчас уже находится в ее обладании, — церковь может

---

(1) Он говорит: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae (ecclesiae) commoveret auctoritas (Harnack III, 79). (Конечно, я не веровал бы в Евангелие, если бы меня не подвинул к тому авторитет католической церкви).

быть спокойна. Признан ее авторитет, и она уже может управлять человечеством посредством тех приемов, о которых у Достоевского рассказывает старик инквизитор.

Авторитет стоит над св. Писанием, стало быть, никакое чудо, никакая тайна не могут уже более нарушить установленного этим авторитетом порядка. Даже наоборот: уверенный в себе авторитет любит отливать фантастическими цветами не принадлежащих ему красок, ибо сам по себе в своей бесцветной серости он, может быть, не оказался бы достаточно привлекательным для людей и многих отпугивал бы. И в этом смысле бл. Августин имел неоцененное значение для церкви. Он умел, как никто до него, подводить людей к живой тайне мироздания. И это ему разрешалось. Может быть, сейчас для нас тон писаний Августина уже не представляется таким обаятельным. Часто, читая его, хотелось бы большей строгости, большей сдержанности, даже большей краткости. В нем слишком много искусства, — слышится бывший ритор. И это особенно заметно ввиду склонности Августина цитировать псалмы. Нельзя, конечно, требовать от него больше, чем у него есть — и дар царя Давида остался и поныне непревзойденным и единственным. Но хотелось бы, — невольно — чтобы Давид, а не Цицерон и Сенека, служили образцом для того, кому приходится говорить о величайших тайнах жизни. Больше всего Августин нас захватывает потому, что он принадлежал еще к той эпохе, о которой Тертуллиан мог говорить fiant non nascuntur Christiani (христианами становятся, а не рождаются). Он родился язычником и его обращение в христианство уже в зрелом возрасте, конечно, является выходящим из ряду событием — если хотите истинным чудом, как чудом является и обращение Савла. Я хочу сказать, что в связи обычных, будничных событий человеческой жизни такие явления, как невозможность оставаться в той сфере, в которой ты родился и воспитался, до такой степени непонятны и загадочны, что они несомненно нарушают естественную связь причины и действия. Естественно, чтоб человек цепко держался за те устои, которые ему даны от рождения. Естественно, чтоб атмосфера, в которую мы попадаем с рождения, представляла для нас наиболее благоприятные условия развития и существования. Как странно нам было бы услышать о рыбе, которая рвется на сушу, или человеке, живущем на дне океана. Обращение Августина (и еще больше, конечно, Савла) носит именно такой

характер. Ему стало, как он рассказывает в своей „Исповеди", невмоготу жить в своей природной стихии. „Jam rebus talibus satiatae erant aures meae" (1) (Augustin, *St. Confessions*, V, 6).

Всё, что казалось добрым, хорошим, возвышенным, успокаивающим — вдруг стало злым, жестким, вызывающим, оскорбляющим. Без всякой видимой причины в душе вдруг зародилось мучительное, прямо безумное беспокойство. Не то, чтобы бл. Августин знал какое-то лучшее, куда нужно было идти, и ясно видел дурное, от которого нужно было бежать. Наоборот, как известно из его „Исповеди", он пытался отыскивать пути повсюду, где возможно было искать. Он ходил по древним святым местам — т. е. изучал творения знаменитых философов. Он был у манихейцев. Он, как потерянный, бросался без всякого плана, без всякого расчета из стороны в сторону, ни мало не предвидя, куда приведут его все эти отчаянные шатания. Даже в последний момент перед обращением своим, он так же мало знал, что его странствования близки к концу, как и за несколько лет до того. Вот в каких словах впоследствии он описывает свое последнее напряжение: „Illuc me abstulerat tumultus pectoris, ubi nemo impediret ardentem litem, quam mecum agressus eram, donec exiret, qua tu (т. е. Бог) sciebas, ego autem non: sed tantum insaniebam salubriter (т. е. безумствовать спасительно) et moriebar vitaliter, *gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem*" (2) (*Conf.* VIII, 8).

Этот момент был, повидимому, единственным и самым решительным и значительным в жизни Августина. По крайней мере, в „Исповеди", да и в других его произведениях, ничего не говорится о вторичных его обращениях. И, может быть, вообще говоря, редкому человеку по силам дважды испытать тот душевный перелом, о котором здесь идет речь. Самое трудное и ужасное в той внутренней борьбе, о которой повествует Августин, именно то, что исход ее для него невозможно было предугадать. Впоследствии Августин мог сказать: ты, Господи, знал, к чему приведут меня мои муки, но я не знал ничего. Но,

---

(1) Этими делами уже были пресыщены мои уши.

(2) В этот сад я и удалился в своем душевном смятении как в такое место, где никто не мог помешать мне, пока не пройдет моя борьба, исход которой, конечно, виден был Тебе, Боже мой, но я его не видел *Исступление мое было для меня спасительно, и смертельная* тоска действовала на меня животворно. Я сознавал свое несчастное положение, но не видел, что оно служит для меня переходом к лучшему (Блаженный Августин. Исповедь, стр. 203).

так мог он сказать лишь впоследствии, когда, оглядываясь на прошлое и новое настоящее, он имел возможность подвести итоги своим мучительным переживаниям. Пока же всё не кончилось, Августин даже и догадываться не мог о том, что пытки, которым он сам или судьба подвергали его, имели хоть какой нибудь смысл. Он знал, что в настоящем — ужас, но он не подозревал, что в ближайшем будущем его ждет такая великая награда — Gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paulum futurus essem ".

Может быть, для переживаний Августина это наиболее характерная черта. Человек начинает добровольно подвергать себя пыткам — не зная, для чего он это делает. Он утрачивает обычное чутье, подсказывающее ему, что нужно бежать „ зла " и всеми силами оберегать себя от него. Разум, до сих пор направлявший его по ясным и определенным путям, теряет свою власть над ним. Попрежнему он продолжает верить только доводам рассудка, он попрежнему боится зла и хочет того, что привык считать и не может не считать добром — но он хочет одного и невольно делает другое.

Я выше упомянул, что Августин только однажды в жизни испытал такой душевный перелом, и высказал предположение, что редкому человеку дано дважды в жизни испытать то, что испытал Августин. Но, если бы это и было дано — я думаю, что второй, третий и даже десятый перелом был бы по своей мучительности не менее тягостным, чем первый. И, что во второй раз человек принужден был бы испытать ту же неизвестность и повторить то же, что выражает Августин в заключительных словах приведенного отрывка из „ Исповеди " — gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paulum futurus essem.

Такой опыт, даже если он и повторяется, не научает человека прозревать в неизвестное будущее. Или, лучше сказать, такой опыт не поддается обобщению — и это может быть его наиболее поразительная черта, отличающая его от всех других видов опыта.

Ведь несомненно еще вот что : если бы кто-либо мог освободить Августина от этих ужасов, которые ему пришлось испытать в саду — каким угодно способом, хотя бы чисто внешним, Августин бы счел его своим благодетелем — в тот момент, когда он знал только quid mali essem. Но, если бы потом post paulum кто-либо предложил ему вычеркнуть из своей

жизни страницы, связанные с его садом, он бы ни за что в жизни не согласился на это. Эти муки, раз они перешли в прошлое, стали дороже всех радостей, когда-либо испытанных. Но, подчеркиваю, этот же Августин так же ни за что на свете не согласился бы, чтоб эти муки, которые в прошлом ему кажутся такими ценными, повторились.

Сделаю только одну оговорку — очень важную. Gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem — сказал сам Августин. Это значит, что смысл и значение испытанного он вполне осознал. Относительно же возможности и нужности новых, дальнейших испытаний он судил иначе. Он хотел думать, он думал — что открывшееся ему новое bonum есть уже последнее, лучшее summum bonum (высшее благо). Во всяком случае, он не допускал мысли, что жизнь когда-либо потребует от него новой проверки своей правоты, новых отречений, и что новые отречения будут сопряжены с теми же трудностями, которые он испытал, когда нужно было отказаться от языческих идеалов.

V

Может быть, именно ввиду того, что внутренняя борьба Августина потребовала от него крайнего, исчерпывающего напряжения всех душевных сил, и что он чувствовал себя решительно неспособным после совершенного им подвига предпринять еще что-либо новое, у него выросло убеждение, что он пришел уже к крайним пределам доступного человеку постижения. Исповедь начинается и кончается похвальным словом Богу, как вечно успокаивающему началу. „Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (1) (Conf. I, 1) — так говорится в первой главе. Последняя глава, объясняющая, почему седьмой день творения не имел вечера, когда Творец отдыхал после трудов, есть краткий, торжественный гимн вечному отдохновению. Pax quietis, pax sabbati, pax sine vespera (2) (Conf. XIII, 35) вот предмет воздыханий тех, кто не родился, а сде-

---

(1) Ты сам возбуждаешь его к тому, чтобы найти радость в Твоем прославлении, ибо Ты создал нас для себя и наше сердце неспокойно пока не покоится в тебе.

(2) Мир покоя, мир субботы, мир без вечера.

лался христианином. „ Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id. quod tu post opera tua bona valde, quamvis ea quietus feceris, requievisti septimo die, hoc praeloquatur nobis vox libri tui ; quod et nos post opera nostra ideo bona valde, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te " (1) (Conf. XIII, 36).

Нечего говорить, что идеал вечного, последнего и неизменного покоя Августину открылся еще задолго до его обращения в христианство. Языческие философы, с которыми он был знаком еще с юных лет, всегда ставили себе тот же идеал. В чисто философском смысле христианство не дало ничего нового воспитанному на эллинской мудрости профессору риторики. Наоборот, бл. Августин остался верным учеником Плотина до старости. Через него основные мотивы неоплатонизма проникли в западно-европейскую теологию, как через Дионисия Ареопагита — в теологию восточной церкви. Но чистый неоплатонизм в том выражении, какое ему дал Плотин — менее всего мог удовлетворить не только самого Августина, с его внутренней разорванностью и надломленностью, — всѐ греко-римское образованное общество несло это учение, как тяжелый и мучительный крест. И, наоборот, ведь Плотин воплотил и в своей жизни и в своей философии тот décadence, к которому так неизбежно шла навстречу разваливающаяся римская империя. Мы уже помним, что элементы разложения были присущи философии Платона. Тот, кто определяет самое философию, как упражнение в смерти и умирание, менее всего может дать людям твердое и спокойное миросозерцание. Но, вместе с тем мы помним, что история преодолела Платона, что даже сам Платон преодолел в значительной степени себя. Аристотель же сразу уверенно выкорчевал из учения Платона все тревожные и неустойчивые элементы. В учении же Плотина они вновь воскресли и с удвоенной, может быть, с удесятеренной силой. Хотя Плотин и боялся хоть в чем-либо отступить от своего божест-

---

(1) День седьмый не имеет вечера, он бесконечен, Ты освятил его и благословил на вечное субботство (Быт. 2.3 ; Евр. 4.1-10). И слово Твое возвещает нам, что как Ты почил в день седьмый от всех дел Своих, так прекрасно и так дивно сотворенных Тобой, хотя Ты творил их без всякого нарушения покоя Своего ; так и мы, по сотворении дел наших, которые потому и хорошие у нас, что они суть дар Твоей благодати, внидем в покой Твой и успокоимся в Тебе субботствованием вечной жизни. (Исповед Блаженного Августина. Перевод Изд. Журнала Церковь. Москва 1914).

венного учителя и официально выступал только, как последователь и продолжатель Платона, но на самом деле внутренняя близость его с учителем исчерпывалась неутолимой, вечно грызущей тоской по непостигаемому, невидимому. Если для Платона идеи были единственной реальностью в теории, то для Плотина на самом деле существовало только то, чего в обыкновенном человеческом представлении совсем не было.

Плотин не размышляет об идеальном государстве, не стремится к созиданию всеобъемлющей науки. Его задача — приобщиться новому бытию. В его последних предсмертных словах, как их передает Порфирий — он испустил дух, говоря, что теперь он переносит то божественное, что было в нем, в то божественное, что находится во всем (1) — подводятся итоги всего его жизненного дела, всей его „ философии ".

Правда, историки философии, считающие своей обязанностью брать у философов только то, что впоследствии получило свое научное оправдание, т. е. могло быть принято, как „ положительное ", сообразно существующим критериям истинного — с этой стороной учения Плотина менее всего считаются, хотя не могут в ней не признать исключительного своеобразия. Целлер говорит „ Es steht mit der ganzen Richtung des klassischen Denkens in Widerspruch und es ist eine entschiedene Annäherung an die orientalische Geistesweise, wenn Plotin nach dem Vorgange eines Philo das letzte Ziel der Philosophie nur in einer solchen Anschauung des Göttlichen zu finden weiss, bei welcher alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewustseins in mystischer Ekstase verschwindet " (Zeller, V, 611) (2).

Целлер, конечно, прав и в своей характеристике Плотина, как он прав и в том, что европейское мышление даже тогда, когда оно достигает своего высшего подъема, со страхом останавливается пред необходимостью отказаться от определенности и ясности. Этот критерий, унаследованный от Аристотеля, или, вернее, всегда свойственный природе европейского человека и лишь получивший у Аристотеля свою исчерпывающую

---

(1) *Φήσας πειρᾶσθαι το ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον.* (Porphyre, Vie de Plotin, p. 2).

(2) Это находится в противоречии со всем направлением классического мышления и есть решительное приближение к восточному образу мысли, когда Плотин, следуя Филону, находит последнюю цель философии только в таком воззрении на божественное, при котором всякая определенность мысли и всякая ясность самосознания исчезает в мистическом экстазе.

формулировку, всегда был и всегда, вероятно, будет считаться научным par excellence. Там, где нет отчетливости и определенности, не может быть, очевидно, и истины — ибо неопределенная, т. е. не всегда равная самой себе истина не есть истина и не может быть предметом изучения и познавания.

Сам Плотин это превосходно знал и рассказывал о том, какой испытывает страх и колебания душа, когда ей приходится приблизиться к единому, бесформенному : „ Тем более, что душа, когда она доходит до „ вещи " без формы, не может охватить эту „ вещь ", ибо она неопределенна : в ней ничто не очерчено и, можно сказать, нет никакого отпечатка. Тогда душа колеблется и опасается, что ничем более не обладает " (1) (Enneades VI, 9-3).

И знал он тоже, что непрерывно выносить такое состояние в течение сколько-нибудь продолжительного времени, человеку не дано. За состояние мгновенного экстаза, за секунды причастности к божественному, человеку приходится тяжело расплачиваться бессилием, изнеможением, болезнями. И самое главное, в чем, впрочем, повидимому и Плотин не признавался, равно как и Филон, через которого восточная мудрость нашла себе доступ к Плотину, — самое главное, что та истина, которая постигается через причастие к божественному, никоим образом по самому существу своему не может поддаться логической обработке, т. е. принять форму общеобязательных, исключающих себе противоположных, суждений. Тот, кто приобщается к Богу, теряет самое основное, „ священное " право, принадлежащее человеку, как политическому существу, выражаясь языком Аристотеля и, если вам нравится больше язык современный, как социальному существу. Т. е., его суждения лишаются всякого рода санкций и теряют поэтому столь соблазнительную и всеми ценимую прерогативу называться истинами. Каждый уже может с равным правом противопоставить им противоположные — и нет в мире никакого авторитета, именем которого можно было бы смирить спорщика.

Когда Плотин учит о едином и о последнем и, говоря так, предполает, что за тем, чему он сподобился причаститься, нет и не может быть ничего — он уже совершенно неправомочно применяет категории свойственные эмпирии к тому, что, по его

---

(1) *Ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷσον τυποῦσθαι ἐπὶ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ.*

же учению, ничего общего с эмпирией не имеет. Он допускает антиципацию опыта, вполне законную и оправдывающую себя в видимом мире, но явно самозванную и без всякой нужды ограничивающую беспредельность. В этом сказывается тот же страх пред бесконечным и бесформенным, под влиянием которого Аристотель и его преемники выработали и провели в жизнь теорию середины.

Так когда-то променял Платон свой творческий эрос на незыблемую систему идей-чисел, так и Плотин в последнем счете, под угрозой быть изгнанным из идеального государства разумных, обладающих всеми признанными правами говорить от имени истины, отрекся от своих экстазов. Ибо никто не может поручиться, что эти получеловеческие, полубожественные состояния духа, если их не подчинить контролю разума, всегда будут порождать постоянное и себе равное. И, несомненно, что если бы Платон и Плотин не уверовали бы в непринадлежащие им права — история философии не могла бы канонизировать их, сопричислить их имена к именам праведников науки. Со своей точки зрения, Целлер, конечно, прав. Историческое значение Платона и Плотина не в том, что они сподобились испытать и видеть, а в том, как проэцировался на плоскости общественного бытия их особый, исключительный, может не повторяющийся опыт. И блаженный Августин, несомненно, до конца дней своих находящийся под влиянием Плотина, получил от него восточное откровение уже эллинизированное, тем более, что и сам Филон, бывший посредником между Азией и Европой, положил все свои силы на то, чтобы согласить иудаизм с эллинизмом. Филон, чтобы проложить исторический путь пророчествам иудаизма, должен был о п р а в д а т ь перед образованными греками восточное постижение истины. Ему, потому, больше всего нужно было показать, что библейская „мудрость" не находится в противоречии с истиной научной, как она была представлена в творениях греческих мудрецов. Ему хотелось, чтоб грек, знающий Платона и Аристотеля, „понял" псалмопевцев и пророков. Конечно, это уже было со стороны Филона недопустимым компромиссом. И, вместе с тем, задача его была фактически неисполнима. Эллинизм не может оправдать ни Моисея, ни царя Давида, ни Исайю или Иезекииля. И прежде всего потому, что пророки и певцы священных книг никогда не искали и не добивались оправдания. Они возвещали

истину, как власть имеющие. Они никому отчета не давали — они спрашивали со всех отчета. Они не оправдывались — они сами судили. И, если эти их притязания отвергнуть — то им только остается умолкнуть. Доказательств у них никогда никаких не было — и по существу не могло быть, ибо, вопреки аристотелевской теории середины, единственно создающей возможность самой идеи о доказательствах и критериях, пророки никогда не знали, что такое середина. И, если говорить уже о родстве эллинизма с иудаизмом, то как раз нужно сосредоточиться на тех элементах старо и неоплатонизма, которые оказались совершенно неприемлемыми для научного сознания и являются до настоящего времени пережитками, ненужным балластом, обременяющим и без того огромные истории философии. Ничем не ограниченный экстаз, безумный, не знающий пределов эрос — были источником творчества иудейских пророков. Этого эллинизм в чистом виде никогда принять не мог. Неизбежно возникал вопрос, как проверить пророка, где порука в том, что выдающий себя за пророка есть действительно глашатай истины и посланец Бога, а не дьявола.

Плотин отыскал modus vivendi — для себя. Но его ответ, очевидно, не мог удовлетворить Августина. Он верно чувствовал, что именно того, что ему нужно было больше всего, т. е. уверенности, которая положила бы конец измучившим его колебаниям, — философия, и особенно философия Плотина, дать не может(1). Философия Плотина, вобравшая в себя все разрушительные элементы, накапливавшиеся веками, подрывала в конец всякую возможность уверенности. Она обнажила немощность и бессилие человеческого ума и она же предоставляла жалкого и слабого человека себе самому и своим ничтожным силенкам. Пока еще здоровый инстинкт жизни сохранял в эллинизме дух Аристотеля и удерживал людей на известном расстоянии от мучительных тайн и загадок, философия могла быть руководительницей жизни. Но Плотин, доведший презрение к видимому эмпирическому миру до крайних пределов, неизвестных до того даже стоикам и циникам, повалил все преграды, задерживавшие до того необузданную стремительность человеческого духа. Горе тому, кто хочет знать, что было и что будет, что

---

(1) Прошло для Августина то время, когда он говорил себе: Mihi persuasi dicentibus potius quam jubentibus esse credentum (P.R.E. II, 262), (я убедился, что нужно доверяться учащим, а не повелевающим).

находится под землей и что выше неба : такому лучше было не родиться на свет, говорит народная мудрость. Плотин, сам отравленный ядом décadence'a разлагающего эллинизм, заразил своими духовными немощами и бл. Августина. Новые, открывшиеся ему постижения, не укладывались в плоскость существующих научных систем. Нужно было либо отказаться от этих экстатических видений, либо от философских критериев истины.

Как известно, и сам Плотин, и его ближайшие последователи искали и нашли себе прибежище в языческом вероучении. Но Августина язычество уже не удовлетворяло — он давно изжил его. Изжил не только его слабые, но и сильные стороны. Его полемика с язычеством, которой посвящена большая часть огромного трактата De civitate Dei, написанного, правда, через много лет после обращения, но носящего на себе еще следы непосредственной борьбы с тем, чему он когда-то верил, поражает своей ненужной грубостью и несправедливостью. Бл. Августин вовсе не хочет быть справедливым к язычеству, ибо его задача не в том, чтоб оценить язычество, а чтоб уничтожить, растоптать его. Повинно оно, или неповинно в тех прегрешениях, которые Августин ему приписывает — уже безразлично. Ибо, если бы оно и не было повинно, оно всё равно осуждено уже и не может рассчитывать на пощаду. Его вина в том, что оно, как соль, потерявшая свою соленость, может внушать только одно отвращение. Если бы Августину нужно было бы быть справедливым, он говорил бы о язычестве другое и другим тоном. Теперь же его полемика удивительно напоминает и по резкости приемов и по страстности и безудержной стремительности нападения „критику догматического богословия" Толстого. Августин не может простить языческим богам того, что они не в силах дать того, что они обещали, и беспощадно издевается над ними — добивает и без того уже почти неживых обитателей Олимпа. Отчего они не дают прочности, отчего они не указывают единого, верного пути ? Его в особенности поражало сравнение дряблой, выдохшейся веры язычников с молодым вдохновением христиан. „Surgunt indocti et caelum rapiunt ; et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine. An quia praecesserunt, pudet sequi, et non pudet nec saltem sequi." Dixi nescio qua talia, et abripuit me ab illo aestus meus, cum taceret attonitus me intuens. Neque enim solita sonabam ; plusque loquebantur

animum meum frons, genae, oculi, color, modus vocis, quam verba quae, promebam (1) (Conf., VIII, 8).

У этих, у невежественных людей, не знавших ни Платона, ни Плотина было то, что Августину было нужнее всего на свете. И только у них это было. „Невежество", которое Августин так привык презирать, имело одно колоссальное преимущество. Оно не связывало человека. Не знающий Аристотеля может искать везде : свободный дух дышет, где хочет. Ученый же человек, как большинство ученых современников Августина, не вправе идти в те места, где, по традициям науки, истина никогда не бывает. И Августин, отбросив ложное самолюбие, пошел за теми, кто, по его прежним представлениям, должны были бы посещать его собственные классы риторики. Но, было бы ошибочно думать, что Августин, после своего обращения, всецело отказался от своих старых духовных сокровищ. Неоплатоник пошел к христианам за тем, чего ему не хватало. У Церкви он искал авторитета, поддержки тем необычным душевным переживаниям, которые ему открылись еще в школе Плотина. Когда он пишет : „Tu autem, Domine, bonus et misericors et dextera tua respiciens profunditatem mortis meae et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis. Et hoc erat totum nolle, quod volebam, et velle quod volebas" (2) (Conf. IX, 1).

Когда он пишет, что спасение его состояло в том, чтоб отказаться от всех своих личных желаний и желать только того, чего желает Бог — новым, сравнительно с тем, что испытывал Августин, когда был только неоплатоником, является лишь готовность подчиниться повелевающему, а не поучающему. Т. е. готовность, вслед за теми невежественными людьми, слухи о

---

(1) « Восстают невежды и похищают небо. А мы с тобою со всеми холодными знаниями своими погрязаем в плоти и крови ! Неужели нам стыдно последовать их примеру только из-за того, что они исправились раньше нас ? Но не стыднее ли для нас вовсе не следовать по следам их» ? Я сказал ему еще несколько подобных слов, — какие сам не помню. Волнуемый борьбою мыслей и чувств, я оставил его. Пораженный удивлением, он только смотрел на меня и молчал. И действительно, я был тогда в необыкновенном волнении, и речь моя не походила на обыкновенную. Волнение духа моего выражали более мой лоб, щеки, глаза, также цвет лица, изменение голоса, нежели самые слова, произносимые тогда мной.

(2) Ты же, Господи, благ и милосерд. Ты видел всю глубину моего падения и Своею могущественною десницею вывел меня из бездны, в которую я низринулся как в могилу. Я не хотел чего Ты хотел, и хотел чего Ты не хотел. Теперь же я перестал желать того, чего прежде желал, и стал желать угодного Тебе.

жизни которых так волновали его, отдать себя всецело во власть церкви. Это было труднее всего и нужнее всего бл. Августину. Он чувствовал, что больше не в силах выносить бремя свободы своей, бремя внутреннего безначалия, все же прежние авторитеты, как я говорил раньше, утратили для него свое былое обаяние. Он не боялся строгости и требовательности новой власти. Рассказы о монашестве и жизни св. Антония приводили его в восторг. Трудности подвижнической жизни — и только такие огромные трудности могли смирить жившую в его душе непрерывную анархию. Но идти на трудности — только ради трудностей, или для того, чтобы положить конец внутренней борьбе, — для этого ни у Августина, ни у кого другого не хватило бы почина. При том, Августин был и остался слишком философом слишком искателем истины и последней истины, — как и в [illegible] времена, когда он изучал цицероновского Гортензия, — чтоб остановиться на таком будничном и прозаическом решении. Новая цель — должна быть высшей и последней, новая истина должна блеском, красотой и глубиной превзойти все предыдущие. И — самое главное — власть возвестивших единого Бога пророков и апостолов разрешает все сомнения — т. е. выполняет те требования, которые ставила, но сама не могла выполнить, эллинская философия. Под руководством и защитой церкви, обладающей откровением св. Духа, уже не страшно идти в те области, куда звал Плотин. Не страшны необычные подъемы, экстазы, — не страшно соприкосновение с последним великим бесформенным. Таким образом, для бл. Августина христианство разрешило мучительные вопросы, выдвинутые, но не разрешенные всем предыдущим развитием эллинизма. Язычество, в поисках за критерием истины, подорвало в принципе всякую возможность сколько-нибудь прочного философского знания. Получился союз свежего, доверяющего себе незнания с утонченностью слишком требовательной и интеллектуально развитой души. В этом, и только в этом, нужно и можно видеть эллинизацию христианства. Греческий дух, требовавший ясности и отчетливости и вне этого условия не допускавший возможности существования, подчинился извне занесенной норме истинности, чтоб только избавиться от непосильного бремени свободы.

В этом и причина того, что католицизм остался навсегда complexio oppositorum [1]. Несомненно, что последний догмат о

---

[1] **Соединение противоположностей.**

непогрешимости папы символизирует собою всё развитие католицизма. Католичеству нужен был какой угодно авторитет — только бы не возвращаться к былой свободе. И современные даже католики, объясняя постановления ватиканского собора, нисколько не стесняются видеть в непогрешимости папы нарочитое чудо Божие, являющее людям на земле заботы и попечения Промысла об их земном устроении. Но, несомненно и другое. Уверенность в божественной силе церкви и в авторитете откровения давала, если не всем, то по крайней мере некоторым верующим католикам смелость проникать в такие отдаленные области, куда на свой страх человек никогда бы не зашел.

И сам бл. Августин, вероятно, не дерзнул бы выступить против Пелагия, т. е. против всей эллинской мудрости, со своим учением о благодати — до того оно казалось и сейчас кажется противным разуму и возмущающим здравое нравственное чутье — если бы он не чувствовал возможности в своих исключительных переживаниях опереться на божественный авторитет апостола и пророков.

VI

Так что — хотя это и звучит парадоксально — нужно сказать, что воспринятые бл. Августином элементы „вульгарного католицизма" — как любят выражаться протестантские богословы и историки — не были для него чем-либо внешним, от которого он мог бы, при иных условиях, отказаться. Авторитет единой святой католической церкви, хранящей в своих недрах вечную истину, для воспитанного на греческой философии Августина — был новым критерием истины. Христианин обрел то, что утратил язычник и о чем так скорбел. И только под сенью нового, незыблемого авторитета могло развиться духовное творчество новообращенного. Теперь он решался смело говорить не только другим, но и себе самому вещи, которые при свете обыкновенного разума, т. е. пред выработанными эллинской философией критериями ума и истины, казались безумием и даже хуже, чем безумием.

Тертуллиан, возражая тем, кто возмущался самой возможностью допущения того, что Бог мог унизиться до недостойной смерти на кресте, писал : Parce unicae spei totius mundi. Quid

destruis necessarium dedecus fidei. Quodcumque deo indignum est. mihi expedit. И дальше : salvus sum, si non confundor de domino meo (1) (*De carne Christi.* V, 760). (В другом чтении вместо dedecus (без чести) противоположное ему decus (украшение) и замечательно ! в тертуллиановских рассуждениях такая подмена нисколько не влияет на смысл сказанного !).

Эта новая возможность творчества, имеющего всю прочность и уверенность, о которой когда-либо мечтала эллинская наука, и вместе с тем не связанного узами обычных стеснений, налагаемыми традиционными критериями истины, и дала возможность бл. Августину проявить те стороны своего духа и внутренного опыта, которые бы остались скрытыми, если бы ему до конца жизни пришлось двигаться только в пределах дозволенной античной философией свободы. Первым основным мотивом Августиновского творчества стал 27-ой стих 72 Псалма — me adherere Deo bonum est (2), а мне благо — причаститься Богу, тот стих, который в течение всего тысячелетнего существования христианства вдохновлял мистиков. Вторым — о непостижимости путей Божьих и тайны Его вечной справедливости. Мы помним, что Сократ все свои надежды основывал на своей нравственной силе и правоте. Отымите у Сократа убеждение в том, что философ, сделавший на земле все, что было в его власти, получает право требовать признания своей правоты в стране вечного успокоения — и вся его философия разлетится в пыль.

Больше того, как мы помним, Сократ был твердо уверен, что он лично своей жизнью осуществил идеал философа. Он спокойно шел навстречу смерти — зная вперед, что, если нам дана загробная жизнь, он возлетит к Предвечному с легкой душой. Опыт его долгой жизни дал ему эту прочную веру. Здесь на земле злые могли торжествовать — но в иной жизни за добрыми и только добрыми — в их же числе Сократ — обеспечена последняя великая победа. Сократ всегда чувствовал, что в нем разум, лучшая часть его существа, господствовал над чувственными побуждениями. Соблазны плотские ему не были страшны при жизни, и он спокойно готовился к смерти. Он всегда предпочитал понести несправедливость и никогда сам не был

---

(1) Береги единственную надежу всего мира. То, что ты уничтожаешь есть бесчестие нужное для веры. Что недостойно Бога, полезно мне. И дальше : я спасен, если не стыжусь Бога моего.

(2) В русском изд. Библии 28-ой стих 73-го псалма.

несправедливым. Он отверг чары Алкивиада. Все, что мы знаем о его жизни, свидетельствует, что она была непрерывным торжеством добродетели. Posse hominem sine peccato esse et mandata Dei custodire (1). Пелагий только повторил то, что своей жизнью выразил и доказал Сократ. Августин про себя не мог этого сказать. Он сам, в Исповеди передает следующее : At ego adolescens miser, valde miser, in exordio ipsius adolescentiae etiam petieram a te castitatem et dixeram : da mihi castitatem et continentiam, sed noli *modo*. Timebam enim, ne me cito exaudires et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem *malebam* expleri quam exstingui (2) (*Conf.*, VIII, 7).

Так, уже в ранней юности Августин почувствовал в своей душе ту двойственность, которая, повидимому, не покидала его до конца жизни. Предоставленный самому себе, он никогда не мог придти ни к какому определенному решению. Он одновременно молил Бога о том, чтобы Тот его излечил от плотских вожделений, и чтоб Он не торопился со своей помощью. В чем была правда ? Что нужно человеку в самом деле ? Августин, несмотря на свою огромную начитанность и законченное философское образование, никогда сам не умел ответить на этот вопрос.

Его разрывали постоянные противоречия, он вел непрерывную борьбу с самим собой — в то время, когда он выше всего ценил внутренний мир и душевный покой. Эта душевная борьба, которой не предвиделось конца, и выбросила Августина из плоскости обычного мышления. Можно иначе и сильнее сказать : Августин почувствовал, что все размышления, как бы напряжены и изысканы они ни были, ему ничего не дадут. Нужно не размышление, а что-то другое. Что ? Он не мог бы ответить на этот вопрос. Да он и не ответил бы никогда, т. е. он никогда не умел бы из тех предпосылок, которые он получил готовыми от эллинских философов, сделать нужный ему вывод. Сколько бы „ разум ” ни убеждал его в том, что Сократ является идеалом философа и святого — все существо Августина чувствовало, что идти за Сократом он не мог. Нужно было одно из двух : либо признать, что нет никакого исхода, либо отвергнуть Сократа. И

---

(1) Для человека возможно быть без греха и соблюдать заповеди Бога.

(2) О, как окаянен я был юношей, окаяннее всех смертных. Еще в ранней юности своей я просил Тебя даровать мне целомудрие и взывал к Тебе : « Даруй мне целомудрие и непорочность, но не сразу ». Я боялся чтобы Ты не внял тотчас же моей просьбе и не исцелил меня слишком скоро от недуга похоти, который я хотел скорее насытить, чем затушить.

тут-то пришло ему на помощь Св. Писание. Для Сократа и для всей языческой мудрости рассказ „ Бытия " о грехе Адама, передавшемся всему человечеству, казался бы непристойной насмешкой и над разумом, и над нравственностью. Бог, который наказывает отдаленных потомков за грехи их предка — казался бы ему воплощением несправедливости. Оттого-то и Пелагий с его друзьями, не допускавшими возможности дурно думать о Боге, с такой уверенностью утверждали, что грех Адама повредил только ему одному и что после родившиеся люди вовсе не отвечали за его слабость. Nihil potest per sanctas scripturas probari, quod justitia non potest tueri (1). А ведь что можно, с точки зрения человеческой справедливости, придумать более возмущающего нравственное чувство, нежели решение Бога покарать Адама в лице его бесчисленного потомства ? Несомненно, что сам Августин, как и его противники, одинаково мало умел оправдать Бога в Его гневе.

Приходилось сделать другое. Приходилось допустить, что человеческое понятие о справедливости несовершенно. Что justitia cujus munus est sua cuique tribuere (2) (*De civ. Dei*, XIX. 4, T. III, 203), вовсе не в том состоит, чтоб воздавать каждому свое, а в чем-то совсем ином. Для Сократа и Платона, для всего древнего мира такое положение было абсолютно неприемлемо. Для них оно было равнозначуще духовной смерти. И это не образ, не преувеличение. Это адэкватные слова. Оно раскачивало, оно сбивало вековые устои, на которых держалась моральная жизнь людей. Да не только для Сократа — для огромного большинства „ мыслящих " современников. Возложить на человечество круговую поруку, сделать ответственным Сократа за грехи и преступления Анита и Мелита, что может быть несправедливее и безрассуднее ? ! Это значит выдать великие хартии вольностей всем преступникам. Они будут нарушать законы, делать гадости и злодеяния — а отвечать за нарушения придется праведникам ! И так установил сам Бог ! Да, говорит Августин, Бог в своей непостижимой справедливости установил именно так. Грех Адама преемственно передавался и продолжает передаваться его потомству, вследствие грехопадения нашего

---

(1) **Ничто не может быть доказано Священным Писанием, что не может быть оправдано справедливостью.**

(2) **Справедливость, долг который заключается в воздаянии каждому своего.**

праотца. Все человечество нынешнее — сплошная massa peccati, massa perditionis.

Августин бросает вызов современной ему эллинской философии, всей совести античных народов. Она заблуждается в главном. Она признает, что человек, следующий в своей жизни правилам мудрости — может достигнуть в этом мире блаженства. На самом же деле несомненно, что языческие философы правильно понимая цель, к которой нужно стремиться, совершенно беспомощны и не умеют отыскать средств, которыми можно придти к этой цели. Quando quid nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit : quod autem beatum facit ; ipse est finis boni : nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni ; quamobrem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est " (1) (*De Civ. Dei,* XIX, 1, T. III, 191).

Установив в согласии с древностью это положение — Августин спрашивает : могут ли, приходят ли языческие философы к той цели, которую они себе ставят. И без колебаний отвечает, что не могут. Они утверждают, что человеку для блаженства достаточно сознавать себя добродетельным. Но это вольная или невольная, сознательная или бессознательная ложь. Он не верит красноречию, расточаемому Цицероном в честь блаженной жизни стоического мудреца.,, Illi autem qui in ista vita fines bonorum et malorum esse putaverunt, sive in corpore, sive in animo, sive in utroque ponentes summum bonum ; atque, ut id explicatius eloquar, sive in voluptate, sive in virtute, sive in utraque ; sive in voluptate simul et quiete, sive in virtute, sive in utrisque ; sive in primis naturae, sive in virtute, sive in utrisque : hic beati esse, et a se ipsis beati fieri mira vanitate voluerunt " (2) (*De Civ. Dei,* XIX, 4, T. III, 200).

Чтоб доказать справедливость своих слов, бл. Августин описывает в самых сильных выражениях жалкую беспомощность

---

(1) Действительно, у человека нет иного побуждения к философствованию, кроме достижения блаженства. То, что делает его блаженным, само по себе есть достижение добра. Итак, нет иной причины философствовать, как достижение высшей степени добра. Следовательно, секта, которая не устремляется к достижению добра, никак не может быть названа философской.

(2) Что же касается тех, кто почитает, что добро и зло достигаются в настоящей жизни, будь то в теле или душе, или же предполагают их в том и другом, т.е., чтобы выразиться яснее, в вожделении или добродетели, или совместно в том и другом, или же даже в покое или добродетели, если не в двух совместно, далее еще в природных началах или добродетели, или в двух вместе, то они вожделеют быть счастливыми здесь и, по поразительному с их стороны тщеславию, стать блаженными своими силами.

смертного. Он подвержен всевозможным случайностям — сегодня он богат, завтра беден, сегодня он в почете, завтра случай опозорит его, он может заболеть, ослепнуть, оглохнуть, он может потерять друзей, родных и т. д. Все это, между прочим, хорошо было известно и языческим философам и в этом нет ничего нового. Оттого именно, что философы сознавали непрочность земных благ, они всегда искали убежища и утешения у добродетели. Новое у Августина лишь то, что он добродетели не отдает никакого преимущества пред другими земными благами — для него все равно, ищет ли мудрец свое высшее благо в природных данных или в добродетели „ Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas, haec pestis, hic languor, quomodo nos jam salvos; et si nondum salvos, quomodo jam beatos illa finali beatitudine dicere audebimus? Jam vero illa virtus, cujus nomen est fortitudo, in quantacumque sapientia evidentissima testis est humanorum malorum, quae compellitur patientia tolerare " (1) (*De Civ. Dei,* XIX, 4, T. III, 204).

И несомненным доказательством своей правоты Августин (он, как и все католичество, в одном отношении до конца жизни остался преданным учеником Сократа: он верил в доказательства, не меньше любого образованного эллина) считал учение стоиков о самоубийстве. Если добродетель имеет самодовлеющую ценность, если блаженство в добродетели, почему же, спрашивает он с торжеством уверенного в неотразимости своих доводов диалектика, стоики разрешают самоубийство? „ Hanc in his malis vitam constitutam, eos non pudeat beatam vocare. O vitam beatam, quae ut finiatur mortis quaerit auxilium! Si beata est, maneatur in ea: si vero propter ista mala fugitur ab ea, quomodo est beata? An quomodo ista non sunt mala, quae vincunt fortitudinis bonum, eamdemque fortitudinem non solum sibi cedere, verum etiam delirare compellunt, ut eadem vitam et dicat beatam, et persuadeat esse fugiendam? Quis usque adeo caecus est, ut non videat quod, si beata esset, fugienda non esset? Sed si propter infirmitatis pondus, qua premitur, hanc fugiendam fatentur; quid igitur causae est, cur non etiam miseram fracta superbiae cervice fateantur? Utrum, obsecro, Cato ille patientia, an potius impatientia se peremit? Non enim hoc

---

(1) Так, до тех пор, пока нам присущи эта слабость, эта немощь, это расслабление, каким образом считаем мы, что уже спасены? Если же такого спасения еще нет, как можем мы называть себя блаженными в том конечном блаженстве? Ведь и та добродетель, имя которой есть сила души (в проявлении любой мудрости) является очевиднейшей свидетельницей человеческих несчастий, которые она вынуждена переносить с терпением.

fecisset, nisi victoriam Caesaris impatienter tulisset. Ubi est fortitudo? Nempe cessit, nempe succubuit, nempe usque adeo superata est, ut vitam beatam derelinqueret, desereret, fugeret. An non erat jam beata? Misera ergo erat. Quomodo igitur mala non erant quae vitam miseram fugiendamque faciebant?" (1) (Ib., 205).

Я нарочно выписал этот длинный отрывок из сочинений Августина — так как, по-моему в нем с особенной выразительностью сказалось отвращение бл. Августина ко всему тому, чем жили и что боготворили лучшие представители эллинизма — начиная от Сократа и кончая Марком Аврелием, — и что возродилось и в новейшей философии и до нашего времени считается жизненным нервом всего духовного творчества. Тот же вызов, который здесь бросает античному миру бл. Августин — в наше время бросил новейшей философии Фридрих Нитше. Когда мне приходилось говорить о великом споре мировоззрений двух противоположных гениев нашего времени, Толстого и Нитше, я так формулировал сущность защищаемых ими позиций: „Добро не есть Бог, нужно искать того, что выше добра — нужно искать Бога" (2). Толстой это знал, не хуже Нитше — но Толстой никогда не решился высказать этого открыто. Ему казалось, что отнять самостоятельную силу и значение у добра — значит убить жизнь, убить лучшее, что есть в жизни. Это было его разумное a priori — всосанное им с молоком матери, или вернее, с первыми словами, которые он услышал от своих воспитателей, и с первыми фразами, прочитанными им в книгах. Если добро не есть вечный и высший закон, закон для смертных и бессмертных, то вся

---

(1) И такую жизнь, состоящую в этих бедствиях, они не стыдятся называть блаженной! О, сколь блаженна такая жизнь, которая требует помощи смерти дабы ее покончить! Если она блаженна, пусть пребывают в ней, если же из-за бедствий бегут от нее, как может она быть блаженной? Каким образом не называть злом то, что побеждает силу души и побуждает эту силу не только погубить себя, но и безумствовать до того, что одну и ту же жизнь почитать блаженной и в то же время убеждать человека бежать от нее. Кто же будет достаточно слепым для того, чтобы не приметить, что, если она блаженна, от нее не надо бежать. Однако, если по причине тяжести немощи, давящей эту жизнь, сознают, что должно бежать от этой жизни, то почему же, отбросив гордость, они не признают, что такая жизнь несчастна. Скажите мне, Катон убил себя по терпеливости или же по нетерпеливости? Он не совершил бы этого, если бы мог примириться с победой Цезаря. Где же здесь его сила? Она отступила, покорилась, была побеждена до того, что он оставляет свою счастливую жизнь в мире, покидает и убегает от нее. А, может быть, она не была счастливой? В таком случае, она была несчастной. Не несчастья ли были причиной того, что от этой несчастной жизни пришлось бежать?

(2) **Лев Шестов.** Толстой и Нитше, стр. 209.

жизнь должна, казалось ему, рушиться, как рушится здание, из под которого вынули бы основание, или как бы человеческое тело, из которого извлекли бы скелет. Вся философия, древняя и новая, держалась этим убеждением. И только особенно глубокие, исключительные по своей силе переживания, необыкновенные душевные подъемы и потрясения выбивают человека из той колеи, в которую с младенческих лет попадает он, благодаря условиям своего существования. Вот почему эта „истина" доступна лишь тем людям, которые принуждены судить о жизни sub specie ее неизведанных тайн. Вот почему Кант так спокойно, в сознании, что он никогда никого в своей жизни не обидел, мог создат свою критику практического разума, основанную на убеждении в том, что он, Кант, знал, в чем его долг и свой долг исполнил. И вот почему Спиноза — бившийся, как неизлечимо больной — несмотря на весь свой прославленный рационализм, писал: „Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere" (1) (*Eth.*, Pars I, Prop. 33, Schol. II).

Не знаю, насколько верно утверждение Лоофса, что Спиноза находился под влиянием бл. Августина. Может быть протестантскому богослову эта мысль внушена желанием объяснить влияние Спинозы на Шлейермахера. Но, если даже Спиноза и знал Августина, несомненно, что такие мысли можно воспринять у другого только тогда, когда собственный опыт достаточно широк, чтоб открыть к ним доступ. Вся философия Спинозы исходит из того убеждения, что „ad Dei naturam neque intellectum, neque voluntas pertinere" (2) (*Eth.*, Pars I, Prop. XVII, Schol. II). Что это значит, он сам несколько дальше объясняет: Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto caelo differre deberent, nec in ulla re praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum caeleste, et canis, animae latrans" (3) (*Eth.*, Ibid.). Смысл полемики бл. Августина с языче-

---

(1) Я признаю, что это мнение, которое подчиняет все безразличной Божественной воле и допускает, что все зависит от Его каприза, менее удаляется от истины чем другое, которое утверждает, что Бог действует во всем согласно добру.

(2) На божественную природу Бога не простирается ни разум, ни воля.

(3) Ибо воля и разум, составляющие сущность Бога, далеки от нашего разума и воли как от неба, и ни в чем кроме названья не могут

ской философией и с пелагианством в том и состоит, что его противники находили возможность заключать от того, что они знают, к тому, что они не знают. Им казалось, что воля и разум Божий есть воля и разум человеческий, но взятый в некоторой, очень превосходной степени. И, стало быть, что Бог может познаваться, хотя и несовершенно via superlationis eminentiae, как выражается современная католическая догматика (Pohle, I, 37). Это и выражали пелагиане в своем утверждении, nihil potest per sanctas scripturas probari, quod justitia non potest tueri (1). Они были убеждены, что Бог действует sub ratione boni, и что стало быть они, тоже стремящиеся к добру, всегда безошибочно могут узнать, что хорошо, что дурно, что истинно, что ложно. Августин знал, что это не так. Что человек, как бы мудр и благочестив он ни был, не может не знать, что хорошо, что дурно, ни еще меньше, как осуществить доброе и злое. Его опыт объяснил ему то, что он прочел в священных книгах. Он непосредственно ощущал свою природу, как греховную. Не только теперь, в зрелом возрасте, он был грешен, т. е. всегда естественно стремился к дурному. Он вспоминает годы своего раннего детства — и принужден признать, что тогда он был не лучше, чем теперь. Ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium (2) (Conf., I, VII). В нем самом все ему внушает отвращение — не только тело его, как было у Плотина, но и душа. Он всем своим существом чувствует себя принадлежащим к massa perditionis et massa peccato.

Для него ясно, что он явился на свет не чистым и незапятнанным, но уже с тяжким бременем несмываемых грехов. То же зло, которое он видит вне себя — он видит и в себе. Откуда оно ? Почему с ним нельзя бороться ? Почему и теперь уже, когда Св. Книги и католическая церковь открыли ему истину, он также, выражаясь словами ап. Павла, желает добра, а делает зло ? Бога винить нельзя. Бог есть творец всего, Бог всемогущ и вседобр — значит вина в человеке, вина в нашем отдаленном праотце — совершившем самое ужасное из преступлений. Адам, до грехопадения жил в раю — ему была дана возможность жить

быть схожими ; не больше, чем схожи друг с другом созведие пса и пес, лающее животное.

(1) Ничто не может быть доказано Священным Писанием, что не может быть оправдано справедливостью.

(2) Безвинны движения младенцев, но их душевные свойства не невинны.

с Богом — возможность не грешить — он не воспользовался этим, он отверг Божеское и захотел своего. Преступление это так ужасно, что ему нельзя и придумать должного наказания. Собственными силами человек, так согрешивший, человек, отрекшийся от Бога, уже спастись не может. Он вообще уже не может и желать добра. Он так изуродовал свою естественную, данную ему от Бога природу, что стал способным только делать зло.

И, если бы Бог судил его по справедливости, то приговор мог быть только один : вечные муки и вечная смерть. Но Бог не только справедлив — Бог милосерд. В своей бесконечной любви к падшему человечеству, он решился на величайшую жертву : послать на землю Своего единственного Сына и предать Его мукам и смерти, чтоб такой ценой искупить страшный грех Адама. Почему именно нужно было послать Сына на землю, Августин не объясняет. Он даже не утверждает, как впоследствии Григорий Великий, или в особености Ансельм Кентерберийский, что у Бога не было другого способа спасти человечество. Он говорит только, что этот способ был conventius (подходящий).

Не отвечает он тоже и на вопрос, почему грех Адама передался по наследству всему человечеству. Вопрос тем более для него трудный, что в это время церковь уже осудила, как еретическое, учение традуционизма о том, что души человеческие, как и тела, естественно распространяются рождением. Рождаются только тела, души же всех новорожденных создаются Богом.

Несомненно, положение Августина было очень трудное — и Юлиан из Эклауна преследовал его постоянными указаниями на то, что учение о первородном грехе неизбежно приводит к традуционизму. И все таки Августин оставался непоколебим. Он превосходно понимал, что сила логики на стороне его противников ([1]), и что он не может убедительными аргументами защитить занятую им позицию. Но, когда пришлось выбирать между необходимостью отказаться от объяснения, или отречься от несомненной для него действительности — Августин, которого называли уже в насмешку Philosophraster Poenorum и Aristoteles Poenorum (карфагенский философ и карфагенский Аристотель), отдал предпочтение второму. И это для Августина, жившего, как

---

(1) **Которые утверждали quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicari (Loofs, 431). — Что разум утверждает, не может быть разрушено авторитетом.**

говорит Гарнак, в эпоху, когда неумение ответить на все воросы считалось признаком преступного невежества и неверия, высоко знаменательно (Harnack, III, 202). Августин почувствовал, что необъяснимая действительность не перестает быть действительностью. Что с нею нужно считаться — хотя она и не мирится с разумом. Отсюда один шаг до общего и последнего „вывода", что действительность не нуждается в санкции разума, что разум должен не повелевать, а подчиняться, что его власть распространяется лишь до определенных границ, что возможно то, что разум считает невозможным. Такого вывода Августин не сделал. Такого общего вывода, насколько мне известно, никто никогда открыто не делал. Но, в занимающем нас теперь вопросе Августин принял такое решение, как будто бы он этот вывод сделал. Но, так как своеволие беспредельного все-таки было для Августина не менее страшно, чем для тех философов, с которыми он полемизировал, то он отсюда сделал вывод прямо противоположный: на место философского, разумного критерия истины он поставил принцип незыблемого авторитета католической церкви. Это его и породнило с „вульгарным католицизмом", как доверие к здравому смыслу породнило Гарнака с „вульгарной" философией; это и привело к тому, непонятному с первого взгляда явлению, что историческое значение Августина на Западе, при всем уважении, которым он пользовался еще при жизни своей, сравнительно очень ограничено. Он имел влияние лишь постолько, посколько он развивал „вульгарно-католические" идеи. Его же оригинальные идеи нашли себе признание в широких кругах лишь много позже.

VII

O domine, Deus noster, in velamento alarum tuarum speremus, et protege nos et porta nos. Tu portabis, tu portabis et parvulos, et usque ad canos tu portabis, quoniam firmitas nostra quando tu es, tunc est firmitas, cum autem nostra est, infirmitas est (1) (*Conf.* IV, 16).

Наша сила — лишь тогда сила, когда с нами Бог, без Бога — мы воплощенная немощность. Малые такие же слабые существа, как и убеленные сединами старцы. Разум взрослых не больше может их вознести к истине, чем неразумие младенцев.

---

(1) **О, Господи Боже наш, под кровом крыл Твоих уповаем, защити нас и неси нас. Ты нас понесешь от детства до старости, так как наша сила только в Тебе, без Тебя она только слабость.**

Законы естественного разума, в противоположность тому, что думали античные мудрецы, не универсальны. Они имеют свои пределы, свою ограниченность. Пусть для обыкновенного течения жизни эти пределы кажутся огромными, даже безграничными : практически пространства, занятые римской империей, ведь для бедного человеческого ума кажутся безграничными, и власть тирана, распоряжающегося жизнью и имуществом своих подданных, беспредельной. И может ли человек, всецело поглощенный и подавленный трудностями дня, помыслить о том, что видимая действительность не исчерпывает всех возможностей. Что существуют просторы, в сравнении с которыми обширные владения римских кесарей ничтожны, что может быть сила, уничтожающая власть всемогущего тирана ?

Это так трудно себе представить человеку ! Как же допустить, что законы природы, пред которыми склоняется непобедимый Кесарь, уступят в своей неизменности какой-нибудь силе ? Чем просвященнее ум, чем больше измерил он власть естественных сил, тем более склоняется он к допущению их вечного значения. Это и есть то, что под названием единства сил природы окрыляло мыслящих людей надеждами на возможность разгадки последней тайны мироздания. Только таким допущением и поддается преодолению, выражаясь языком современной философии, интенсивное и экстенсивное разнообразие жизненных явлений. Допустите, что законы природы ограничены в своем значении пространством и временем, т. е., что тот порядок, который мы наблюдаем теперь, не был сто тысяч лет тому назад и не будет через тысячу лет, или что, вне хотя бы нашей солнечной системы, тела не подчиняются „законам" тяготения, и вся грандиозная мечта о философии, как науке, разлетается в прах. Ибо, как бы ни ухитрялся Кант и его последователи, научная философия должна исходить из Спинозовской предпосылки Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt (1) (Eth. I, Prop. 33) Или, выражаясь языком того же Спинозы : Naturae leges et regulae sunt ubique et semper eadem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi " (2).

---

(1) Вещи не могли быть созданы Богом иначе, ни в ином порядке, как так и в том порядке как они были созданы.

(2) Законы и правила природы всюду и всегда одинаковые ; по этому должен быть один единственный способ понимать суть вещей, какие бы они ни были.

Иными словами, по тому, что есть, что мы уже испытали и узнали, мы можем судить о том, что будет, что вообще может быть (1). И, если не всякий повторит полностью вслед за тем же Спинозой — ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum (2) (Eth. II, 7)) — то лишь в том смысле, что не всякий философ готов допустить психофизический параллелизм. Но, я полагаю, что и для самого Спинозы центром тяжести и в этой формуле не взаимное соответствие между явлениями материи и духа, а вечный и неизменный порядок и соответствие между явлениями — т. е. ordo et connexio. Ибо, в конце концов, даже психофизический материализм дальше идти не может. Т. е. можно сказать, к примеру, что известным изменениям в нервной ткани всегда соответствуют тоже определенные изменения психические. Но нет никакой возможности проникнуть в тайну связи между двумя порядками различных явлений. И, повидимому, даже самому Спинозе не слишком интересно было проникать в тайну этой связи. Он удовольствовался лишь установлением принципов : cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans и : Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa (3) (Eth., Pars II, Prop. I et II). Отчего из бесконечных атрибутов Бога отысканы и указаны только два — остается невыясненным, и еще менее выяснено, почему такой скромный результат вполне удовлетворил столь требовательного философа. Точно так же остается невыясненным, каким образом бесконечное количество modus' ов, т. е. вся действительность, истекает из Бога.

Правда, что последний вопрос был и остался до нашего времени истинным crux philosophorum. Уже Гераклита беспокоило все индивидуальное, выныряющее на поверхность бытия и затем снова бесследно пропадающее. Анаксимандр же существование индивидуального считал прямо незаконным, преступным и в гибели индивидуального видел справедливое наказание, во искупление преступного существования. Мы помним, что и Платону не легче было мириться с многообразием реального мира — и он принужден был считать его призрачным и укрываться от него в сфере идей. То же было у Аристотеля и даже у Плотина.

---

(1) Sub specie aeternitatis seu necessitatis (Eth. IV, 62) (С точки зрения вечности или необходимости).

(2) Порядок и последовательность идей те же, как порядок и последовательность вещей.

(3) Мысль есть атрибут Бога, иначе говоря Бог есть вещь мыслящая и : Обширность есть атрибут Бога, иначе говоря Бог есть вещь обширная.

Спиноза отчетливо формулирует то, что думали все философы с древнейших времен, когда говорит : Nam ut ex propositionibus 21, 22, 23 constat, ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo aliquid pluribus causis intermedis indiget, ut producatur, eo imperfectius est (1) (Eth., Pars I, Prop. XXXVI, Appendix). Я не стану разбирать теорем, на которые Спиноза здесь ссылается, но внимательный анализ приведенного отрывка достаточно обнаруживает, что Спиноза по отношению к поставленной им себе задаче находился не в лучшем положении, чем его предшественники.

И точно — основное положение Спинозы, что Бог есть совершеннейшее существо. На это положение он постоянно опирается во всех своих рассуждениях. За несколько страниц пред тем, доказывая, что вещи не могли быть другими, чем они вошли в действительность, он защищает свое утверждение указанием, что если бы вещи могли быть другими, то это указывало бы, что Бог не вполне совершенен. Но, так как, раз допущено, что Бог совершеннейшее существо и, что мы сами настолько постигаем идею совершеннейшего существа, что можем исчерпать все ее содержание и, таким образом, из нее делать непререкаемые выводы, — то каким же образом примириться с мыслью, что творчество Совершенного Существа может дать несовершенные вещи ? Ведь наоборот : идея совершенного Существа предполагает и все, исходящее от него, совершенным. Спиноза же допускает, что чем больше требуется посредственных звеньев между Богом и созданной Им вещью, тем вещь будет несовершеннее ? Опять тот же вопрос ? Во-первых, почему нужны эти посредственные звенья ? Почему Бог не мог создать все существующее непосредственно ? Второй — почему существование посредственных звеньев должно отражаться на качестве создаваемых творений ?

Не только наш разум не видит в этом необходимости — но и доступная нам эмпирическая действительность опровергает Спинозу. Разве люди и животные времен Навуходоносора были хуже, чем во времена Спинозы ? Слабее, безобразнее, глупее ? Ласточки и соловьи, лошади и слоны такие же теперь, какими

---

(1) **Как установлено propositionibus 21, 22, 23, то действие наиболее совершенно, которое производится Богом непосредственно, и чем больше требуется посредственных звеньев между Богом и созданной Им вещью, тем вещь будет несовершеннее.**

были несколько тысяч лет тому назад. Есть даже много оснований думать, что цепь causae intermediae, как учит эволюционная теория, приводит часто прямо к совершенствованию, и тем более к значительному, чем цепь длиннее. Ясно, что Спиноза сделал это очевидно ничем ни a priori, ни a posteriori не оправданное допущение только потому, что ему, как и его предшественниками, нужно было сбросить во что бы то ни было с пути magnum scientiae obstaculum, как он сам выражается. Спиноза, как и все философы, отождествлял знание с una eademque ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi ([1]). Он был убежден, что самая сущность знания в объяснении. Одна из замечательнейших черт философии Спинозы в том и состоит, что никто до него с такой решительностью и отчеканенной отчетливостью не проводил мысли о необходимой связи явлений. Как известно, в этике он не побоялся довести свою последовательность до крайних пределов. Quarto objici potest, si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in aequilibrio sit, ut Buridani asina ? famene et siti peribit ([2]) ? (Eth., II, prop. 49, Scholium). Еще в Cogitata metaphysica он вопрос о буридановой ослице решал иначе : Si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo non pro re cogitante, sed pro turpissimo asini erit habendus, si fame et siti pereat ([3]) (Cog. Met., II, 12, 10). Но в „Этике" он уже идет до конца : „Dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percepit quam sitem et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit. Si me rogant, an talis homo non potius asinus quam homo sit aestimandus ? Dico me nescire, ut etiam nescio, quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit . . ." ([4]) (Eth. II, Prop.

---

(1) Один единственный способ понимать вещи, каковы бы они ни были.

(2) В-четвертых, можно возразить, что если человек не поступит по свободной воле, то что же произойдет в случае, если он будет в таком положении (равновесии), как Буриданова ослица ? Погибнет ли он от голода и от жажды ?

(3) Если мы поместим человека вместо ослицы в такое положение, его нельзя будет считать вещью мыслящею, но презренной ослицей, если он погибнет от голода и от жажды.

(4) Я вполне согласен, что человек, поставленный в такое положение равновесия (то есть не чувствующий ничего другого как голод и жажду, когда еда и питье находятся от него на одинаковом расстоянии), погибнет от голода и жажды. Если меня спросят, не будет ли такой человек считаться скорее ослом, чем человеком ? Я скажу, что не знаю, как я не знаю как надо оценить человека, который повесился.

49, Scholium). Если вы спросите себя, зачем была нужна Спинозе эта жесткая, каменная последовательность — вы можете дать себе только один ответ: иначе ему пришлось бы отвергнуть возможность знания. И именно того знания, которое только и ценил Спиноза, знания научного, построенного на принципах, как строится математика.

Уже в первых определениях, по идеалу Спинозы должна in nuce заключаться вся действительность. Конечно, идеал Спинозы остался идеалом. Он не мог из своих определений вывести действительность. Единственно, что он мог сделать, это высказывать резкие парадоксы, которые своей резкостью подчеркивали его нежелание считаться с той или иной стороной жизни. Иначе говоря, последовательность Спинозы, столь прославленная историками философии, вовсе не заслуживает такого удивления. Дальше желания быть последовательным он не пошел и, может быть, его слава неотразимого логика есть лучшая иллюстрация того, как слабы и беспомощны в этом отношении люди. Снисходительность исторической оценки, воздавшей за неосуществленное намерение, как за дело, есть testimonium paupertatis — свидетельство о бедности человеческого разума. Если Спиноза образец последовательности, — то, стало быть, последовательность — сказочная жар-птица, никогда еще не прилетавшая на нашу землю. Я не могу, конечно, останавливаться подробно на формальной критике спинозовской системы, да это и не нужно. Для моей цели достаточно приведеных указаний. Одним допущением, quod aliquid pluribus causis и т. д., спинозовская система совершенно отрывается от ее основоположений. А такое утверждение Sentimur experimurque, nos eternos esse (1)? На каком основании учение, обещавшее добыть все выводы more geometrico, вдруг ссылается на опыт чувства? Ясно, что великое значение Спинозы, давшее ему таких страстных поклонников, как Шлейермахер и обеспечившее ему такую выдающуюся роль в истории, коренилось не в его диалектическом искусстве. Для него логика играла ту же роль, которую для бл. Августина сыграла церковь. Под ее покровом и сенью он мог разрешить себе верить и ценить то, что ему было дорого. Он тоже искал авторитета — ему тоже казалось, что без внешней санкции, без одобрения все внутреннее содержание его жизни теряет самое пра-

---

(1) **Мы чувствуем и мы открываем, что мы вечны.**

во на существование. Нужно всех заставить признать свою правоту. Нужно, чтоб никто иначе не думал, чем ты думаешь. И нужно самому только то дозволить себе, чего ты в силах истребовать от других. Само собою разумеется, что избранный авторитет определяет собой и характер возможных притязаний, и наоборот, конечно.

Спиноза мог подавить в себе все то, quo nos vituperabiles sumus, и дал развиться лишь тому, quo nos laudabiles sumus. Может быть благодаря этому, благодаря сильно развитой воле, справившейся с неспокойным темпераментом, у Спинозы и получилось впечатление о всемогуществе разума. Эта огромная задача поглотила все его немалые силы. И именно потому, что на нее ушли все силы, он привык думать, что его дело есть важнейшее, исчерпывающее дело жизни. Так что, я думаю, что Лоофс напрасно говорит о влиянии Августина на Спинозу. Мне кажется, что рассуждения Августина о добродетели скорее вызвали бы негодование Спинозы. Ведь он учил, что добродетель не требует награды, что она — сама себе награда. Августин же прямо не выносил этой мысли. Самодовлеющая, автономная добродетель в его глазах была гордыней, superbia — началом всяческого греха. За это он и напал на пелагианцев ; вся надежда Августина была в том, что добродетель не может и не должна давать удовлетворения. И с озлобленностью он открыто говорил тем, кто вместе со стоиками утверждали противное, что они — лгут. Добродетель — духовные блага, доступные человеку так же призрачны и тленны, как и блага материальные. Если добродетель может так много дать — зачем же стоики бегут от неудачной жизни, зачем они разрешают своим самоубийство. Начало веры Августина в его убеждении, что люди неспособны творить добро и сами создавать для себя достойную жизнь.

И я полагаю, что если через Шлейермахера новейшее протестантское богословие вернулось к идее Спинозы о самодовлеющей добродетели, то это произошло только оттого, что, поддавшись престижу новейших научных завоеваний и новейшей же устроенности общественной, протестантские ученые потеряли самую способность мыслить существование человеческое необеспеченным (1).

Шлейермахер еще преклонялся пред Спинозой — его преем-

---

(1) **Deutlich ist, dass die Erbsünde der Grund alles Sündigens ist, und**

ники уже предпочли Канта, который, сохранив традиционные спинозовские принципы, совсем отрезал их от их естественных корней. Спиноза тонул, Спиноза чувствовал себя безнадежно больным, умирающим — как видно из приведенных выше отрывков из его трактата De Intellectus Emendatione (1). И на этом выросла его философия. Как ни заковывался он в свои геометрические доказательства, только поверхностный взгляд не умеет под железной броней увидеть исстрадавшейся и проникновенной души.

Ничто так не отдаляет от правильного понимания Спинозы, как стремление увидеть в его последних выводах прочную систему возвышенных и благородных истин. Хотя он и сам дает достаточно оснований к такому пониманию его философии — хотя бы, чтоб не искать долго — в таких прославившихся словах : De affectuum natura et viribus, ac Mentis in eosdem potentia, eadem Methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et Mente egi et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset (2) (Eth., III, введение). Но едва ли эти и им подобные заверения должны

---

dass es sich mit ihr ganz anders verhält, als mit den actuellen Sünden, weil hier die schlecht gewordene Natur das ganze Wesen inficirt Dass das aber eine unerhörte Neuerung in der Kirche ist, ist unverkennbar. (Harnack, III, 211). (Ясно, что первородный грех есть основа всей греховности и с ним обстоит иначе, чем с ныне существующими грехами, потому что здесь испорченная природа заражает всё существо. Но несомненно, что это неслыханное нововведение в церкви).

(1) Речь идет между прочим о следующем отрывке (см. стр. 55) : Videbam enim me in summo versari periculo, et me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere ; voluti aeger lethali morbo laborans, qui ubi mortem certam praevidet ni adhibeatur remedium, illud ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita ; illa autem omnia, quae vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum esse conservandum, sed etiam id impediunt et frequenter sunt interitus eorum, qui ea possident, et semper causa interitus corum, qui ab ils possidentur (Spinosa. De Intellectus Emendatione, introductio 7, 9). — (Я действительно видел себя подвергнутым самой большой опасности и принужденным искать всеми своими силами помощь, хотя бы не достоверную ; так, как больной, пораженный смертельной болезнью, предвидящий верную смерть, если он не прибегнет к помощи лекарства, принужден искать это лекарство всеми своими силами, хотя бы эта помощь была сомнительна ; потому что на нее вся его надежда. А цели, которые преследует толпа, не только не дают средств для сохранения нашей сущности, но мешают этому, будучи часто причиной гибели тех, которые ими владеют, и всегда бывают причиной гибели тех, которые под их властью).

(2) Я буду рассуждать о природе привязанностей и о их силе, о власти души над ними по тому же методу, в предыдущих главах я рассуждал о Боге и о Душе, и буду рассматривать людские поступки и увлечения, как если бы вопрос ставился о линиях, плоскостях или телах.

вводить нас в заблуждение. Ведь основной мотив его этики Cum Mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur ; et eo magis, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginatur (1) (Eth., III, 53). И ее противоположение Cum Mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur (2) (Eth., III, 55) — и, можно прибавить, хотя Спиноза этого сам не сделал, eo magis quo suamque impotentiam distinctius imaginatur (3). Как бы красноречиво и строго ни доказывал Спиноза, что эти положения он вывел с той же объективностью, с какой геометр выводит свои теоремы о линиях, плоскостях и телах — едва ли можно не почувствовать под ними это крайне напряженное биение жизни, которого даже самый верующий пантеист не отыщет у геометрических фигур. Источник этих суждений ничего общего не имеет с тем источником, откуда черпает свои познания математика. Ultimo ratio философии Спинозы вытекает из таинственной, невыразимой в словах глубины особых переживаний — и оттуда исходят распоряжения, даже не облеченные в слова, т. е. не удостаивающие снисходить не то что до доказательства, но даже до самооправдания. Это не суждения, а именно распоряжения, это не „отыскание" истины, это декреты, повеления об истинах. Откуда взял Спиноза это право, почему заговорил он, как власть имеющий ? И не ясно ли с другой стороны, что все его „доказательства", все попытки more geometrico принудить своих собеседников думать так, как думает он, есть только условная дань традиции и обычаю — коренящаяся в уверенности, что обычай есть и останется деспотом меж людей. Для самого Спинозы это очевидно, — (он уже не боится черпать из этого источника) он, подходя к источнику, вовсе и не спрашивает себя, считается ли его влага целебной или губительной. Он внутренно уже презирает тех людей, для которых такие вопросы еще существуют. Он обрел новую уверенность — уверенность человека, которого направляет не знающая ошибок сила. Для него уже не может быть отравленных источников. Оттого он и дерзнул утверждать, что Богу чужды rationes boni. Он говорит больше:

---

(1) Когда душа познает себя самоё и познает свое могущество воздействия, она радуется и тем более, чем яснее она познает себя самое и свое могущество воздействия.

(2) Когда душа познает свою немощность она опечалена.

(3) Тем более, что она себе больше не представляет ясно свою немощность.

Si homines liberi nascerentur, nullum bona et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent (1) (Eth., IV, LXVIII) : для свободно рожденных людей исчезает самое противоположение добра и зла.

Говоря все это, Спиноза полагает, что он высказывает истины, равно всегда обязательные для всех людей. Он забывает, что сам не всегда так думал, что когда-то он так думать не мог и что, стало быть, другие теперь могут так не думать, что для других людей сказать, что Богу чуждо ratio boni или что свободный человек nullum boni et mali conceptum format, все равно, что отрицать существование Бога. Вместе с бл. Августином и со всеми философами Спиноза ставит последней целью философа beatitudo, которое он определяет следующим образом : beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur (2) (Eth., IV, App. Chap. IV). Это, ведь, почти перефразировка Августиновского : tu fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te (3). Успокоение души есть и следствие и признак познания Бога. Познание, иначе говоря, сопровождаемое состоянием удовлетворенности и покоя, есть последнее, окончательное познание. И вся наша деятельность должна быть направлена к тому, чтобы придти к этой цели. Вот почему Спиноза борется с теми аффектами, которые нарушают душевный покой. Spes et Metus affectus non possunt esse per se boni (4) (Eth., IV, prop. 47). Потому объясняет он : quo magis ex ductu Rationis vivere conamur, eo magis spe minus pendere et Metu nosmet liberare et fortunae, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo Rationis consilio diregere (5) (d° Scholium). И еще через несколько страниц он снова повторяет : Qui Metu ducitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is Ratione non ducitur (6) (Eth., IV,

---

(1) Если бы люди рождались свободными, они не могли бы создать никакого понятия о добре и зле, пока они оставались бы свободными.

(2) Блаженство человека есть ничто иное, как внутреннее удовлетворение, которое рождается от интуитивного познания Бога.

(3) Ты нас создал для Себя и наша душа беспокойна, покуда она не успокоится в Тебе.

(4) Аффекты надежды и страха не могут быть хороши сами по себе.

(5) Чем больше мы стараемся жить, руководимые разумом, тем больше прилагаем усилия быть менее зависимыми от надежды, свободными от страха, и, по возможности, повелевать судьбой и направлять наши поступки согласно верным советам разума.

(6) Кто, руководимый страхом, поступает согласно добру, чтобы избежать зла, не руководится разумом.

prop. 63). Мы помним из предыдущего, как рассказывает Спиноза в Tractatus de intellectus Emendatione историю своей душевной борьбы, т. е. начало своей философии. Ведь именно страх и надежда были теми могучими двигателями, которые вывели его душу из естественного состояния равновесия. Если бы не постоянная смена отчаяния и надежды, Спиноза остался бы в той колее, на которую случайности рождения и обстоятельств с молодых лет поставили его.

Нужна была внутренняя буря, нужно было столкновение противных течений для того, чтобы склонная к пассивному прозябанию, прочно пустившая корни в родную землю, вошедшая в готовую колею душа была выброшена из плоскости, в которой держится обычное человеческое существование. Придя к aquiescentia Спиноза забыл о том, что его подняло над уровнем обыденности. И, ведь, aquiescentia вовсе не есть исключительная прерогатива философов.

Наоборот, состояние ничем не возмутимого покоя наблюдается в своем чистом виде только у людей, никогда еще не знавших сомнений и борьбы. Философ, ставящий себе целью добиться покоя, мечтает о restitutio in integrum того состояния, которое свойственно и даром дается всякому, более или менее ограниченному и удачному, словом буржуазному, существованию. Кто однажды хоть взлетел на крыльях великого отчаяния и надежды, тому уже никогда не вернуться к прочному покою. Недаром даже католики молятся: credo, Domine, adjuva meam incredulitatem (1). И мы встречаем у людей большого религиозного опыта поразительные признания, которые нельзя игнорировать, если хочешь проникнуть в источники философского творчества. Тертуллиан говорит: timor fundamentum salutis est, praescriptio impedimentum salutis (2). Григорий Великий утверждает открыто: Sancta ecclesia fidelibus suis spem miscet et metum (3).

И действительно, повидимому, та раскачка душевная, которая нам нужна для того, чтобы вырваться за пределы нормальной атмосферы дозволенного разумом и доступного постижению, предполагает особое душевное напряжение, вызываемое

---

(1) Верую Господи, помоги моему неверию.

(2) Страх основание спасения, его отсутствие помеха спасению.

(3) Святая церковь дает своим приверженцам смесь надежды и страха.

у человека безудержными страхами — пусть даже неосновательными и беспричинными и великими надеждами, может быть, столь же призрачными и так же мало обоснованными. И тот, кто поверит выводам Спинозы и примет его отчеканенные принципы, миновав ту борьбу, те глубины надежд и отчаяния, через которые пришлось пройти философу, прежде, чем он выучился своей мудрости, ничего от него не узнает. Spei et metus affectus possunt esse per se boni — больше того, они необходимы для всякого человека, без них последние для человека постижения абсолютно невозможны. Без них у него даже и не явится потребности вырваться за пределы первой, естественной ограниченности покоя — той, которую формулировал Аристотель в своей философии середины, и которая в современных теориях познания продолжает упорно оправдывать мнимые границы идеального, совершенного знания. Чтоб иметь право на ту или иную философию — мало изучить ее: нужно gustare et experiri, то что extra verba et imagines percipitur (1) (Tract. Theol. P., cap. IV, стр. 7).

VIII

Я так долго останавливаюсь на этих вопросах в виду того, что с ними связана судьба философии. Может ли философ довериться разуму, в предположении, что в самом разуме, как таковом, заключается источник познания, или ему нужно ждать с о б ы т и й? Мне кажется, что если так поставить вопрос — то едва ли возможно дать на него два ответа. Ясно, что готовность искать ответа в разуме, вообще говоря, является выражением потребности отграничиться от возможных неожиданностей. Хочется поставить над всей жизнью некоторый контрольный аппарат, защищающий устроенное существование от внешних бурь.

Человек знает, что хорошо и что возможно — ему кажется, что без этого самое существование немыслимо. Отдать себя во власть неизведанного — кто на это решится? Бл. Августин — правда под сению католической церкви — решился выступить с учением, которое оказалось равно неприемлемым и для като-

---

(1) Пробовать и испытывать то, что воспринимается помимо слов и образов.

личества, и для протестантства. Он своими возражениями пелагианцам как бы вынул почву из под ног человека. Все мы massa perditionis, massa peccati и, в сущности, не можем ни на что рассчитывать, мы спасаемся не своими усилиями, а благодатью Божьей. Он впервые формулировал благодать, как gratia praeveniens. Не потому Бог посылает человеку благодать, что человек ее заслужил своими стараниями, молитвами и добрыми делами. Ни стараться, ни молиться, ни делать добро человек не может, пока этого не пожелает Бог (1). Т. е., в противоположность Пелагию (2), — бл. Августин полагает, ссылаясь на ап. Павла, что прегрешение Адама привело к тому, что весь человеческий род оказался находящимся вне покровительства какого бы то ни было закона. Die Unruhe, der Hunger und Durst nach Gott, der Abscheu und Ekel vor den genossenen niederen Gütern ist nicht zu ersticken ; denn die Seele, sofern sie ist, ist ja ex deo et ad deum. Aber nun fand er etwas Furchtbares : dass der Wille das factisch nicht will, was er will oder doch zu wollen scheint. Nein, es ist kein Schein es ist die fürchterlichste Paradoxie : wir wollen zu Gott und wir können nicht, das heisst, wir wollen nicht (3) (Harnack, III, 113). И в самом деле в этих словах нет преувеличения. Правда и то, что бл. Августин испытал эту страшную парадоксальность положения человека, чувствующего, что все, что дает мир, не может насытить его неутолимой жажды по вечному и вместе с тем убежденного, что не в его воле сделать хоть что-нибудь, чтобы приблизиться к так влекущему его источнику истинной жизни. То, что испытал Августин наяву, вероятно, каждому приходилось испытывать во сне. Страшный кошмар душит тебя. Ты чувствуешь, что это сон, что избавиться

---

(1) **Sunt omnes homines una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque justitiae, quod sive exigatur sive donetur, nulla est iniquitas (St. Aug., De div. quest. ; Loofs 380).**

(2) Si Adae peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam non credentibus prodest ; nulla ratione conceditur, ut Deus, qui propria peccata remittit, imputet aliena (Loofs, 422).

Non solum magna sed etiam minima bona esse non possunt nisi ab illo, a quo sunt omnia bona, hoc est deo (Loofs, 378).

(3) Беспокойство, голод и жажда Бога, отвращение от испытанных, низменных благ нельзя задушить, потому что душа поскольку она существует исходит от Бога и идет к Богу. Но теперь он открыл что то ужасное. Воля, которая фактически не хочет того, что она хочет, или кажется, что хочет. Нет, это не есть видимость, это ужаснейший парадокс : мы стремимся идти к Богу и мы не можем ; это значит, что мы не хотим.

от ужаса можно только проснувшись. Ты делаешь всяческие усилия, чтоб проснуться, и убеждаешься, что все усилия напрасны, что твое спасение — не в тебе, а вне тебя. Иной раз бывает, что, сделав крайнее напряжение, ты проснешься во сне, сойдешь со своего ложа и кажется тебе, что уже все ужасы прошли, что ты вернулся к действительности, что ты уже больше не во власти чуждой, жестокой силы. Но проходит мгновение и ты видишь, что пробуждения не было, что пробуждение было мнимое, призрачное. И опять ужасы, и опять страх и сознание своей беспомощности, и вместе с тем, напряжение всего обессиленного существа. И только тогда, когда с одной стороны ты убеждаешься в том, что своими силами, как бы ты их ни напрягал, тебе не спастись, а с другой стороны, когда муки и ужасы сновидения достигают крайней степени невыносимости, наступает настоящее пробуждение, возврат к действительной жизни. Неудивительно, что Августин, испытавший наяву кошмары, длящиеся годами, восклицает : Unde hoc monstrum ? et quare istuc ? luceat misericordia tua, et interrogem, si forte mihi respondere possint latebrae poenarum hominum et tenebrosissimae contritiones filiorum Adam. Unde hoc monstrum ? et quare istuc ? (1) (Conf., VIII, 9). Только тот, кто хоть сколько-нибудь близко подходил к переживаниям бл. Августина, только тот, кто знает, что такие кошмары наяву возможны, что это не миф, не выдумка, не измышление лукавого человеческого духа, поймет смысл и значение Августиновского обращения. И вместе с тем поймет, что вдохновляло его на борьбу с пелагианством. Правда, в этой борьбе бл. Августина сказался философ, сказался верный ученик эллинов. Для сознания Августина вопрос предстал в таком виде, в каком его ставила эллинская философия : на чьей стороне истина, на стороне его, или Пелагия ? Правота должна быть либо на его стороне, либо на стороне Пелагия.

Закон противоречия, в этом Августин не сомневался, и в этой области не теряет своей власти и значения. Потому-то он так страстно добивался осуждения Пелагия и его товарищей. Ему казалось, что только устранив с пути противников своих, он

---

(1) И что это за необыкновенное явление ? откуда оно, зачем и какая тому причина ? Да осветит мне это милосердие Твое. Быть может, на эти вопросы я найду ответы в сокровенной тайне бедствий человеческих, как горестных наказаний сынов Адама. Откуда же это явление и зачем оно ?

может беспрепятственно двигаться по направлению к поставленной им себе последней цели. Мы здесь ограничимся только этим простым указанием. Читатель сам на этом примере поймет, каким образом люди, посредством логической переработки своих переживаний, приходят к тем суждениям, которым они считают себя в праве приписывать предикат общеобязательности. Августину казалось, что, если ему удалось приобщиться высшему познанию, то, значит, этим самым он уже узнал все пути, которыми Бог привлекает к себе людей. Ему, который сам столько говорил о неисповедимых путях Господних, и в голову не пришло, что таким допущением он ограничивает власть Всемогущего, предписывая Ему только те возможности, которые получили предварительную санкцию в философских трактатах его эллинских учителей. Пелагий ставил общее положение, что грех Адама н е м о г повредить никому из его потомков : это было бы несправедливо. Августин отвечал : грех Адама погубил в с е человечество : если бы он погубил не все, а только часть человечества, это было бы несправедливо. И бл. Августин, и Пелагий, оба находили в Св. Писании достаточно текстов в оправдание своих учений. Но, Пелагий не слышал того, о чем говорил Августин — Августин был глух к текстам, приводимым Пелагием. Той многогранности, которая свойственна Св. Писанию, человеческий ум, даже ум выдающийся, гениальный, постичь не может. Каждому кажется, что из точки к прямой можно восставить только один перпендикуляр. И, если фактически оказывается, что можно восставить не один, и не два, а множество перпендикуляров, — людям представляется это наглядной несообразностью. Все мы живем в одной определенной плоскости и нам труднее всего допустить множество плоскостей и разрешить ближним свободу движения в пространстве. Дальнейшее изложение покажет, надеюсь, к каким ложным заключениям приводит людей эта потребность все ограничить, вплоть до власти самого Бога. Пока же займемся другой стороной учения Августина. Мы видели, что ему пришлось выбиться из той плоскости, в которой жили его современники. Ему дано было почувствовать в своем непосредственном опыте ограниченность человеческих сил. Живя в этом мире, он убедился, что он, по своей глубочайшей природе, принадлежит к миру иному gustare et experiri то, что extra verba et imagines percipitur (1). Что вырваться из обыден-

(1) Пробовать и испытывать то, что воспринимается вне слов и изображений.

ной жизни можно только возненавидевши ее всеми силами души. Fecerunt itaque civitates duas amores duo : terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei : caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui (1) (*De Civ. Dei,* XIV. 28).

Как отказаться от себялюбия, как сделать, чтоб любовь к Богу стала единственным стимулом всего существования ? Августин в своем опыте убедился, что естественными способами, упражнениями ума и воли, нельзя ничего достичь. Пробуждение, если и будет, будет только кажущимся, только во сне. Потом, все опять пойдет по старому : власть чувственности не может быть преодолена обыкновенной, внутренней борьбой. Чудо, одно чудо только может спасти человека. И во имя этого чуда — бл. Августин отказывается от всех завоеваний человеческого ума — посколько, конечно, у него хватало мужества и самоотречения. Он хочет предать в руки Господа дух свой, и предает — хотя, как я указывал, с некоторой оглядкой. Повидимому, полное доверие к Творцу превышает силы даже таких людей, как Августин. Может быть, потому вера приходит лишь после тех тяжелых испытаний, которые испепеляют человеческую душу. Мы даже не находим слов, чтоб передать то особенное состояние, через которое нужно пройти человеку, чтоб освободить отяжелевшую душу от пригибающего ее к земле балласта, очиститься и возлететь к небесам. Мы обращаемся к великому псалмопевцу. Он, много тысячелетий тому назад, впервые нашел настоящие слова для впервые зародившихся переживаний. „Как вода я пролился, и расторглись все кости мои ; сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренностей моих" (Пс 22, 15). И это не метафора, не условный образ. Нужно в самом деле, чтоб душа пролилась, чтоб расторглись кости, чтоб растаяло, как воск посреди внутренностей, человеческое сердце.

Недаром Августин так любил псалмы — и недаром псалмы остались до сих пор никем не превзойденными образцами духовного творчества. И разве может собственными силами человек подняться на ту высоту, куда влекут его призывы великого царя. Мы даже не умеем привить рядовому человеку самое обыкновенное поэтическое дарование, мы привыкли думать, что poetae nascuntur и, если это не верно по существу, то, верно в

---

(1) **Следовательно две любви создали два града. Град, называемый земным, создала любовь к себе, доходящая до презрения Бога, и Град Божий создала любовь к Нему доходящая до презрения к себе.**

том смысле, что никто не знает, что ему нужно делать, чтоб овладеть тайной вдохновения. В какой же мере недоступнее для нас глубочайшая тайна религиозного постижения — и вправе ли мы рассчитывать на то, что существуют планомерные способы приближения к Божественному? Все наблюдения над жизнью и внутренним опытом религиозных людей показывают нам, что их „приемы" искания являются прямой противоположностью самой идее планомерности. Внутренние озарения приходят не тогда, когда мы их ждем, или к ним готовимся: „Я открылся тем, кто меня не спрашивал, был найден теми, кто не искал меня" (Исайя 65,1). Все виды exercitia spiritualia являются лишь более или менее неудачными попытками логической обработки тех переживаний, которые по самому существу своему враждуют со всякой логикой.

И вот Августин прямо говорит о gratia praeveniens. Только благодать Божия может вырвать застывшую и оцепеневшую человеческую душу из глубокого и мучительного, непробудного сна. Вера не есть готовность признать истинными те или иные положения. Сколько бы вы ни признавали истинными те или иные суждения, вы от этого не приблизитесь ни на шаг к Богу. Вера есть переход к новой жизни.

Когда-то Бог из праха, из ничего сотворил мир, сотворил человека. Так же точно Он творит, превращая неверующего грешника в верующего. И в таких чудесных превращениях, конечно, человеческие силы не могут иметь никакого значения, так же, как не имели они никакого значения, когда безграничной властью Вседержителя их души были извлечены из небытия. Вот сущность того опыта, который определил собой обращение Августина. Вот почему в свое время Тертуллиан так смело утверждал fiunt, non nascuntur christiani (1). И этим объясняется готовность Августина порвать с представлявшим собой языческую мудрость Пелагием. Для Августина и в самом деле virtutes gentium splendida vitia erant (2). Вся необыкновенная с точки зрения смертного человека нравственная сила Сократа — казалась бл. Августину ничтожной. Каковы бы ни были ее размеры — она не вознесет человека над землей, подобно тому, как даже царственный орел, парящий под облаками, на собст-

---

(1) **Люди не рождаются христианами а становятся ими.**

(2) **Добродетели язычников были блестящие пороки.**

венных, столь могучих крыльях, не может залететь за пределы воздушной атмосферы.

Конечно, посколько бл. Августин умел и смел выразить этот свой опыт — ему пришлось вступить в самую непримиримую борьбу с недоумевающими противниками. Те хотели постичь правоту и справедливость Божью, — бл. Августин вслед за псалмопевцем, пророком и великим Апостолом — искал лишь прославить ее. И вот, по странной, парадоксальной игре нового творчества, Августин с оскорбительной для своих противников страстностью припадает к тем изречениям Св. Писания, которые больше всего противоречат традиционным понятиям о добром и разумном. Спасается человек верой, вера же дается не тому, кто ее искал, не тому, кто ее добивался, а тому, кого Бог избрал, прежде, чем он хоть чем-нибудь проявил себя „ Electi sunt ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit ; electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id, quod praedestinavit, implevit. Quos enim praedestinavit, ipsos et vocavit, illa scilicet vocatione secundum propositum, non ergo alios, sed quos praedestinavit ipsos et vocavit, nec alios, sed quos praedestinavit, vocavit, justificavit, ipsos et glorificavit, illo utique fine, qui non habet finem " (1) (St Augustin, *De Praedest.*, 34. Harnack, III, 205). Это учение о предопределении, получившее впоследствии у Лютера и в особенности у Кальвина еще более суровое и резкое, прямо невыносимое для здорового морального сознания выражение, не придумано самим Агустином. Оно целиком взято им из Св. Писания.

Эти самые, непросвященные эллинской мудростью пророки и апостолы научили ученого Августина довериться тем переживаниям своим, которые, по прежнему критерию истины, должны были быть отвергнуты, как не соответствующие ни природе разума, ни природе вещей. „ По истине Ты Бог сокровенный. Бог Израилев, Спаситель ". (Ис. 45, 15) И — „ Горе тому, кто препирается с Создателем своим, черепок из земных черепков. Скажет-ли глина горшечнику : что ты делаешь, и почему твое

---

(1) Они были избраны до сотворения мира, в силу предопределения, которым Бог установил заранее свои будущие деяния. Они были избраны и выделены из остального мира, согласно тому призванию, которым Бог наполнил тех, которых Он предопределил. Действительно тех, которых Он предопределил, Он их привлек к этому призванию согласно Его предначертаниям. Следовательно не других, но тех которых Он предопределил и призвал, оправдал и прославил, согласно тому предначертанию, которое не имеет другой цели, как Его самого.

произведение не имеет рук? . .” (Ис. 46, 9). Или „ Кто исследовал дух Господен и кто преподал Ему совет ? ” И еще : „ Кто стоял в совете Господнем ? Кто видел и слышал Слова Его ? Кто внимал Его слову и уразумел Его ? ” (Иер. 23, 18).

Вспомним опять, по поводу этих слов, заложенные Сократом в основу греческой философии и перешедшие до нас в неизменном виде принципы. Сократ презирал поэтов, потому что, хотя они знали истину, — они не умели понять ее. Для Сократа — и за ним для всей философии — непонятная истина есть истина неприемлемая, есть ложь. Мы не хотим ничему довериться, мы хотим во всем убедиться. Мы рассчитываем только на свои силы, мы уважаем только свою справедливость, полагаемся только на свой разум. Сократ несомненно отнес бы пророков к поэтам, и Платон выселил бы их из своего государства. И собственно, приговор Платона приведен в исполнение историей. Пророки не пользуются правом гражданства в современных цивилизованных государствах. Их только терпят, как терпят безумных и одержимых. Католичество, как правильно указал Достоевский, умело выпроводить их за ограду своего учения. Но бл. Августин, как мы знаем, был одновременно и католиком, и верующим. Его вдохновили пророки своим ничем не оправдываемым вдохновением: „ O profundas divitias tum sapientiae, tum cognitionis Dei ! Quam imperscrutabilia sunt ejus judicia, et ejus viae impervestigabilia. Quis enim cognovit mentem Domini ? Aut quis ei fuit a consilio ” (1) (Rom., XI, 33-34). Эти слова великого апостола, вдохновенно, вслед за пророками воспевающего непостижимую мудрость Творца, говорили сердцу Августина больше, чем все философские системы древности.

Бог избрал, кого захотел, сколько бы ни возмущался наш разум видимой несправедливостью такого решения — бл. Августина это уже не смущает. Бог не подлежит суду нашего разума и нашей справедливости „ Numerus ille justorum, qui secundum propositum vocati sunt ipse est (ecclesia). ...Sunt etiam quidam ex eo, numero qui adhuc nequiter vivant aut etiam in haeresibus vel in gentium superstitionibus jaceant, et tamen etiam illic novit dominus qui sunt ejus. Namque in illa ineffabili praescientia dei multi qui foris

---

(1) О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия ! Как непостижимы справедливости Его и неисследимы пути Его ! Ибо кто познал ум Господен ? Или был советником Ему ?

videntur, intus sunt, et multi, qui intus videntur, foris sunt " (1) (St Augustin, *De bapt.*, V, 38. Harnack, III, 164). Так говорит Августин, тот самый Августин, который, как мы помним, совершенно законно считается столпом и опорой католицизма. Но ведь в этих словах смерть католицизма ! Ведь они лишают наместника Петра той potestas clavium, без которой вся его власть и вся сила обращаются в ничто !

Ведь Августин проповедует невидимую церковь — т. е. восстает против основного догмата католичества, исповедующего церковь видимую и видимого же наместника Бога на земле, облеченного всей полнотой власти. Все это, конечно, так. Но, ведь учение бл. Августина о gratia praeveniens и о спасении единой верой так же мало ладится с теорией и практикой католичества. Католичество, как бы оно ни распространялось о благодати, в последнем счете спасение человека ставит в зависимость от его merita — заслуг.

И, если бы оно отреклось от этого, — оно бы не могло и году удержать свое многомиллионное стадо. Известно, как попытались истолковать учение Августина о благодати : „ quos Deus semel praedestinavit ad vitam, etiamsi negligant, etiamsi peccent, etiamsi nolint, ad vitam perducentur inviti, quos autem praedestinavit ad mortem, etiamsi currant, etiamsi festinent, sine causa laborant " (Harnack, III, 248). Т. е. предопределенные решением Бога к жизни, будут ли они стараться, или не будут, будут ли грешить, или жить праведно, все равно спасутся. И, наоборот, те, которых Бог предопределил к смерти, все равно погибнут, какие бы усилия ни прилагали они, чтоб угодить Богу и заслужить Его милосердие. Логически — это правильный вывод из учения Августина. Это ясно — но не менее ясно, какой угрозой для всего существующего строя и прежде всего для самого католицизма является такое учение. Понятно, что ни католическая, ни впоследствии протестантская церковь никогда не могла спокойно относиться к такого рода неустрашимой последовательности. И, каждый раз, когда ей приходилось делать выбор между чистотой учения и сохранением за собой власти направлять души пасомых, католичество не колебалось. Учение оно готово было

---

(1) **Ибо, по неизреченному провидению Бога, многие из тех, которые повидимому вне церкви, находятся в ней, и которые повидимому внутри, находятся вне ее.**

вверить Богу, но свою земную власть и свои земные цели оно всегда предпочитало охранять собственными средствами.

Но для нас важно отличать католичество от бл. Августина. Я не думаю, что можно как это делают протестанты, упрекать бл. Августина в том, что он счел нужным поддержать тот вульгарный католицизм, с которым впоследствии пришлось бороться Лютеру. Дальнейшее изложение покажет, что Лютеру пришлось сделать то же, что сделал Августин, что даже либеральная теология, отрекшаяся от вульгарного католицизма, должна была опереться на вульгарную философию, философию здравого смысла. Больше того, мы уже отчасти видели, дальнейшее же изложение еще яснее покажет, что „вульгарный католицизм" далеко не так легко сбросить с себя, как это кажется протестантским богословам. Они сами, при всем своем свободомыслии, далеко не свободны от тех уз, которыми они попрекают бл. Августина. И это не случайность.

Пред Богом человек, может быть, в редкие минуты молитвенного вдохновения решается быть правдивым и свободным, когда он Его постигает extra verba et imagines. Пред Богом ничего не страшно. Не страшно даже признать с Августином, что самая высокая моральная жизнь не дает внутреннего удовлетворения, не страшно узнать, что Богу не свойственны rationes boni, не страшно даже провозгласить столь отпугнувшую всех формулу „по ту сторону добра и зла". Пред лицом Бога сознание своей немощности и бессилия может радовать, может вдохновлять.

Может быть источником величайшего пафоса отречься ради Бога от всех „естественных" прав, даваемых разумом и моралью. Mihi adherere Deo bonum est. Причаститься высшему бытию — знаменует готовность отказаться от всего, что желал, и пожелать всего, чего боялся. Но стоит отвести глаза от неба и взглянуть на землю, и все меняется. Вера кажется безумием, да и в самом деле становится безумием. Вы слышите ропот толпы etiamsi negligent, etiamsi peccent... И вы чувствуете, что между небом и землею вырыта непроходимая пропасть.

С толпой нужно считаться. Над ней нужна власть, ей нужна истина признанная, доказанная, санкционированная. Только пред такой истиной она склоняет свою непокорную голову. Недаром и Платон говорил, что толпа неверующа, и Спиноза утверждал terret vulgus nisi pascat, и Достоевский, обвинивший и оправдав-

ший своего великого инквизитора, называл людей бунтовщиками. Здесь на земле нужна властная, не допускающая возражений, повелевающая истина.

На земле нужно знание, на земле нужна уверенность, на земле господствовала и всегда будет господствовать возвещенная Аристотелем середина.

И Августин, и Спиноза, и все величайшие философские и религиозные гении никогда не умели найти истину, равно нужную и земле и небу. Мы теперь покинем Августина и перебросим изложение через тысячу лет. Мы обратимся к одному из его замечательнейших учеников — к Лютеру и посмотрим, как воспринял он ту противоположность между истиной и верой, которая открылась его учителю в посланиях ап. Павла и в его собственном внутреннем опыте.

IX

Я указал уже в одной из предыдущих глав, что столкновение Лютера с Тетцелем по поводу индульгенций не может считаться действительной причиной начала реформации. Как бы возмутительны сами по себе ни были приемы, которыми пользовался Тетцель, как бы возмутительны ни были те, которые его выслали обирать народ — весьма возможно, что, при других обстоятельствах Лютер прошел бы мимо них совершенно равнодушно. И еще также вероятно, что те переживания, которые оторвали Лютера от Рима, могли бы его сделать верным сыном католической церкви. Знаменитый немецкий историк Ранке находит, что переживания Лютера чрезвычайно близко напоминают переживания Игнатия Лойолы, основателя иезуитского ордена. И тот, и другой стремились найти, как того требовала религия, примирение души в Боге, и того и другого обычные пути, указанные церковью, не приводили к желанной цели. „Auf sehr verschiedene Weise gingen sie aber aus diesem Labyrinth hervor. Luther gelangte zu der Lehre von der Versöhnung durch Christum ohne alle Werke: von diesem Punkte aus verstand er erst die Schrift, auf die er sich gewaltig stützte. Von Loyola finden wir nicht, dass er in der Schrift geforscht, dass das Dogma auf ihn Eindruck gemacht habe. Da er nur in inneren Regungen lebte, in Gedanken, die in ihm selbst entsprangen, so glaubte

er, die Eingebung bald des guten, bald des bösen Geistes zu erfahren. Endlich ward er sich ihres Unterschiedes bewusst. Er fand denselben darin, das sich die Seele von jenen erfreut und getröstet, von diesen ermüdet und geängstigt fühle. Eines Tages war es ihm, als erwache er aus dem Traume. Er glaubte mit Händen zu greifen, das alle seine Peinen Anfechtungen des Satans seien. Er entschloss sich von Stund an, über sein ganzes vergangenes Leben abzuschliessen, diese Wunden nicht weiter aufzureissen, sie niemals wieder zu berühren. Es ist dies nicht sowohl eine Beruhigung als ein Entschluss, mehr eine Annahme, die man ergreift, weil man will, als eine Ueberzeugung, der man sich unterwerfen muss" (1) (Ranke, *Die Römischen Päpste,* I, 121). Такое признание у превосходного протестантского историка заслуживает всяческого внимания. Одни и те же внутренние переживания сделали Лютера врагом, Лойолу лучшей опорой католической церкви. Реформация и учреждение иезуитского ордена, ставившего себе главной, если не единственной, целью борьбу с реформацией, — явились порождениями одного и того же духа сомнения, борьбы и безудержных поисков последней истины.

Лютер, как и Лойола, чувствовал себя во власти злого духа и напрягал все силы, чтоб освободиться от страшного врага. И пришел к тому, что враг этот папа, католическая церковь с их лживым учением. Истину можно найти только в Св. Писании. Все, что противоречит Св. Писанию, лживо и придумано врагами Божьими. Таким образом, Лютер провозгласил то, что преемники его называли формальным принципом протестантства — т. е. внешним критерием, дающим возможность в религиозных вопросах отличить истину от лжи. И Лойола создал свой „критериум". В его „Exercitia spiritualia" есть глава, озаглавленная Ad motus animae quos diversi excitant spiritus discernendos, ut bo-

---

(1) Они вышли из этого лабиринта совершенно разными путями. Лютер присоединился к учению об отпущении грехов верой в Христа, а не добрыми делами. Он понимал так священное писание, на которое он твердо опирался. Про Лойола же нельзя сказать, что он исследовал писание, что на него повлияли догмы, так как он жил только внутренними побуждениями и размышлениями, происходившими в нем самом; он считал что он был вдохновляем то добрым, то злым духом; наконец, он познал их различие. Он нашел его в том, что один радует и утешает душу, а другой ее утомляет и пугает. Однажды ему показалось, что он пробудился от сна. Он думал понять (схватить руками), что все его горести суть искушения сатаны. Он решил с этого часа кончить со всей прошедшей жизнью, не растравлять больше эти раны, никогда больше к ним не прикасаться. Это было не столько успокоение, но скорее решение, больше того — решение, которое принимают как убеждение, которому должно подчиниться.

ni solum admittantur et pellantur mali — как отличать различных духов, влияющих на человека, чтоб принимать только добрых и отвергать дурных (Ranke, Ib, 121).

Лютер, — позже мы об этом будем говорить подробнее — утверждал, что Евангелие, т. е. его понимание Евангелия, дано ему самим Богом. Лойола тоже постиг свою истину и тайну веры в сверхъестественном видении (Ranke, Ib., 122). И оно было так для него убедительно — что уже ему не требовлось никаких дальнейших подтверждений — даже Св. Писания : „ his visis haud mediocriter tum confirmatus est (1) ut saepe etiam id cogitarit, quod etsi nulla scriptura mysteria illa fidei doceret, tamen ipse ob ea ipsa, quae viderat, statueret sibi pro his esse moriendum " (2) (Loyola, Ranke I, 122). Ранке делает различие между Лойолой и Лютером. Лойола только принял решение, у Лютера создалось „ убеждение". Протестантский историк полагает, что таким различением он оправдывает пред судом разума Лютера и выдает с головой Лойолу. Я думаю, что дело обстоит здесь не так просто.

Если уже говорить о суде и подсудимых — то на этот раз и самому историку Ранке грозить опасность попасть с судейского кресла на скамью подсудимых. По какому праву постановляет он свои приговоры ? И в таком не допускающем возражений тоне ! Как известно, еще очень недавно целый ряд знаменитых немецких ученых — историков и философов, подняли очень шумный спор по поводу рекомендуемых Ранке методов исторического исследования.

Темой спора послужила одна короткая фраза Ранке — bloss sagen will wie es eigentlich gewesen — историк должен описывать то, что было. Возникает вопрос — как исполнить этот завет и чего он собственно требует от историка. Сам Ранке, говоря о том, что Лойола только принял решение, у Лютера же создалось убеждение — описывает ли то, что было, как бы ему полагалось во исполнение возвещенного им самим основного принципа исторического исследования, или выходит за пределы своих прав, самовольно расширяя свою компетенцию ? И как проверить, где кончается законное пользование своими правами и

---

(1) В оригинале еще сильнее : y le dieron tanta confirmacione siempre de la fe.

(2) После того, что он видел, он был совершенно убежден в той мысли, которая ему часто приходила ; хотя никакое место в Св. Писании не учит этим тайнам веры, все же, так как он это видел, он решил, что должен умереть за них.

начинается захват? Напомню, что Лютер, которого Ранке изображает в приведенном отрывке как человека, только и стремящегося к тому, чтоб смиренно повиноваться закону, позволил себе не признавать каноническим послания Ап. Иакова и что он же, взамен всяких оправданий, не постеснялся, как мотив своего решения, привести слова Горация — sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas. Несомненно, что историку Ранке все это было известно, отчего же возводимая им в закон историческая объективность утратила над ним свою власть?

Ясно, что и этот закон, которому Ранке охотно и добросовестно подчинялся в своих исторических повествованиях, имеет ограниченную сферу применения. Ранке не станет рассказывать, что крестьянские войны происходили в XVII столетии, а тридцатилетняя война в XVI, он не станет скрывать низкого происхождения Лютера, хотя, может быть, ему было бы по душе видеть в главе реформационного движения владетельного князя, или графа. В этих пределах закон объективности еще вполне импонирует ему. Но за известной чертой обаяние еще недавно непреложной истины сразу исчезает.

Ни объективность, ни закон для него уже не нужны. Высказывая свои суждения о Лютере и Лойоле, Ранке не считает необходимым даже и вспомнить о своем собственном методе логической конституции. Лойола, который по его собственному признанию, вышел целиком из тех же сомнений и мук, которые согнали и Лютера с протоптанной веками большой дороги истории, не имел убеждений, хотя готов был, как и Лютер, жизнь свою положить за свое дело. Ясно, что Ранке высказывается так категорически и уверенно именно потому, что чувствует, что тут его ничего больше не связывает, что наступил момент свободного решения: уже можно не считаться ни с какими законами, ибо сколько бы новых документов вы ни открыли в архивах, ни один из них не может ни оспорить, ни подтвердить высказанного им суждения.

Если бы даже удалось воскресить Лойолу и Лютера, дело нисколько не поправилось бы, ибо никакие перекрестные допросы не собрали бы материала, нужного для проверки суждения Ранке. Для него Лютер был и остался представителем разума, Лойола же представителем страсти. И Ранке право такого своевольного решения ценит так высоко, что совсем и не задается вопросом: да как же так случилось, что люди, столь близкие

по своим переживаниям, выступили на историческом поприще, как непримиримые враги? Почему иезуиты и их орден считали дозволенными все средства борьбы с реформацией, когда Лютер и Лойола исходили из одного пункта и искали одного и того же? Или и здесь получается тот же перерыв закономерности? И здесь одинаковые причины дают различные, прямо противоположные результаты. Для историка, который в самом деле хотел бы только описывать то, что было, такое заключение должно было бы быть ценнее всего на свете. Ведь, если это верно, если сфера применения закономерности явлений ограничена, то ведь в самом деле мечты об исторических законах являются для историка тяжелой помехой в его исследованиях. Т. е. не в исследованиях, нужно сказать, а в достижении поставленной цели — вот тем *magnum obstaculum scientiae,* о котором говорил Спиноза.

Тут нам представляется случай наглядно убедиться, что цели знания и науки могут быть прямо противоположными. Для науки все, что препятствует координации событий по определенному принципу — является подлежащим устранению препятствием, истинным камнем преткновения. И историк, который хочет, чтоб его работа была научной, не может не употреблять все усилия, чтоб очистить свой путь от этих камней. Если Лойола и Лютер исходили из равного и стремились к равному, то не может быть, что дела их жизни были столь различными. Стало быть, нужно во что бы то ни стало внести новый фактор, который объясняет то, что произошло.

Ранке так и поступает. Это значит, что еще раньше, чем он приступил к формулировке своего принципа исторического метода, прежде, чем он сказал, что историк должен описывать то, что было — он уже откуда-то знал, что что бы ни произошло в прошлом, общий принцип явлений закономерности не был нарушен. Да и в самом деле, пусть историк попробует отказаться от этого принципа — он и двух слов написать не может. Почем знать было ли donatio Constantini (дар Константина) фальсифицирована, или нет? Ведь проверяем мы этот исторический документ и отвергаем его только потому, что признаем известный незыблемый критерий истины, основанный на предположении о том, что и тысячу лет тому назад, как и сейчас, существовал определенный, неизменный порядок вещей. В эпоху Константина так же писали, того же не знали и т. д. Если этого не

признать — то какой угодно вымысел имеет те же права, что и самое правдивое историческое описание. Сказание о ведьмах на Лысой горе, о похождениях Зевса, о чудесах Магомета, рассказы Сведенборга и т. п. должны быть нами приняты с тем же доверием, как и сохранившиеся описания смерти Цезаря или походов Александра Македонского. Критерий есть застава, не пропускающая в храм науки целые полчища рвущейся туда бессмысленной и дикой лжи. Свалите его — и все бароны со всеми их фантазиями овладеют полем человеческой истины. Эти рассуждения так же элементарны, как и справедливы. И все-таки, если окажется верным то предположение, что сфера действий известных нам законов, или даже, что вообще сфера закономерности ограничена — то наука, со своими привычками к достоверности, попадет в трагическое положение : чтоб не допустить ошибки, ей придется отказаться от знания, т. е. от своей главной цели ; все, что окажется не допускающим контроля, будет ею отвергнуто. Больше того, все, что не подлежит контролю и проверке, в силу приобретенной привычки искать только несомненного, окажется за пределами не только достижений, но и исканий человеческих. Вместо того, что есть, мы будем видеть только то, что, по нашему мнению, должно быть, т. е. иными словами наука, которая искала и ищет познания действительности, будет жить в фантастической области призраков и утверждать несуществующее, как существующее. Что оно так и есть на самом деле — для меня это почти несомненно. И в данном случае Ранке, тот Ранке, который и в самом деле хотел описывать только то, что есть, попал в западню, поставленную нам всеми существующими теориями познания. У него еще хватило прозорливости и независимости суждения, чтоб увидеть сродство душевных переживаний Лойолы и Лютера. Но тут же теория познания вошла в свои права и Ранке начинает говорить о несомненных призраках таким тоном, как будто бы никто не вправе ни на минуту усумниться в их действительности, так, точно они и на самом деле существовали бы.

У Лютера было убеждение, которому он подчинялся ! Иначе нельзя писать историю. Иначе, как же может быть объяснено такое великое дело, как реформация. Это ведь не иезуитский орден, — которому и полагается, в наказание за вредоносное его историческое значение, не получить никаких объяснений ! Допустить же, что произвол и случайность были началом великого

исторического события — так применить свой принцип „описывать то, что было" — на это гениальный немецкий историк, при всей смелости и независимости своей мысли, не пошел и пойти не мог.

Нечего и говорить, что католические историки и богословы судят о Лютере совсем не так, как Ранке. Они считают Лютера учеником и последователем Оккама. Мы помним уже из предыдущих глав, что основной чертой учения Оккама, так отличавшей его от предшествовавших ему схоластиков, было принципальное недоверие к правам человеческого разума. Мы можем знать, учил Оккам, лишь то, что нам дано в откровении Св. Писания и личного опыта. Разум человеческий имеет ограниченное назначение — только постигать и воспринимать данное ему. В силу этой своей ограниченности, разуму не дано критиковать, или проверять откровенную истину, а только подчиняться ей, как несомненной, хотя бы она и представлялась ему немыслимой и противоестественной. Немыслимость и противоестественность чего-либо не есть возражение против этого. Оккам пишет : Non potest (libertas voluntatis) per aliquam rationem demonstrative probari, quia omnis ratio hoc probans accipiet aeque ignotum cum conclusione vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam (1) (*Occam,* Quodlibet I, q. 16. Denifle, II, 336). Этот способ рассуждения Оккама как нельзя более соответствовал назревшей в Лютере потребности внутреннего освобождения. Для него ratio был не спасительным ментором, а злым деспотом, иго которого нужно было во что бы то ни стало свергнуть с себя. Лютер чувствовал, что оставаться дальше во власти старых предпосылок, которые под именем rationes сковывали все его существо, было невозможно. И, когда Оккам открыл ему, что ratio accipiet acque ignotum vel ignotius cum conclusione — а все рассуждения Оккама носили такой характер — Лютер слышал в этих словах благую весть. Разум со всеми его доказательствами — самозванец. (Ср. O. Ritschl, I, 98, 99 — об иррационализме Лютера). Разум не знает, у него нет истины, он выставляет, как свои посылки, положения так же мало и даже еще меньше обоснованные, как и то заключение, к которому он

---

(1) Ее (свободу воли) нельзя доказать рациональным мышлением, ибо всякое доказательство должно будет принять то, что не ясно и к тому же еще более не ясным способом. Но ее можно познать при помощи опыта.

хочет нас таким способом принудить — на каком основании доверяться его декретам ? Для современных философов, ex officio изучающих теорию познания, равно как и для большинства из читателей может быть не совсем понятно будет, почему Лютер так много связывал с тем или иным решением вопроса о прерогативах разумного мышления. Всем кажется, что это специальная, отвлеченная проблема, не лишенная, конечно, теоретического интереса, но практически совершенно безразличная. Никто и не подозревает о той великой ответственности, которую принял на свою душу Лютер, примкнув к школе Оккамистов. И я не знаю, есть ли возможность убедить современного читателя, или философа, что судьба человека, или даже всего человечества, связана с зародившимися в душе Лютера сомнениями и надеждами.

Куда идти ? Кому подчиниться ? Кого слушать ? Если принять воплощенную в Фоме Аквинском философию Аристотеля — нужно во всем подчиниться авторитету католической церкви. Лютер, конечно, не умел бы рассказать и обстоятельно объяснить историческую связь между Аристотелем и римской церковью — он не был ни историком, ни философом в обычном значении этих слов. Но он всеми силами души своей чувствовал, что недаром папа так сблизился с языческим учителем. Возведенный на престол разум полагал пределы исканиям и надеждам человеческой души. Выражаясь словами Достоевского, католичество отказало Богу в праве хоть что-нибудь прибавить или убавить к тому, что им, католичеством, было однажды уже возвещено, как последняя истина. Те, кто, в очерченных средневековой церковью пределах, находил достаточно простора для своих переживаний, благословляли разум и его разрешающую на покой санкцию. Ибо, при нормальных условиях, ничто так не радует и не усмиряет человеческую душу, — даже великую — как ограниченность возможностей.

Мы все знаем, что опрокинутый над нами свод небесный есть фикция и призрак, но тем не менее он ласкает наше зрение и мы его благословляем и не вынесли бы, если бы он вдруг распался и нашему глазу пришлось глядеть в бесконечность. Так эллинский дух Фомы Аквинского создал Summ'y, этот великолепный и колоссальный готический собор богословского творчества. Но, в соборе Фомы, Лютер не мог молиться. Он задыхался, он чахнул под величественными сводами. И он, хотя и с трепе-

том ужаса, приветствовал разрушительную работу схоластического décadence'а. Не прав Ранке, предполагая, что у Лютера создалось убеждение, что он знал, к чему приведет его начатая борьба. Лютер, начав свою борьбу, менее всего предполагал, что ему придется подкопаться под самые основы средневекового католичества.

Теперь, оглядываясь на далекое прошлое, историку может казаться, что он ясно видит связь между отдельными событиями, из которых составилось мировое явление реформации. Но самому Лютеру совсем не было видно, что ему суждено создать — новую церковь, или иезуитский орден. Лютер восстал против папы, Лойола сложил всю свою великую силу у подножия папского престола. Историк, который вслед за Спинозой должен думать, что res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt, напрягает все свои силы, чтобы увидеть, определившую события прошлого, необходимость. Без этого история, повторяю, не может быть наукой. Но, если эта необходимость есть фикция ? Что тогда дает нам история ?

X

Нужно, очевидно, освободиться от спинозовской предпосылки. Иначе говоря, история и в самом деле должна быть изображением того, что было. Там, где можно усмотреть связь событий — попытаемся найти ее. Но мы должны быть готовы увидеть и отсутствие связи, разрыв цепи. Знаю, что это трудно, знаю, что это сопряжено с великим, с величайшим риском. И, я вполне понимаю историков, которые прежде, чем приступить к своей работе, сознательно или бессознательно принимают из тех, или иных рук ряд готовых предпосылок, которые они уже не подвергают дальнейшей проверке. Без компаса, без карты, без прочного водителя нельзя отправляться в дальний путь. Но, в таком случае нужно вперед сказать себе, что огромные области человеческого существования и творчества должны быть навсегда закрыты.

Если вы слишком будете дорожить уже приобретенным, вам никогда не узнать ничего нового. В занимающем нас случае — Лютер, когда пришлось, поставил на карту все, что у него было и, если вы хотите следить за ним, нужно быть готовым на все,

нужно не бояться бросать в море сокровища, чтоб облегчить и спасти тонущий корабль. Несомненно, католические богословы правы, когда утверждают, что борьба Лютера была борьбой против церкви. Достоевскому, стоявшему вне католичества и жившему в XIX веке, было нетрудно сказать, что католичество совершило страшнейшее из преступлений — поставило папу на место Христа, себя на место Бога. Достоевский со стороны судил о чужих грехах и преступлениях. Лютер же сам был верующим католиком и прежде, чем осудить Церковь, к которой он принадлежал, должен был осудить самого себя. Ведь он был вместе с ними, ведь он учил и много лет тому же, чему учили они. Католическая церковь была для его души единственным, последним приютом ; каков был его ужас, когда он почувствовал впервые, что он укрывался под сенью Антихриста и что его душе грозила вечная погибель. Правда, уже до Лютера находились отдельные люди, в души которых заползали такие же тяжкие подозрения. В Англии Циклиф, в Богемии Гусс во многом предварили Лютера. Но никто из них не находил в себе достаточно силы, чтоб увидеть и поставить вопрос во всей его огромности. Протесты направлялись против частных злоупотреблений и несправедливостей. Но никто, повидимому, не мог решиться бросить вызов самой церкви — идее единой, святой, непогрешимой церкви.

Правда, Оккам теоретически в значительной степени подготовил почву для Лютера. Он восставал против неограниченной власти папы : Si Papa haberet talem plenitudinem potestatis a Christo et evangelica lege, lex Evangelii esset intolerabilis servitutis et multo majoris quam lex Mosaica, omnes enim essent per ipsam servi Papae (1) (*Quaest. super potest. Papae,* I, c. 6 ; *Goldast,* II, 320. Denifle, II, 376, 377).

И не только относительно папы — он утверждал то же почти и относительно всего духовенства : Totus Clerus non est illa Ecclesia, quae contra fidem errare non potest. И еще : Omnes Episcopi possunt contra fidem errare cum omnibus clericis suis (2) (*Dial.*, I, 1.5, c. 28-31 ; *Goldast,* II, 497. Denifle, II, 379).

---

(1) Если Папа получил от Христа и от Евангельского закона такую полноту власти, то Евангельский закон был бы невыносимым рабством, еще большим, чем Моисеев закон, потому что благодаря ему все были бы рабами Папы.

(2) Все духовенство не составляет ту церковь, которая не может заблуждаться в вопросах веры. И еще : Все епископы могут ошибаться в вопросах веры так же, как церковнослужители.

В таких случаях власть суда переходит к светским лицам: Si omnes Praelati et Clerici mundi pravitate inficerentur haeretica, potestas judicandi omnes devolveretur ad catholicos laicos et fideles (1) (*Occam, Dial.,* I, 1.5, c. 28; *Goldast,* II, 498, 18. Denifle, II, 375). Illae solae veritates sunt catholicae reputandae et de necessitate salutis credendae, quae in canone Bibliae explicite vel implicite asseruntur. И еще: Omnes autem aliae veritates, quae nec in Biblia sunt insertae, nec ex contentis in ea consequentia formali et necessaria possunt inferri, licet in scripturis Sanctorum et definitionibus S. Pontificum asserantur, et etiam ab omnibus fidelibus teneantur, non sunt catholicae reputandae, nec est necessarium ad salutem eis per fidem firmiter adhaerere vel propter eas rationem vel intellectum humanum captivare (*Dial.,* I, l. 2, c. 1; *Gold.,* II, 410. Denifle, II, 382) (2).

Все это указывает, что у Оккама уже было поколеблено безусловное доверие к непогрешимости католической церкви. Над нею он, как впоследствии Лютер, ставил авторитет Св. Писания. Весьма вероятно, что католики правы, что такие утверждения Оккама сильно помогли Лютеру в его дерзновении. Оккам своим допущением, что „папа и все духовенство могут отпасть от истины" показывает, что о власти и авторитете церковном в собственном смысле этого слова не может быть и речи. Повидимому прав тот же Вайс в другом своем утверждении: „если не признать авторитета ни за традицией, ни за церковными решениями, ни за верой всех, то единственной опорой для отдельной личности окажется Св. Писание" (3). В этом Оккам сходится и

---

(1) Все епископы могут ошибаться в вопросах веры, так же как церковнослужители. Если бы все прелаты и все священнослужители были заражены еретической развращенностью мира, то власть судить должна была бы по праву перейти ко всем католикам как к светским, так и к церковникам.

(2) Только те истины должны почитаться католическими и нужными для спасения, которые ясно выражены или подразумеваются в уставах Библии. И еще: Но все другие истины, которые не находятся в Библии и которые нельзя вывести из ее содержания, как точное и необходимое заключение, даже если они утверждены в писаниях святых и в определениях Пап и даже, если в них веруют все, принадлежащие к церкви, — даже в этом случае они не должны почитаться католическими и не необходимо для спасения души присоединяться к ним, твердо веря в них и из-за них держать в плену человеческий разум.

(3) De sola Sacra Scriptura Novi et Veteris Testamenti est illicitum dubitare, utrum sit verum vel rectum, quicquid in ea scriptum esse constiterit. Ergo de omnibus scripturis Conciliorum Generalium et similium, et quorumcumque aliorum expositorum Scriptorae divinae ac etiam Romanorum Pontificum et quorumlibet historiographorum, post canonem confirmatum editis,

со своим великим противником Виклифом и со всеми еретиками, начиная с времен Тертуллиана.

Все же разница между Оккамом и Лютером огромная. Оккам указывал только на возможность того, что все католичество окажется в заблуждении. И на случай такой возможности он рекомендовал верующим единственный незыблемый авторитет Св. Писания. То, что было возможностью для Оккама, стало действительностью для Лютера. Лютер убедился, что церковь, та церковь, в которой он искал спасения, в руках Антихриста.

Не знаю, многие ли из наших современников способны понять, что значило такое переживание для средневекового монаха. Я не хочу этим сказать, что наши современники не знают глубоких, потрясающих душу переживаний. Но мне кажется, что едва ли они могут ясно представить себе, что такого рода глубокие внутренние потрясения связаны с мыслями о роли и значении церкви. Нам гораздо понятнее было бы, если бы мы узнали, что переворот в сознании Лютера явился следствием совершенного им преступления. Вроде, скажем, того, которое описал Толстой в „Крейцеревой Сонате", или во „Власти тьмы", или Достоевский в „Преступлении и наказании", или Шекспир в „Гамлете".

Ибо мало кто из нас способен допустить, что потерять веру в церковь значит потерять почву под ногами — сейчас тысячи, миллионы даже людей отлично живут, совсем о церкви не вспоминая. У них есть иные приюты, как видно, довольно прочные и надежные. Но ведь Лютер пошел в монахи потому, что не находил иного способа защитить свою слабую и одинокую душу от надвигавшейся откуда-то (он еще и сам не знал, откуда) грозной опасности. Он порвал со всем миром — церковь это было все, чем он жил и на что он надеялся. И вдруг подозрение, постепенно перешедшее в непоколебимое убеждение, что там, где он мечтал найти царство Божие, было царство сатаны. Отсюда

---

non est illicitum dubitare et discrepare, an a veritate exorbitent antequam Scripturae Novi et Veteris Testamenti consona demonstretur (Denifle II, 382-383). — Только в Св. Писании (Ветхий и Новый Завет) непозволительно сомневаться и рассуждать истино или ложно то, что содержится в этих писаниях. Итак, законно сомневаться во всех писаниях вселенских Соборов или других толкователей и даже в писаниях римских первосвященников и их историков. Все эти писания введены после уставов Библии. Если их соответствие с Св. Писанием предварительно не было доказано, то совершенно законно сомневаться в них и необходимо рассмотреть, не отступают ли они от истины.

начало Лютеровского отступничества. И, может быть, в истории мы не знаем другого случая, когда бы смысл и значение отступничества получило бы более яркое и всестороннее освещение.

Вот почему так ошибочно по лютеранству судить о Лютере. Лютеранство уже сорганизовалось, лютеранство уже имеет свое прошлое, свои традиции, свои устои.

Сущность же и содержание лютеранского перелома состояло именно в том, что он лишился опоры традиций, что под ним подломились те устои, которые были созданы тысячелетним историческим развитием. Так что можно не только соглашаться с католиками, утверждающими, что лютеранство отреклось от Лютера и в самой своей сущности вернулось к католицизму, можно дальше пойти, можно сказать, что, как только Лютеру пришлось формулировать свои переживания и претворить их в учение, он тем самым сам принужден был отказаться от себя самого. В этом парадоксальном, повидимому, превращении скрыта глубочайшая тайна религиозных переживаний и религиозного творчества. Может быть, в этом можно найти и объяснение тех вечных и непримиримых противоречий, над которыми по настоящее время приходится ломать головы теоретикам не только протестантизма, но и всякой религии. Вот почему, если вы хотите узнать историю настоящего Лютера — читайте, кроме его собственных сочинений, исследования о нем, сделанные не его друзьями и последователями, протестантами, а его непримиримыми врагами — католиками. Хотя обратного сказать нельзя : у протестантов вы не найдете того, что нужно, чтоб оценить и понять католичество. Книга Денифле, о которой я уже упоминал, равно как огромное исследование Гризара и менее значительные, хотя очень интересные, сочинения французских католиков, несмотря на всю их вражду к Лютеру или, точнее, благодаря этой вражде, выявляют самые затаенные, но вместе с тем самые значительные запросы предоставленной себе, одинокой, верующей души.

Что Лютер был верующим, в этом не может быть никакого сомнения, как не может быть сомнения и в том, что он был отступником. Для католичества вера и католическая церковь всегда и до настоящего времени отождествлялись. Extra ecclesiam nemo salvatur (вне церкви нет спасения).

Известный католический богослов Альберт Мариа Вейс прямо говорит : „ Настоящих последователей Лютера отделяет

от католиков не более или менее значительное разномыслие по отдельным догматическим вопросам, а совершенное и принципиальное непризнание церковного авторитета." И еще : „An ein äusserliches, d.h. an ein von dem freien Willen der Gläubigen unabhängiges, an ein nicht durch sie übertragenes und nicht von ihrer Zustimmung bedingtes Recht, und demzufolge an eine Pflicht der Unterwerfung unter eine überlegene Macht kann hier nicht gedacht werden. Und das gilt dann nicht mehr bloss in foro externo, in rein rechtlichen Dingen, sondern auch in foro interno, soweit es sich um sittliche und religiöse Vorgänge im Gewissen handelt. Der Sazerdotalismus, wie sich in neuester Zeit George Tyrrell ausdrückt, d.h. jene Grundlehre der katholischen Kirche, dass die Gewalt über die Seelen durch Gott selbst unmittelbar von oben gegeben wird, fällt dann gleichfalls als unmöglich hinweg" (1) (Denifle und Weiss, II, 411, 413). Вы видите, что современный католик почти буквально воспроизводит слова великого инквизитора из „Братьев Карамазовых".

Самое страшное преступление Лютера состояло в том, что он не мог признать за католической церковью ту полноту власти, тот авторитет непогрешимости — не только в вопросах материальных, но и в духовных, которые она себе присвоила. Католическая церковь считает, что она — и она только одна — получила эту власть непосредственно от Бога. Ей и только ей дано право вязать и решать — potestas clavium.И что она разрешит на земле, то будет разрешено на небе, и что она свяжет на земле, то будет связано на небе. Бог делегировал свою власть наместнику ап. Петра и уже Сам ничего не может ни прибавить, ни отнять к тому, что однажды было возвещено. Вот как формулирует эту potestas clavium католической церкви известный догматик Pohle : „Wenn Christus also dem Petrus „die Schlüssel des Himmelreiches" übergibt so überträgt er ihm damit die Vollgewalt, in der Kirche Christi zu schalten und zu walten, in die Kirche einzulassen und davon auszuschliessen, alle Personen zu regieren und

---

(1) Нельзя было и думать о подчинении внешнему закону, то есть закону не ими изданному и не с их согласия доверенному, и вследствие того согласиться на обязанность подчинения высшей власти. И это имеет силу не только в материальном отношении (in foro extero), в чисто правовых вопросах, но также в вопросах духовных (in foro interno), касающихся нравственных и религиозных переживаний совести. Sazerdotalismus (власть духовенства) как выражается в новейшее время Georges Tyrrell, то есть то основное учение католической церкви, по которому власть над душами дается непосредственно самим Богом свыше, также отпадает, как невозможность.

alle Sachen zu verwalten, Gesetze zu erlassen und aufzuheben, Strafen zu verhängen und zu erlassen, kurz, die ganze Fülle königlich-richterlicher Gewalt über die ganze Kirche, d.i. über seine Mitapostel und die Gläubigen... Was immer aber Petrus in seiner Eigenschaft als oberster „Schlüsselträger" (claviger) tut, *das heisst Gott im Himmel gut*" (Pohle, III, 420-421). „Weil diese wichtige Gewalt jedoch kein persönliches Privileg sein sollte, das mit dem Tode der Apostel erlosch, so folgt, dass es eine fortdauernde Macht der Sündenvergebung in der Kirche geben muss, und zwar einer wirklichen und wahren Vergebung, da die Lossprechungen auf Erden auch im Himmel, d.i. vor Gott (in foro divino) Gültigkeit besitzen sollen... Würde Gott wirklich eine (Tod)Sünde im Himmel binden, d.i. nicht verzeihen, welche die Kirche auf Erden rechtmässig gelöst, d.i. nachgelassen hat, so trügen die Verheissungsworte Christi den Stempel der Unwahrheit an sich" (1) (Pohle, III, 422).

Думаю, что теперь, после приведенных отрывков из сочинений Вейса и Поле, всякому станет ясно, что великий инквизитор Достоевского верно рассказал основную доктрину католичества. Разница только в том, что инквизитор Достоевского говорит в приподнятом тоне человека, который понимает всю несоразмерную для сил смертного тяжесть возложенного им на себя бремени ответственности. Поле же и Вейс, очевидно, этого не подозревают. Они убеждены, что эта власть и эти „права", как и всякого рода права и власти, совсем по плечу не только тому, кого они считают, в качестве преемника ап. Петра, непогрешимым, но даже и им самим. Если бы им поручили „вязать и решать", они бы спокойно взяли на себя эту обязанность, как бы они приняли на себя обязанность мирового судьи, или земского начальника, — в полной уверенности, что она не труднее

---

(1) Когда Христос передает Петру ключи царства небесного, то Он этим передает ему полноту власти распоряжаться в церкви Христовой: допускать в церковь и исключать из нее, повелевать всеми людьми и управлять всеми вещами, издавать законы и уничтожать их, накладывать наказания и прощать, короче говоря, передает всю полноту королевской и судебной власти над всей церковью, т. е. над Своими соапостолами и верующими. Что Петр делает, как верховный носитель ключей, то одобряет Бог в небесах... Так как эта полная власть не должна была быть личной привилегией, которая прекратилась бы со смертью апостола, то в церкви должна была остаться постоянная власть прощения грехов, настоящее прощение, так что отпущение грехов на земле должно быть равноценно на небе (in foro divino)... Если бы Бог действительно не простил на небе смертный грех, который церковь справедливо отпустила на земле, то слова обетования Христа носили бы на себе печать неправды.

других человеческих обязанностей, — что они справились бы с ней не хуже других. И их манера говорить напоминает деловой тон обыкновенных, будничных суждений на обыкновенные будничные темы. У них есть точно формулированное, определенное учение — разве трудно общие положения применить к частным случаям ?

Что теолог, что врач, что администратор, что мировой судья — все имеют одинаковую задачу подвести индивидуальное явление под правило. И дело католического теолога, может быть, самое простое и ясное. Раз potestas clavium находится в руках непогрешимого папы — значит, теолог, не в пример врачу, или инженеру, не может ошибиться. Все, что он сделает на земле, будет, как выражается Поле, признано Богом на небесах.

Я опять напомню читателю, что идея potestas clavium всецело воспринята католичеством от эллинизма. Мы знаем рассуждения Сократа, Платона и Аристотеля о вечных принципах. Сократ всю свою философию построил на положении, что человек может все познать, что между потусторонним и посюсторонним существует органическая связь и, что, потому, человек в своей земной жизни знает, что ему должно делать, для того, чтобы обеспечить себе блаженство в жизни загробной. Ведь это то же, что утверждает и католицизм : только у Сократа на место непогрешимой католической церкви поставлен никогда не ошибающийся и уверенно идущий к своей цели разум или, выражаясь точнее, вернее в хронологическом порядке, — католичество на место доверяющего себе разума поставило свою единую, непогрешимую церковь.

Мы помним, что Платон говорил, что нет большего несчастья для человека, чем сделаться ненавистником разума. Католик говорит, что нет худшего несчастья, чем отречься от католической церкви. С ужасом восклицает Вейс по поводу начавшегося, по его мнению, при Оккаме, Циклифе и Гуссе и закончившегося при Лютере реформационного движения : „ Страшное разложение христианства. Погубить, или привести к опасности и гибели можем мы своего ближнего. Но, если заходит речь о спасении ближнего, тогда говорят : спасайтесь сами, вам никто помочь не может, вы сами должны о себе позаботиться ". Католику кажется, что если человек не поможет человеку — то ему уже не на кого и не на что надеяться. Это странно, почти невероятно, но это так. Отсюда и спор католичества с

лютеранством о видимой церкви. Католик не может примириться с мыслью, что Христос ушел от людей и не поставил на Свое место облеченного полнотой власти заместителя Своего. Догмат о непогрешимости папы, хотя и возвещенный только около 50 лет тому назад, есть лишь законченное выражение этой основной идеи католичества, воспринятой им целиком от эллинской философии.

В папе олицетворяется видимая церковь и в папе же получает свое разрешение тысячелетняя человеческая тоска по конечной, не допускающей никаких сомнений и полагающей конец треволнениям, цели. Mgr Bougaud, изложивши сущность догмата папской непогрешимости, восклицает: „Voilà, dans sa simplicité, dans sa netteté, dans sa grandeur, dans sa force, cette définition de l'infaillibilité, attendue si impatiemment par les uns, et que les autres déclaraient impossible. Mais l'Eglise, qui sait ce qu'elle est, ce qu'elle possède, a le don de le dire. Ni emphase, ni exagération, ni faiblesse. Une simplicité parfaite, sous laquelle on sent une force surnaturelle. Et en même temps le voilà, ce grand privilège de l'infaillibilité doctrinale, *sans lequel une religion ne se conçoit pas*, qu'aucune religion cependant n'a revendiqué; dont aucune secte n'a osé conserver le nom; que l'Eglise catholique seule réclame et exerce depuis dix-huit siècles et dont elle vient de déterminer avec une hardiesse superbe le siège et l'organe: hardiesse qui n'est pas d'un être humain et qui suffirait à elle seule à prouver sa divinité" (1) (*Le christianisme et les temps présents*, IV, 122).

Я не стану оспаривать исторической справедливости утверждения почтенного прелата о том, что ни одна церковь, кроме католической, никогда не претендовала на непогрешимость. Для нас гораздо важнее установить, что тот самый Сократ, философия которого почитается официальной философией католичества, с неменьшей смелостью претендовал на непогреши-

---

(1) **Вот в своей простоте, в своей ясности, в своем величии, в своей силе — определение непогрешимости, которое так нетерпеливо ожидалось одними и которое другие объявляли невозможным. Но церковь, знающая, что она есть и чем она владеет, имеет дар высказать это; нет ни напыщенности, ни преувеличения, ни слабости — полная простота, под которой чувствуется сверхъестественная сила. Так вот она, эта большая привилегия догматической непогрешимости, без которой нельзя постигнуть религии и которую ни одна религия не приняла, и имя которой ни одна секта не решилась сохранить; которую одна только католическая церковь объявляет и в которой она подвизается в течение 18-ти веков, и которой она теперь определила место и голос с великолепной смелостью, не исходящий от человека; одной этой смелости было бы достаточно, чтобы доказать ее божественность.**

мость, чем папа в 1871 году. Что же, это служит доказательством божественности человеческого разума? Ведь то же католичество с той же уверенностью, с какой оно утверждает великие и чудесные прерогативы папы, оспаривает притязания всех других людей на непогрешимость? И не сказывается ли в этом упорном стремлении католицизма найти во что бы то ни стало и как можно скорее здесь на земле видимый, осязаемый, всем доступный авторитет, вся глубина свойственного огромному большинству людей неверия? Как можно вверить свою судьбу тому, чего никто не видел и не осязал? Вейс приходит в ужас при мысли, что человек не может помочь человеку, Буго торжествует при мысли, что нашелся, наконец, человек, который всем может ответить на все вопросы. Как в старину эллины, в эпоху язычества, так и теперь люди, почти две тысячи лет прививавшие себе книги Св. Писания, не решаются искать за пределами доступного и понятного. Они призывают имя Бога, но живут и хотят жить только своим умом. Были плохие, развратные, бездарные, своекорыстные папы — и вновь, конечно, будут такие: — но лучше довериться такому папе, чем тому Богу, о котором говорится в Св. Писании, что Его увидеть нельзя, что увидевший Его не может больше жить.

Католицизм не отрекался от Св. Писания, но он умел „истолковывать его", т. е. приноровлять его к будничным требованиям людей. „A côté de chaque dogme terrible, говорит тот же Mgr Bougaud, il y a dans le catholicisme un second dogme qui l'adoucit, qui en rend la pointe moins pénétrante et moins dure. Et c'est par là que l'Eglise catholique ravit les âmes et les contient, les domine en les enchantant" (1) (Bougaud, IV, p. 298). Что и говорить, прием хороший и давший на практике блестящие результаты. Католичество всегда умело очаровывать человеческие души и направлять их в желаемую сторону, прибавляя к каждой страшной догме другую, ее смягчающую, Но этот прием не всегда оказывался годным. Бывали случаи, когда эта „мягкость" католичества казалась невыносимее самой мучительной и беспощадной жестокости. В мягкости и снисходительности не сказывалось ли преувеличенное доверие к человеческому и боязнь

---

(1) Рядом с каждым страшным догматом в католицизме есть другой догмат, который его смягчает, который делает его острие менее проникновенным и менее суровым. И именно этим католическая церковь восхищает души, их удерживает и над ними властвует, очаровывая их.

стать лицом к лицу с Всемогущим Творцом ? Эту мягкость знает не только католичество — она сообщилась и протестантству. Даже свободомыслящий историк Гарнак, помним мы, разрешает вере опереться на внешний авторитет. Слишком жестоко было бы требовать от слабого, одинокого человека, чтоб он отказался от всякой опоры, от всякой почвы. И Гарнак тоже смягчает „ страшную ” истину и разрешает даже Лютеру искать свою последнюю истину не на небе, а на земле.

XI

Но жизнь не знает сентиментальности и снисходительности, свойственной католическим теологам. Она совсем с другого конца подвела Лютера к тем страшным догмам, которые умелой рукой прикрывает монсеньер Буго. Коренным вопросом для каждого христианина был и будет вопрос о спасении души. Католичество, считавшее, что ему принадлежит на земле ничем не ограниченная potestas clavium — убеждено было, конечно, и в том, что и право его и обязанность состоит в том, чтоб использовать принадлежащую ему власть во всей полноте. Оно откроет двери царства небесного пред достойными и закроет пред недостойными. И оно точно, определенно знает, кто достоин и кто недостоин. Мало того, оно выработало ясный и отчетливый масштаб, которым оно руководилось, разделяя чад своих. Чтоб спастись, нужно было выполнить ряд условий и требований. Правда, католичество приняло целиком предложенные бл. Августином толкования посланий апостола Павла и его учение о gratia preveniens. И в средние века, как и в настоящее время, пелагианство и даже полупелагианство осуждали, как вредные ереси. Любимой темой католических богословов были рассуждения о благодати. Но, эти рассуждения только прикрывали собой то, что было и до сих пор осталось нервом всего католичества — и что нашло себе вполне адекватное выражение в формуле facienti quod in se est Deus infallibiliter dat gratiam ([1]). Само собой разумеется, что это и был тот дополнительный „ догмат ”, о котором говорит монсеньер Буго, и которым предназначалось

---

(1) Бог дает непременно Свою благодать тому, кто исполняет все что в его силах.

смягчить „страшное учение" о gratia preveniens (благодать предшествующая). Если вы даже примите его в смягченном виде, как того требует Денифле, и если вы скажете non denegat gratiam (не отказывает в благодати), вместо infallibiliter dat (дает непременно), сущность дела от этого нисколько не изменится. Все-таки тому, кто исполнит все, что исполнить в его силах, Бог не откажет в Своей благодати. Ясно, что и папа, при всей своей непогрешимости, не мог обойтись без этого „смягчения", ясно также, что и католики могли легче вздохнуть, когда им объявляли, что, в последнем счете, спасение все-таки находится в их руках. Папа имел всю полноту potestas clavium, но эта власть с ее полнотой обращалась в пустой звук, раз спасение души всецело зависело от gratia preveniens.

Папа хотел пользоваться своей властью для того, чтоб, грозя наказанием одним и обещая награду другим, направлять свою паству на те пути, которые он считал единственно истинными.

Паства, которая в этом отношении ничем не отличалась от своего пастыря, тоже требовала, чтоб воздавалось **suum cuique** (каждому должное), чтоб трудящийся был вознаграждаем, отказывающийся от труда получал бы должное возмездие. Понятие о справедливом воздаянии, так сросшееся с идеями земной правды, естественно переносилось от жизни земной к жизни загробной. Никто не хотел и не мог допустить, чтоб законы справедливости и правды имели бы ограниченное значение и за известными пределами, временными и пространственными, утрачивали свою власть. Если Фома Аквинский говорил : in operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae ([1]), (C.G. 3, 156. Denifle, II, 314) — любимое, как мы знаем, и столь характерное для Фомы сравнение — то еще с большим правом можно сказать, что идея справедливости, которая уже есть на земле и проявляется в поступках и суждениях человека, — и тем более присуща суждениям Бога. Только при таком предположении и возможно было существование католичества. Теоретически учение о merita казалось горошиной, скрытой под восьмидесятью пуховиками, но фактически merita и satisfactio доминировали над католической доктриной. Как при Сократе, так и в средние века, несмотря на послания апостола Павла и сочи-

---

(1) **В творениях Бога нет ничего напрасного, как и в творениях природы.**

нения бл. Августина и всех тех, кто ему следовал, люди абсолютно не выносили мысли о том, что решение такого важного для них вопроса, как вопрос о спасении души, не находится в их руках (1). Прославляли бл. Августина, но верили Пелагию, — благоговейно чтили великого апостола Павла, но следовали Сократу.

Молодой Лютер, в этом отношении, ничем не отличался от современных ему (да и нам) католиков. Хотя мы не можем с точностью сказать, какие именно обстоятельства побудили его совершенно неожиданно для всех, вопреки воле отца, пойти совсем еще юношей в монастырь, но, очевидно, он решился на этот роковой шаг — что бы ни говорили протестанты, — ибо считал, что только монашеская жизнь есть жизнь совершенная, что только монастырь обеспечивает человеку совершенную жизнь, и что этой более совершенной жизнью ему удастся угодить Богу и заслужить себе прощение и вечную жизнь. Впоследствии он сам утверждал, что Бог послал его в стан антихристов именно для того, чтоб он своими глазами увидел мерзость запустения на том месте, где должен был находиться алтарь Господен, и о виденном возвестил миру. Но, конечно, он был за тысячу верст от таких подозрений, когда переступил порог нового своего убежища. Он был убежден, что идет в Святые места — чтоб совершить великий, угодный Богу, подвиг самоотречения, и тем снять с своей души какой-то тяжелый, невыносимый — свой собственный или чужой, мы так и не узнали — грех. В монастырь его привела великая жажда подвига, и уверенность, что только подвигом можно очиститься от греха. Повидимому, такое стремление посвятить всю жизнь свою Богу заслуживает величайшей похвалы. Повидимому, монастырь был как нельзя более подходящим местом для осуществления такого похвального намерения. Но, с Лютером произошло нечто поистине невероятное. Через десять или одиннадцать лет монашеской жизни, он стал чувствовать, что он служит не Богу, а дьяволу, что то, что он делает, не подвиг, а преступление. Не то, чтобы он был недостаточно ревностным монахом. Даже католики и такие яростные хулители Лютера, как недавно умерший доминиканский монах Денифле, не могут предъявить к Лютеру-монаху сколько-нибудь серьёзных обвинений. Он со всей доб-

---

(1) **Иван Ильич у Толстого — она тут и «делать» нечего.**

росовестностью, на которую только способен человек с большой волей и с редкой, единственной в своем роде искренностью, выполнял данные им при пострижении обеты. В католической литературе Лютера обвиняют не в том, что он обходил суровые предписания статутов своего ордена — наоборот, ему ставят в упрек отсутствие добродетели умеренности. Этот самый доминиканский монах Денифле, выступивший против Лютера с такой страстью, точно он был не покойником, ушедшим из мира уже несколько сот лет тому назад, а живым врагом, от которого каждую минуту можно ожидать новых и страшных вылазок, этот самый Денифле, говорю, посвятил десятки страниц своей во многих отношениях действительно замечательной книги, доказательству того, что Лютер, допуская излишества в суровом режиме своей жизни, поступал против основных принципов монашества. Денифле очень ученый человек и превосходный знаток средневековья. И ему в самом деле удалось собрать довольно значительное число цитат, подтверждающих правильность его положения. Но, все-таки, согласиться с ним нельзя, как нельзя согласиться и с другим его утверждением, что католические монахи в своем монашестве видели лишь возможность более легкого достижения совершенства — а не начало самого совершенства. Самый тон книги Денифле доказывает противоположное. Больше — сама книга Денифле и вся его безудержная, местами обнаженная до неприличия ненависть к Лютеру, объясняется только тем, что Лютер решился признать бесполезность монашеских трудов. Этого, выдержавший до конца свои искусы монах Денифле не мог простить отступнику Лютеру, самовольно снявшему с себя возложенные обеты. Если Лютер прав, если подвиг монашеского отречения не приближает человека к Богу, если исполнивший трудные обеты так же мало совершен, как и сломившийся под их тяжестью — то чего стоит все жизненное дело Денифле ? Лютер дерзнул написать про совершеннейшего монаха средневековья, про св. Бернарда Клервосского, что когда он был при смерти, он ничего другого не мог сказать, как что все свои годы он напрасно потерял, ибо дурно жил — nihil aliud sonuit quam confessionem hujusmodi: tempus meum perdidi, quia perdite vixi (1) (Denifle, I, 41). Денифле, посрамляя протестантских ученых, принявших без проверки ссылку Лютера, доказы-

---

(1) Он не сделал другого признания, чем следующее : я потерял время потому, что дурно жил (De votis monasticis indicium).

вает, что св. Бернард произнес эти слова не на смертном одре, а в проповеди на темы о песни песней, и что в контексте они не допускают того толкования, которое им хотел дать Лютер. И Денифле, конечно, прав. Лютер не имел никакого основания толковать эти слова так, как он истолковал, утверждая, что Бернард „ возлагал веру свою только на Христа, а не на собственные дела ; он хвалился не обетами бедности, воздержания и послушания, он жизнь в обетах назвал дурной жизнью, perdita vita, и в этой вере он сохранил себя и спасся вместе с другими святыми. Думаешь ты, что он лгал, или в шутку сказал, что погубил свою жизнь ? . . Если ты слышишь из уст праведника, что обеты и монашеская жизнь отвергнуты, что они не имеют никакого значения для праведности и спасения, то кто станет давать обеты и исполнять данные ? " Когда Денифле слышит такое, он теряет все свое самообладание. Ведь если Бернард Клервосский, к которому и Лютер относится с благоговейным уважением, принужден был признать, что tempus meum perdidi, quia perdite vixi, что же тогда ему, Денифле, сказать ? Вся его трудная, мучительная жизнь добросовестного монаха была ни к чему. В последний момент он должен признаться, что на страшном суде у него не будет никаких преимуществ пред теми людьми, которые беспечно, среди легких удовольствий и развлечений прошли свои жизненные пути. Но Лютер не удовольствовался такими утверждениями. В монашеских обетах он видит страшное кощунство. Давая обеты монах, по словам Лютера, говорит : „ Ecce, Deus, ego tibi voveo impietatem et idolatriam tota vita ".

На эту тему Лютер говорит без конца. И Денифле сам собрал целый ряд выписок из сочинений Лютера — вероятно затем, чтоб оправдать и свой гнев и свой приговор над противником. Для нас то, что говорил Лютер о монахах, представляет особенный интерес, потому что Лютер в своих нападках исходит не из тех соображений, которыми привыкли обыкновенно побивать монашество. Лютер мало говорит о распущенности или разврате, царящими за монастырскими оградами. Те монахи, которые пошли в монастырь ради мирских целей — не стоют того, чтоб из них делать мишень для Лютеровских громов, и, если Лютер вспоминает о них, то только мимоходом. С ними справится всякий — у Лютера другое, более трудное и более серьёзное дело.

Он считает, что настоящие, благочестивые монахи, те, пред

которыми преклоняются все, даже безбожники — и именно эти, принося свои обеты, поступают на службу к сатане. Не кто нибудь, повторяю, а сам Бернард Клервосский, личность которого импонировала и Лютеру — он не представляет исключения. И он всю свою жизнь посвятил восхвалению нечестия и идолопоклонства и только в последнюю минуту раскаялся и признал, что perdidi annos meos, quia perdite vixi, — и тем спас свою душу. И за это они несут страшное наказание уже при жизни. Через много лет после своих первых выступлений, Лютер в таких выражениях описывает жизнь монахов : „genus hominum perditissimum libidinibus, scortationibus et adulteriis, qui dies notesque tantum ludos suos venereos somniant ac imaginantur, quid ipsi facturi essent, si talis licentia (ut patriarchis) concederetur, ut singulis noctibus conjuges permutare possent, et cum eis ludere secundum flammas et ardorem carnis, sicut cum scortis suis ludunt" (1) (Opp. exeg. lat., VII, 277. Denifle, I, 313). Приводя это место, Денифле ядовито спрашивает, откуда известно реформатору, о чем мечтают по ночам и что снится бесчисленным монахам, давшим обет безбрачия. Вопрос несомненно законный и — не в обиду протестантским богословам будь сказано — ответ, даваемый на него Денифле должен быть принят без всяких оговорок и ограничений. Да, Лютер узнал о монахах все то, что он потом рассказал в своих бесчисленных сочинениях именно из собственного ужасного опыта. Гарнак говорит, что Денифле пришлось для того, чтобы написать свою книгу, сделать из Лютера чудовище. Не Денифле пришлось это сделать — Лютеру самому пришлось испытать это ужасное сознание, что он последний из людей, хуже самого последнего. Не кто-нибудь другой, он сам произнес страшный обет : ecce, Deus, tibi voveo и т.д. Этим и только этим, что Лютер не образно, не фигурально только, а вполне реально попал во власть сатаны и ясно сознал это — объясняется тот необыкновенный душевный подъем, который дал ему возможность самому оторваться от почвы, на которой он вырос, которую он привык считать родной — и вслед за собой увести миллионы людей. Если бы Гарнак был прав, если бы Лютер для

---

(1) Это порода людей погибших, благодаря плотским вожделениям, сладострастию и прелюбодеяниям. Люди, которые проводят дни и ночи в мечтаниях о любовных увлечениях и воображают, что бы они сделали сами, если бы им была предоставлена та же свобода, как патриархам : возможность менять каждую ночь супругу и забавляться с ними со всем пламенем и пылом плоти, подобно тому, как они наслаждались с блудницами.

своей веры искал авторитета — как мог бы он восстать против родной матери своей? А ведь католическая церковь была для него матерью — к ней первой побежал он за защитой, когда еще в ранней юности посетили его впервые странные видения, которые потом уже не оставляли его всю жизнь. И не других, а себя он осуждает, когда предрекает монахам вечную гибель. Этого не почувствовали ни протестанты, которые хотят видеть в своем учителе образцы всех земных добродетелей, ни Денифле, не жалеющий черных красок, чтоб изобразить Лютера, как можно более отвратительным. Протестанты оправдывают, Денифле обвиняет Лютера — точно в самом деле в их руках вся potestas clavium и то, что скажет Гарнак, или Денифле получит на небе такое же неоспоримое признание, на какое оно претендует на земле: изобразят его белым — ему откроются врата небесного царства, изобразят его черным — он попадет в ад. Старания и негодование Денифле, однако, понятны и психологически объяснимы.

Денифле, когда писал свою книгу о Лютере, был уже стариком — каково было ему слышать такой страшный приговор над всей его уже кончающейся, ушедшей в прошлое, жизнью. Представьте себе, что от Сократа, после того, когда суд уже произнес над ним свой окончательный приговор, потребовали признания, что этот приговор не есть акт насилия грубой и непосвященной толпы, а является справедливым наказанием за все то „добро", которое делал в течение всей своей жизни Сократ. Что не только сила, но правда не на его стороне, а на стороне презренных и недостойных Анита и Мелита. Ведь Сократ тоже думал, что он посвятил всю свою жизнь добру. И вдруг ему заявили бы, что он служил злу, что он дал обет служения злу: Ecce, Deus, voveo tibi impietatem et idolatriam tota vita. Невероятна уже самая возможность такого превращения. Денифле не может, конечно, остаться в долгу пред Лютером. Выпрямляясь во весь свой, тоже не малый рост, он громовым голосом произносит свою анафему Лютеру. Он, вслед за Riegger'ом называет его omnium bipedum nequissimus (1) (Denifle, I, 319) и заявляет, что для Лютера и для отпавших вслед за ним монахов нет места на небе, если в последние часы свои они не отреклись от своего кощунственного учения и жизни. Так громят друг друга люди (католик и протестант) и

---

(1) **Самое злое из всех двуногих животных.**

громят каждый с полным убеждением в своей правоте. И Лютер и Денифле мечут свои молнии именем единого, всемогущего, никогда не ошибающегося Бога. Где же, на чьей стороне правда? И неужели эти страшные анафемы абсолютно бессильны, и небо так же равнодушно относится к громам спорящих монахов, как и к остальным шумам, идущим от земли?

Я нарочно вспомнил про Сократа и его противников, ибо знаю, что современный читатель, который с легкой душой отдает Лютера в жертву Денифле, или наоборот, — грудью станет за Сократа и его правду, когда Анит и Мелит дерзнут посягнуть на нее. Но большая ошибка, объясняемая только неумением воспринимать прошлое, думать, что спор Денифле с Лютером стал для нас несвоевременным и ненужным. Несвоевременны и архаичны только слова, которые они произносят. Сущность же дела, за которое они борятся, нам не меньше близка, еще ближе даже, чем то дело, за которое поплатился жизнью Сократ. И именно потому, что Лютер, а не Анит и Мелит, восстал на этот раз против олицетворенного в Денифле Сократа, спор приобретает особенное значение и интерес. Ибо Денифле не первый попавшийся поверхностный и беспечный делец; не ради преходящих выгод взял он на себя защиту католичества против давно умершего, но все еще живого врага. Он всю жизнь свою отдал высокому служению и перед смертью вышел на страшный, на последний бой с призраком, отравившим покой его старческих лет.

XII

В чем же состояло то страшное преступление монашествующих, которое привело Лютера к уверенности, что папа и все католичество предались Антихристу и ведут человечество к вечной гибели? Настойчиво повторяю, что, если Лютеру и приходится обличать многочисленные злоупотребления, которые были и в самом деле обычным явлением в жизни духовенства его эпохи, — не это его оттолкнуло от католической церкви. С злоупотреблениями, с дурными нравами и с дурными людьми можно бороться, не прибегая к таким героическим средствам, как раскол. Там, где люди — там всегда гадости и много гадостей. Лютеру, вскоре после его открытого выступления против папы, пришлось убедиться, что его собственные сторонники да-

леко не блещут только одними добродетелями. И нет никакого сомнения, что среди многочисленных монахинь и монахов, отозвавшихся на призыв Лютера, было очень мало таких, которые понимали бы, чего добивается Лютер. Новое слово о свободе было истолковано толпой в самом грубом смысле, и католики, не отступая от исторической правды, рисуют самые отвратительные картины распущенной жизни первых последователей Лютера.

Но сам Лютер, хотя ему от всей души противны были такого рода сторонники, мало смущался ими. Он шел к своей цели, не оглядываясь и не учитывая вперед тех практических результатов, к которым должно было привести его новое учение. Иначе и нельзя: жена Лота, уходя из Содома, оглянулась и обратилась в соляной столп. Если бы и Лютер оглянулся — его ждала бы та же участь. И, поскольку он оглядывался, и ему, в конце концов, — когда история вручила ему попечение о судьбе народов, — пришлось разговаривать не только с Богом, но и с людьми — он сам неизменно ужасался своим собственным видениям. Денифле, да и все католики, утверждает совершенно справедливо, что то учение Лютера о спасении, которое является articulus stantis et cadentis ecclesiae (1) (Loofs, 741), никогда ни одним протестантом не было принято в том виде, в каком изложил его Лютер. Можно сказать даже больше, можно сказать вместе с Денифле: Luther hat der Kirche eine von ihm verzehrte Lehre untergeschoben, um für sich die echt katholische in Pacht zu nehmen (2) (Denifle, I, 220). И в самом деле, как мы сейчас увидим, не только лютеране, — сам Лютер не знал, что делать в практической жизни со своим учением о sola fide. Когда он оставался наедине с собою, когда он глядел вперед, в бесконечность — он чувствовал, что там вера все, что она и она одна только дает и силы, и надежды и даже утешение. Как только же он поворачивался к людям, он видел, что католики были правы. Людям вера страшна — людям нужен авторитет, твердая, безграничная, беспощадная, никогда не изменяющая себе власть. И Лютер начинал разговаривать таким языком, точно он никогда и не приближался к Синаю и не слышал открывшихся ему в грозе и буре новых слов. Он сам, как и жена Лота, обращался в соляной столп. История же с Лютером-пророком никогда не

---

(1) Член веры, от которого зависит жизнь и смерть церкви.

(2) Лютер подложил церкви извращенное им учение, чтобы для себя взять настоящее католическое.

считалась. Пророки ей не нужны. Она их всегда побивала камнями и всегда будет побивать камнями. Истории нужны реформаторы и люди, которые хотят и умеют оглядываться, которые обладают чуткостью, дающей возможность вперед предвидеть все практические последствия своих учений и начинаний. Эту сторону Лютера история оценила и за это имя Лютера вписано немцами золотыми буквами наряду с другими блестящими именами, способствовавшими возрождению германских народностей. Все же остальное, что думал, чувствовал и видел Лютер, самым тщательным образом затаптывается и засыпается протестантством, которое к настоящему Лютеру относится с неменьшей враждой и ненавистью, чем католичество. Конечно, добрый лютеранин стоит куда выше, чем Лютер и его „учение", и куда ближе к тому католичеству, на защиту которого восстал Денифле.

Лютер учил hominem sola fide justificari. Это небольшое словечко *sola* и вырыло пропасть между католицизмом и Лютером — оно же и исчезло совсем в протестантстве, как мы увидим впоследствии. Уже в самом начале своего комментария ad Romanos, изданного еще до разрыва Лютера с католичеством, вы читаете следующие строки: „Inveniuntur sane multi, qui sinistraria bona i.e. temporalia propter Deum nihil reputent et bene perdant ut judei et heretici. Sed qui dextraria i.e. bona spiritualia et opera justa velint nihil reputare propter Christi justitiam acquirendam pauci sunt. Hoc enim judei et heretici non possunt. Et tamen nisi fiat, nemo salvabitur. Semper enim volunt et sperant ipsa coram Deo reputari et premiari. Sed stat fixa sententia: „Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei" (1) (Luther, Ad Rom., 1, 1; W 56, 159; Ficker, 3).

И язычники способны отказаться от обычных земных благ ради Господа — но мало найдется таких, которые готовы ради правды Христовой отказаться от благ духовных и праведных дел. В этом утверждении уже заключается in nuce не только

---

(1) Конечно, есть многие люди, которые левые блага (т.е. временные блага) считают ни во что и охотно ими жертвуют для приближения к Богу; так делают иудеи и еретики; но существуют немногие люди, которые правые блага (то-есть духовные блага) считают ни во что для достижения праведности Христа. Этого не могут иудеи и еретики. И все же без этого никто не может спастись. Всегда они хотят, чтобы Бог почитал и награждал их за их поступки и надеются на это. Но непоколебимо твердо слово: «Помилование зависит не от желающего, и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Посл. к Рим. IX, 16).

весь его комментарий, но и все, что Лютер когда бы то ни было станет говорить о вере. И чем дальше, тем резче он будет подчеркивать как раз то, что есть наиболее парадоксального в таком понимании веры. Как раз парадоксальное, неприемлемое для обычного здравого смысла становится наиболее притягательным для Лютера. Он с жадностью истомившегося в пустыне припадает к наиболее загадочным местам из посланий апостола Павла и не только не старается приспособить их к условиям человеческого понимания, как делало католичество, но всеми силами своего колоссального писательского дарования стремится выявить именно полную невозможность примирения разума с верой. От всех его наиболее вдохновенных писаний веет страшными заклинаниями пр. Исайи и ап. Павла — погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну (Ис. 29, 14. I Кор. 1, 19).

Тот, кто рассчитывает на свою мудрость, на свою справедливость, на свои с и л ы, тот никогда не спасется. Из этого убеждения вытекло отвращение Лютера к католичеству вообще и к монашеству в частности. Тот, кто рассчитывает на свои заслуги, на свои дела — тот этим самым заявляет о своем неверии. Августин говорил : Initium omnis peccati superbia. Initium superbiae hominis apostatare a deo (1) (De nat. et grat., 29, 33. Loofs, 382). Гордыня, т. е. уверенность в себе, в том, что ты знаешь, куда идти и как идти, что ты рассчитываешь своим разумом и своим искусством вырваться из тех тесных пределов, в которые заключены смертные человеческие существа, есть начало самого страшного, грозящего вечной гибелью греха — богоотступничества. Кто надеется на себя — тот отрекается от Бога. Ибо, меж тем, как спасается от своих бед человек и тем, как Бог спасает человека, нет и не может быть ничего общего. Чем больше хлопочет человек, чем больше напрягается, чтоб отличиться не в пример другим своими делами, своими подвигами и проложить себе путь в царство небесное, тем больше уходит он от Бога. Oportet ergo hominem de suis operibus diffidere et *velut paralyticum* remissis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorare (Luther, Weimar, II, 420 ; Denifle, I, 581) — человек должен не доверять делам своим ; точно парализованный, лишившийся ног и рук, должен взывать он к благодати, единой творящей дела. Конечно, католицизму не чужд был этот мотив. Фома

---

(1) **Начало всякого греха гордыня. Начало гордыни человека это отрицание Бога.**

Кемпийский писал : Non superbiam de operibus tuis, quia aliter sunt judicia Dei, quam hominum, qui saepe displicet, quod hominibus placet (1). Но сходство здесь больше внешнее. Фома Кемпийский хочет этим лишь сказать, что человек склонен переоценивать свои дела и видеть уже заслуги там, где их еще нет, иначе говоря, что суд Божий строже и нелицеприятней человеческого суда. Лютер же прямо говорит, что суд Божий с судом человеческим ничего общего не имеет. Вот то, что выразил, как мы помним, Спиноза в своей формуле о разуме и воле Божьей. Бог не воздает — как это делают земные судьи — и не казнит. Бог творит, и сущность благодати состоит только в том, что осеняя мертвого человека, она оживляет его. В том же комментарии к посланию к Римлянам он пишет : „ Quid superbit homo de meritis suis et operibus, quae nullo modo placent, quia sunt bona vel merita, sed quia sunt a Deo electa ab aeterno ei placitura ? Non ergo nisi gratias agendo bene operamur. Quia opera nos non faciunt bonos, sed bonitas nostra, immo bonitas Dei facit nos bonos et opera nostra bona. Quia non essent in se bona, nisi quia Deus reputat ea bona, et tantum sunt vel non sunt, quantum ille reputat vel non reputat " (2) (Luther, Comm. ep. ad Rom. ; Denifle, I, 596 ; Ficker, 221 ; W 56, 394).

Вы видите, что в своем учении о благодати Лютера просто вынесло из той плоскости, в которой оперирует привычная мысль католического богослова. Сговориться Лютеру с Денифле уже нельзя. Денифле, как и всякий католик, глубоко убежден, как выражается Альберт Вейс, в органической связи между естественным и сверхъестественным. Как ни преклоняется он пред величием Творца, сколько ни твердит он о неисповедимости путей Божьих, в резерве он всегда оставляет за собой право требовать себе праведного суда, т. е. того суда, который держится принципов, почитаемых им справедливыми. Т.е., употребляя выражение Сократа, Бог любит добро потому, что оно хорошо, а не потому добро хорошо, что его возлюбил Бог. Сократу и католи-

---

(1) Не возгордились своими делами, ибо справедливость Божья иная чем справедливость людская, и Богу часто не нравится то, что людям нравится.

(2) Почему человек гордится своими заслугами ? Ведь дела нравятся Богу не тем, что они хороши или спасительны, но потому, что они от вечности избраны Богом и Ему приятны. И так мы поступаем только тогда хорошо, когда приносим благодарность, потому что не дела нас делают лучше, но наша доброта и еще больше доброта Бога ; и это делает наши дела хорошими, потому что они хороши не сами по себе а потому что Бог их считает хорошими. Они хороши или не хороши, поскольку их Бог одобряет или не одобряет.

кам противоположное утверждение казалось безумием. В Лютере оно вызывает истинный взрыв восторга. У Денифле волосы на голове становятся дыбом, когда он читает горячечные, прямо бредовые речи Лютера Quis enim eum potest amare, qui secundum justitiam cum peccatoribus vult agere ? Haec expositio periculossissima est, praeterquam quod vana est ; concidat enim occultum odium contra Deum et ejus justitiam (1) (Enarr. in Ps. 51 ; Denifle, I, 396). Лютер пробует даже „обосновать", доказать свою правоту : si placet tibi deus indignos coronans, non debet etiam displicere immeritos damnans ; si illic justus est, cur non hic justus erit (2). Не думаю, чтоб такое „доказательство" показалось бы кому-нибудь убедительным. Но сила и значение Лютера не в убедительности его диалектики. Если он, в силу привычки, и чтоб не отстать от своих противников и аргументирует — то большей частью так же удачно, как и в приведенном случае. Но может быть, его логическая и диалектическая беспомощность наиболее привлекают нас к нему. Она не имеет своим источником неспособность к последовательному мышлению. Она является следствием пренебрежения к разумным доводам. Лютер чувствовал, что его разум может дать ему так же мало, как и его добрые дела. Оттого то и ученый монастырь Аристотеля с его строгим уставом мышления, не допускавшим за каменную ограду научного недоказанных и недоказуемых истин, вызывал такой же ужас в его душе, как и монастыри католические. Пока живешь добрыми делами и логическими (тоже добрыми) рассуждениями, все то, что нужно человеку, остается за пределами достижимости. Лютер стремится вырваться за атмосферу, в которой живут люди. Как преодолеть законы тяготения — когда самая мысль о предолении закона является non sens, а стремление — безумным. В своей De servo arbitrio, одной из замечательнейших книг своих, являющейся ответом уклончивому Эразму Роттердамскому, который решился, наконец, после долгих колебаний, по настоянию высокопоставленных современников, выступить с опровержением лютеровского учения, — Лютер доходит до крайних пределов

---

(1) Кто может любить того, кто хочет поступить с грешником по справедливости ? Такое отношение очень опасно и к тому же напрасное ; оно порождает тайную ненависть к Богу и к Его справедливости.

(2) Если ты считаешь справедливым, что Бог награждает недостойных, то тебе должно нравиться, когда Он осуждает тех, которые осуждения не заслужили ; если Он справедлив в первом случае, то Он справедлив и в другом случае.

парадоксальных утверждений. Эту книгу даже протестанты — и такие, как Отто Ритчль, с удовольствием предоставили бы в собственность католицизму — но Лютер говорит о ней иначе: nullum agnosco meum justum librum, nisi forte de servo arbitrio et catechismum (1) (Loofs, 761). И действительно, эти две его книги наиболее замечательны — для Лютера религиозного мыслителя и Лютера реформатора. О катехизисах речь впереди. Сейчас же приведу следующие его слова из „De servo arbitrio" в пояснение того, что уже раньше говорилось об justitia Dei и вере: Hic est fidei summus gradus credere illum esse clementum, qui tam paucos salvat — justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit (2) (Luther, De Serv. Arb., 124; W, 18, 633). Кто дал право Лютеру так говорить? Когда Лютеру возражали, что он не вправе был вставлять в перевод Ап. Павла слово sola, мы помним, что он ответил, sit pro ratione voluntas (3).

В 1535 г. он писал по поводу своего учения о sola fide: sum enim certus et persuasus per spiritum Christi meam doctrinam de Christiana justitia veram et certam esse (4). Это его ultima ratio. Доказательств у него нет и не может быть — ведь он же относился с неслыханным пренебрежением к источнику всех доказательств, естественному разуму. Frau Hulde, die natürliche Vernunft, diese Hure des Teufels und Erzfeindin des Glaubens (5) (Loofs, 747). Лютер согнал ratio с престола. И на опустевший трон взошел какой-то иной властелин, во всяком случае по своему облику много более походящий на капризную, изменяющуюся voluntas, чем на застывший и навек неподвижный контрольный аппарат. Высшая степень веры — признать благостным того, кто спасает столь немногих, видеть справедливость в том, кто создал нас грешниками. Вы можете возразить Лютеру, что такое утверждение заключает в себе odium occultum contra Deum et ejus justitiam (скрытую ненависть против Бога и его справедливости). И ваше возражение будет справедливо, но оно не остановит Лютера.

---

(1) Я не признаю хорошей ни одной из моих книг, за исключением « De servo arbitrio » и « Катехизиса ».

(2) Высшая степень веры, верить, что тот милосерд, кто столь немногих спасает и столь многих осуждает, что тот справедлив, кто по своему решению, создал нас грешниками.

(3) Да первенствует воля над разумом.

(4) Я уверен и убежден духом Христовым, что мое учение о христианской справедливости верно и правильно.

(5) Госпожа Hulde, естественный разум, эта блудница дьявола и враг веры.

Лютер не боится произвола Бога — Лютер боится произвола человеческого. И, может быть, нужно испытать на себе, как испытал Лютер, весь тяжкий и невыносимый гнет человеческого деспотизма и ограниченности, воплотившиеся в католичестве и светской мудрости, для того, чтоб почувствовать готовность предаться всей душой неизвестности и с верой, представляющейся людям безумием, погасить все светочи, озаряющие привычные жизненные пути и, очертя голову, броситься в вечную тьму. Он прямо так и говорит уже в своем ком. к посл. к Рим. : „ad primam gratiam sicut et ad gloriam semper nos habemus passive sicut mulier ad conceptum... Ideo licet ante gratiam nos oremus et petamus, tamen quando gratia venit et anima impregnanda est spiritu, oportet, quod neque oret, neque operetur, sed solum patiatur. Quod certe durum est fieri et vehementer affligit, quia animam sine actu intelligendi et volendi esse est eam in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem ire . . . " (1) (Ad Rom., 8, 26. Grisard, I, 201 ; W 56, 379 ; Ficker, 206).

Вслушайтесь внимательно в эти слова — они имеют для нас особенное значение. Принять вечную тьму, погибель, уничтожение — идти туда, где по человеческому разумению нет и не может быть спасения. Это уже почувствовал молодой Лютер — ему было 33 года, когда он писал свой комментарий, из которого взят приведенный отрывок. Впоследствии, когда под влиянием проповеди Лютера, началось движение Schwarmgeister'ов, он писал Меланхтону : „ты хочешь знать, когда и как мы удостаиваемся откровений Божеских. Когда наступает то, о чем сказано : „как лев, сокрушил Он мои кости " (Ic. 38, 13). Величие Божье не может благосклонно говорить с ветхим человеком, не раздавив его предварительно " (An Melanchton ; Grisar, I, 422). Ad primam gratiam . . . semper nos habemus passive, sicut mulier ad conceptum (Ad Rom., W 56, 379). Нужно сказать, что все средневековые мистики, в том числе и Таулер и неизвестный автор „Theologia Deutsch ", имевшие влияние на Лютера, т.е. все те люди, которые претендовали на то, что им приходилось не-

---

(1) При получении первой благодати как и при получении славы Божьей, мы должны быть пассивны, как женщина при зачатии... Мы можем просить и умолять о благодати, но, когда благодать приходит и душа наполнена святым духом, тогда она не должна ни молиться, ни действовать, но просто утихнуть. Этому, конечно, тяжело подчиниться и это приносит большую скорбь ; потому что, если душа отказывается от всякого познавания и проявления воли, то это значит следующее: она должна погрузиться в мрак, погибнуть и быть уничтожена.

посредственно чуять Дух Господний, повторяют то же, что и говорит Лютер, и выделяют момент пассивности восприятия благодати, как бы подтверждая те слова Ап. Павла, которые так часто вспоминал Лютер под старость : уже не я живу, а во мнс живет Христос.

В новейших, даже католических трактатах, особенным признаком мистических или сверхъестественных состояний является совершенная невозможность вызвать их собственными человеческими усилиями, хотя бы на мгновение и даже в ослабленном виде (1). Для того, чтобы вышеприведенные речи Лютера стали понятнее или, точнее, доступнее — понять их верно и самому Лютеру не удалось — вспомним то, что о своих переживаниях рассказывал Толстой в тех произведениях, которые относятся к серии „ Записки Сумасшедшего " (2). Об этом рассказано у Толстого в „ Смерти Ивана Ильича ". Не он делает что-либо, а с ним делается. Весь ужас его положения состоит в том, что „ она тут — а что с ней делать неизвестно ". Всякие дела, всякая возможность каких-нибудь дел кончается — это так несомненно, как может быть вообще что-либо несомненно для человека. Всю жизнь можно было придумывать, изыскивать, находить, как защищаться, делать дела — только дела выручали. Теперь, когда дни сочтены, нужно привыкать к новому, безумному по своей безвыходности положению — глядеть в лицо ужасу и — ничего не делать, только ждать. Всякая попытка что-нибудь сделать — не только не облегчает, но, если тут еще допускается сравнительная степень — еще более ухудшает положение. И Ивану Ильичу, и Брехунову остается только одно : отрекаться, отрекаться и отрекаться от тех разнообразных приемов самоустроения, к которым их приучила их долгая жизнь. Отцу Сергию, накопившему за многие годы монашества столько духовных сокровищ, приходится не лучше, чем хищному Василию Андреевичу Брехунову или благонамеренному Ивану Ильичу. Все это нужно и важно было там, в церкви, здесь это не имеет значения. Совсем, как говорит Лютер, nihil reputari propter Christum bona spiritualia

---

(1) On appelle mystiques des actes ou états surnaturels que nos efforts, notre industrie ne peuvent pas réussir à produire, et cela même faiblement, même un instant (Aug. Poulain, Des grâces d'oraison). Называют мистическими сверхъестественные поступки и состояния, которые невозможно вызвать ни нашими усилиями, ни искусством даже в ослабленном виде и хотя бы на мгновенье.

(2) См. Лев Шестов « На весах Иова » стр. 94.

et opera justa. Sicut paralyticus manibus et pedibus omissis (1). Ради чего ? Тот, кого „ посетил " Бог, удостоил Своей благодати, не умеет ответить на этот вопрос. Потом, может быть, он повторит, вслед за бл. Августином его gnarus и его ignarus — об этом речь впереди. И несомненно трудно и тяжко отказаться от разума и воли и идти во мраке, точно на погибель и уничтожение. Но, для Лютера, как и для Толстого, в этом необходимое условие веры, в этом сама вера. То противоположение, которое мы встречали уже и у Августина : amor Dei usque ad contemptum sui et amor sui usque ad contemptum Dei (Civ. Dei, XIV, 28). Нужно в любви к Богу дойти до самозабвения — иначе ты будешь принадлежать земле. Пока вы слушаете Лютера — научно образованного человека — ваша подозрительность к „ методу " средневекового монаха может помешать вам услышать то, что нужно. С таким же недоверием вы отнеслись бы, конечно, если бы я стал вам рассказывать об „ опыте " Таулера, Мейстера Экгардта, Св. Терезы и St Jean de la Croix. Все вероятия за то, что вы готовы применить свой „ критерий истины " и к Ап. Павлу и к библейским пророкам, так много рассказавшим о мудрости людей, которую Господь посрамил безумием.

Но Толстой жил на ваших глазах. И он так же доверял, как и вы — если не больше — своему разуму. Для него Сократ был идеалом мудреца, а то учение о sola fide, иллюстрацией к которому являются все лютеровские проповеди — вызывало в нем живейшее негодование. И тем не менее он подтвердил в с е, что рассказывает Лютер, все, чему учили апостолы и пророки. Гаснет свет пред широко раскрытыми от ужаса человеческими глазами, и эта великая тьма, столь грозная, столь невыносимая — поглощающая равно все, и доброе, д а и д о б р о е — bona spiritualia, дела отца Сергия, самого Толстого, — отрезывающая, точно ножом, от всего прошлого, понятного, объяснимого, человеческого, должна почитаться не концом, а началом ? ! Должна почитаться — применимы ли тут эти слова ? Не отпадают ли они сами собою, как только человеку приходится перешагнуть роковую грань ?

---

(1) Считать **за ничто, ради Христа, духовные блага и справедливые дела. Как паралитик с расслабленными** руками **и ногами.**

XIII

К ужасу и негодованию протестантов, Денифле бросил Лютеру страшный упрек : его учение о sola fide имеет своим источником не силу, а слабость. Он не мог исполнить своего долга, он не справился с возложенными им добровольно на себя обетами — он даже не мог принудить себя к исполнению обычных заповедей, — и потому, чтоб оправдать себя, создал основанное на ложном толковании Св. Писания учение о том, что человек спасается не делами, а верой. Обвинение страшное — но для того, кто знаком с сочинениями Лютера, на половину представляющими из себя одну непрерывную и правдивую исповедь, не может быть никакого сомнения, что Денифле был прав. Лютер точно не мог исполнить не только так называемых Евангельских consilia, имеющих своим источником монашеские обеты, — он чувствовал, и признавался в этом, что на каждом шагу он нарушал обязательные для каждого христианина заповеди. Уже его комментарий к Римлянам служит тому достаточным доказательством.

Если бы Денифле не был так ослеплен своей фанатической ненавистью к непримиримому врагу католичества — комментарий к Римлянам вызвал бы в нем по меньшей мере чувство сострадания к несчастному, хотя может быть и заблудшему брату.

Лютер сам исходил из убеждения, что facienti quod in se est deus infallibiliter dat gratiam (1). Но собственный опыт его привел к страшному сознанию — он не в силах сделать того, что, по общепринятому и им самим разделенному мнению, он был в силах сделать. Денифле с торжеством дикаря наступает на грудь свалившегося противника и хватает его за горло : Gott wollte das Seinige tun, aber Luther hat nicht das Seinige getan (2) (Denifle, I, 453). Может быть, во всех бесконечных рассуждениях Денифле не сказался с такой силой дух католичества, как в этих словах. И ведь они являются лучшим опровержением всех тех возражений, которые Денифле представляет против учения Лютера. Стало быть, в последнем счете, спасение человека все-таки в его руках. Бог хотел сделать Свое, но Лютер не сделал своего и вышло то, чего Бог не желал. И то, что ут-

---

(1) Бог дает непременно свою благодать тому, кто исполняет все, что в его силах.

(2) Бог хотел Свое сделать, но Лютер не сделал своего.

верждает Денифле, должен утверждать каждый католик. Ибо если дана католичеству potestas clavium, если папа есть наместник св. Петра, то Божья воля от католика не может быть скрыта. Ведь, кого он здесь на земле осудит, того и Бог осудит на небе. И еще — самое главное — то, что говорит теперь, через 400 лет о Лютере Денифле, то Лютер думал о самом себе. Он именно так и представлял себе свое положение : Бог Свое сделал, я своего не сделал, стало быть нет мне спасения ! Весь интерес книги Денифле в том и состоит, что он вновь творит над Лютером тот суд, который сам Лютер в свое время производил над собой. Разница лишь в том, что Денифле судит другого, Лютер — себя.

Это обстоятельство могло бы быть роковым для книги Денифле, если бы этот последний, как я уже указывал, не чувствовал, что от исхода спора его с Лютером зависит его собственное спасение. Денифле, как Сократу, необходимо было быть уверенным, что он fecit quod in se est. Иначе он, ведь, должен был бы сказать и про себя то же, что он сказал про Лютера — т. е. признать себя осужденным на вечную гибель. Или наоборот, человек, полагающий, что он в силах справиться с возложенной на него задачей — создает учение о том, что Бог не откажет ему в Своей благодати, тот же, кто слишком ясно чувствует свою беспомощность, научается непостижимому и таинственному искусству любить Бога Сокровенного, не поведавшего Своей воли человечеству. Вспомним Пелагия и Августина. Пелагий тоже не отвергал благодати — он только хотел видеть в Боге воплощение справедливости. Ибо осудить человека, который сделал все, что мог, не значит ли это совершить величайший акт несправедливости ? Но Лютер не мог рассчитывать на справедливость Божью — ибо, если бы Бог был справедлив, Лютеру, по его собственному признанию, не было бы спасения. Почему он так мучительно чувствовал свою греховность ? В том, что он был великим грешником, сомнения нет — я ниже приведу ряд самых ужасных его признаний, которые убедят всякого, что грехи Лютера были не условные пасторские, или профессорские. Но вот вопрос : точно ли Денифле, обличающий Лютера, может, обратясь к Богу, сказать, положа руку на сердце, благодарю Тебя, Господи, что я не таков, как этот Лютер ? Думаю, что у Денифле не хватило бы смелости так определить свое отношение к Лютеру. Грех Адама, о котором повествует Библия, всей тяжестью своей лежал равно на Денифле, как и на Лютере.

И в этом первородном грехе, который от того, что все люди должны его нести на себе, не становится легче, и был источник мук и сомнений Лютера. Он убеждается своим личным опытом, что рассказанное в Библии не миф и не выдумка. Что мы все согрешили и продолжаем грешить вместе с Адамом, и что каждый из нас начинает и продолжает дело нашего праотца. И, что самый большой и страшный грех — это думать, что какими бы то ни было способами мы можем снять с себя бремя прегрешений.

Иными словами, величайший соблазн в „гордыне", superbia — и эта гордыня, как понял Лютер, состоит в том, чтоб связывать благодать Божью с facere quod in se est: „Ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorum similem caeteris deberem reputare et ita nemini me praeferre, cum essem contritus et confessus; tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece" (1) (Ad Rom., 4; Denifle, I, 455). Так думал и Лютер, так должен думать и Денифле и каждый католик, исповедующий формулу facienti quod in se est и не допускающий разрыва между нашими „делами" и благодатью Божьей. Сколько бы Денифле ни приводил выписок из изречений лучших схоластиков, факт остается тот, что люди шли в монастырь именно затем, чтоб обрести там новые и более значительные силы, которыми завоевывается благодать Божья. Монашеская жизнь им казалась более совершенной и потому открывающей путь к царствию небесному.

Цитатам Денифле я могу противопоставить в свою очередь ряд выписок из сочинений Альфонса Лигуори — последнего католического doctor ecclesiae. Его сочинение „La vera sposa di Gesù Cristo" есть guida spirituale для монахинь. Оно им объясняет, что такое монашество и как должно жить в монастыре. И, в противоположность тому, что хочет доказать Денифле, утверждающий, что, по существу, между монахом и обыкновенным христианином нет разницы, ибо и тот и другой стремятся к одной цели — только что один избирает более легкий и продолжительный путь, другой более трудный, но за то более краткий путь, — Лигуори прямо утверждает, что в этой

---

(1) Я, глупец, не мог понять, что я должен себя считать за грешника подобно другим и потому не возвеличивать себя ни перед кем, после того, как я покаялся и исповедовался — я ведь думал, что все прощено, также и внутреннее.

самой трудности и весь смысл монашества. Egli è un gran pregio il martirio per la fede ; ma lo stato religioso par che abbia qualche cosa più eccelente del martirio. Il martire soffre i tormenti per non perder l'anima, ma la religiosa li soffre per rendersi più grata a Dio ; ond'è che se il martire è martire della fede, la religiosa è martire della perfezione. È vero che al presente lo stato religioso ha perduto molto del primiero splendore ; tuttavia ben puo dirsi che anche al presente le anime più care a Dio che camminano con maggior perfezione e che più edificano col loro buon odore la chiesa, comunemente parlando, non si trovano che nelle case religiose. Ed in fatti dove sono e quanto sono quelle persone anche spirituali nel mondo che levansi di notte a fare orazione ed a cantar le divine lodi ? che impiegano cinque o sei ore del giorno in questi e simili santi esercizi ? che fanno tanti digiuni, astinenze e mortificazioni ? (1). И дальше : Io tengo per certo che la maggior parte delle sedie de' serafini, lasciate vuote dagl'infelici compagni di Lucifero, non sarà occupata che dalle persone religiose. Nel secolo passato di sessanta persone poste dalla Chiesa nel catalogo de' santi o de' beati non più che cinque o sei non sono state religiose. Guai al mondo (disse un giorno Gesù a s. Teresa) se non vi fossero i religiosi ! " (2) (Liguori, I, 44-45).

Я думаю, что Лигуори гораздо лучше и правильнее, и главное откровеннее, рассказывает о монашестве, чем Денифле. Это, конечно, объясняется тем, что Лигуори говорил к своим и среди своих. Он не боялся испытующих, недоверчивых взоров враждебно настроенной рати протестантских теологов, пред которыми нужно было Денифле оправдывать и защищать католичество. Он

---

(1) **Мученичество ! какое в высшей степени богоугодное духовное упражнение ! Но можно сказать, что монашество, некоторым образом, превосходит его. Мученик переносит страдания, чтобы не потерять свою душу ; монахиня страдает, чтобы быть более приятной Богу. Первый мученик веры, вторая мученица во имя совершенства. Допустим, что монашество не везде сохранило свое первоначальное сияние ; но все же можно утверждать, что и теперь души наиболее дорогие Богу, которые достигают наибольшего совершенства и наиболее радуют церковь своими добродетелями, встречаются обычно в монастырях. В самом деле, где они в миру ? и сколько найдется благочестивых женщин, которые встают ночью, чтобы молиться и петь хвалу Богу ? Кто в миру проводит пять или шесть часов в день в этих упражнениях и им подобных ? кто соблюдает так пост и воздержание и умерщвляет свою плоть ?**

(2) **Я уверен, что престолы Серафимов, покинутые несчастными спутниками Люцифера, будут заняты, по большей части, душами монахинь. В последнем веке церковь вписала в каталог святых или блаженных шестьдесят новых имен ; из этого числа только пять или шесть не принадлежащих к монашеству. Христос сказал св. Терезе : « было бы несчастием для мира, если бы не было монахов ».**

был уверен, что те, к которым он обращается, поймут и оценят его, ибо они шли тем же путем и знают такие вещи, которых не подозревают лица непричастные. Конечно, монах — добровольный мученик, и, стало быть, он не может не ценить своего дела выше всего на свете. Ибо пострадать за веру, принять на себя пытки и муки, чтоб не совершить отступничества, хотя и трудно, бесконечно трудно — но все же легче, чем постоянно годами, десятилетиями без всякого внешнего принуждения, из одного только желания угодить Господу, нести непосильно тяжелые труды и испытания. И от тех, кто принимает на себя такой труд, требуют, чтоб они себя считали равными всем другим, а не отмеченными перстом Господним ! Денифле утверждает, что они так и смотрят — но я с уверенностью скажу, что он не то, что заблуждается — он умышленно скрывает истину.

И я не хочу его обвинять. Да его и нельзя обвинить. Такую истину открывают только посвященным — пред лицом Гарнака, Лоофса, Трельтчи и всей славной стаи современных протестантских богословов о ней нужно молчать, ее нужно всеми силами отрицать.

Своим же монахиням Лигуори говорил вот что : Siccome gli ebrei erano nell'antica legge il popolo diletto di Dio a differenza degli egiziani, cosi lo sono nella nuova i religiosi a rispetto dei secolari (1) (Liguori, I, 26). Разве Денифле не знал *La Vera Sposa di Gesù Cristo ?* Знал, конечно, прекрасно знал, но ему нужно было, чтобы Гарнак и его товарищи этого не знали. Гарнаку он расскажет только про humilitas, но своим духовным дочерям он скажет другое : E ciò appunto è quel che dice la monaca, allorchè riceve il velo dal prelato nella sua professione : Il mio sposo mi ha coperto il volto con questo velo, acciocchè io, non vedendo e non essendo veduta, non ammetta altro amante che solo esso Gesù mio sposo. Questa è la santa superbia, dice s. Girolamo, che dee sempre nudrire una sposa di Gesù Cristo nel suo cuore : Dei sponsa proferas, cosi egli parla, disce superbiam sanctam. Scito, te illis esse meliorem " (2) (Liguori, I, 23). И Фома Аквинский, конечно, не в

---

(1) Согласно древнему закону, евреи были народом, избранным Богом, в отличие от Египтян. Согласно же новому закону, избранники Бога монахи, в противоположность светским людям.

(2) Именно это говорит монахиня при ее пострижении прелатом : « Иисус, мой супруг, запечатлел Свой знак на моем лице, покрывая его этой фатой, чтобы, видя только Его и видимая только Им одним, я согласилась быть любимой только Им. О, святая гордость, которую, как говорит St Jérome, супруга Христа должна питать в своем

таких патетических выражениях, а на своем прозрачном, чеканном языке утверждает то же :„ Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 3, circa med.), *honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti.* Sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiae honor aliquis exhibetur ; et praecipue a vulgo quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. *Honori igitur qui a Deo et sanctis omnibus* exhibetur propter virtutem, prout dicitur in Ps. 138, 17 : „ Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus ", non competit religiosis abrenuntiare, qui ad perfectionem virtutis intendunt ; honori autem qui exhibetur exteriori excellentiae, abrenuntiant ex hoc ipso, quod saecularem vitam derelinquunt ; unde ad hoc non requiritur speciale votum " (1) (Sum. Theol., IIa, IIae, qu. 186, art. 7).

Вот что таится в глубине души смиренного монаха. „ Учись святой гордости " и знай, что ты лучше других. И монахи, настоящие монахи, вот те, о которых Лигуори рассказывает, что они встают по ночам, чтоб молиться и петь хвалы Господу, посвящают пять, шесть часов в день духовным упражнениям, постятся, истязают себя — эти монахи не могут не верить, что труды их не напрасны и безразличны для Бога, что другие люди, живущие в миру, так же хороши, как и подвизающиеся за каменной оградой. Они отреклись от материальных благ, но духовные блага и права на преимущество — illis esse meliores, право на sancta superbia — этого они никому не отдадут. И Денифле этого не отдаст. Весь спор его с Лютером есть спор о праве на Sancta Superbia. Но послушаем еще Лигуори „ Ma quel che più rilieva è che non vi è lode bastante a spiegare il pregio della verginità : Non est digna ponderatio continentis animae. E perciò dice Ugon cardinale che negli altri voti si concede la dispensa, ma non già nel voto della

---

сердце. « Ты супруга Бога », говорит он ей, « научись святой гордости. Светские женщины похваляются своим браком с благородными и богатыми людьми. Но, знай, ты стоишь больше их ».

(1) В-четвертых, нужно сказать, что по учению Аристотеля (IV Eth., 3), говоря по правде, только добродетели заслуживают почестей. Если внешние блага, особенно значительные, приносят тем, которые ими обладают, почести со стороны заурядных людей, которые не знают иного превосходства, это происходит в конечном счете потому, что они дают возможность свершать некоторые добродетельные поступки. Монахи, которые стремятся к совершенствованию в добродетели, не должны отказываться от почестей, которые Бог и святые оказывают добродетели, что видно из следующих слов : « Я высоко чту твоих друзей, Бог мой » (Пс. 138, 17). Что же касается почестей, которыми окружают внешнее величие, монахи отказываются от них, покидая светскую жизнь. Поэтому им не надо давать особого обета.

verginità, perchè il pregio della verginità non v'è prezzo che possa adequarlo. Ciò ben lo diede ad intendere Maria santissima con quelle parole con cui rispose all' arcangelo : Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco ? Dimostrando esser ella pronta a rinunziare più presto la dignità di madre di Dio, che il pregio di sua verginità " (1) (Liguori, I, 14).

Лигуори рассказывает нам много высоко поучительного и значительного о монашеской жизни — такого, что Денифле естественно считает нужным оберечь от посторонних, праздно любопытствующих людей, особенно от ненавистных ему либеральных протестантских теологов.

Мы помним, что Денифле горой встал против рассказов Лютера о тех самоистязаниях, которым предавался в своем монастыре будущий реформатор. Если, говорит он, правда то, что Лютер рассказывает — то он сам виноват в своих бедах. Католичество никогда не разрешало излишества в самоистязаниях и не может принять на себя ответственность за то, что Лютер не знал чувства меры и слушался собственного голоса, а не голоса учителей церкви. Бернард Клервосский говорил, что discretio, quae mater virtutum est et consummatio perfectionis, что discretio omnivirtuti ordinem ponit. ...Est ergo discretio non tam virus quam quaedam moderatrix et auriga virtutum, ordinatrixque affectuum et morum doctrix. Tolle hanc, et virtus vitium est (2). Он приводит соответственные изречения из Фомы Кемпийского, Фомы Аквинского и древнейших учителей церкви — все в том же роде — вариации на рассуждения Аристотеля о *φρόνησις* (Eth. ad Nicom., V, 13, X, 8). Unmöglich, восклицает Денифле, dass dieser gefeierte Mann sich hätte sollen durch den Heiden Aristoteles beschämen lassen, der

---

(1) Превосходство девства особенно выражено в изречении св. Духа : « Никакое сокровище не равно целомудренной душе » и вследствие этого никакая хвала не соответствует ее достоинству. Вот почему, говорит кардинал Hugues, « в отличие от других обетов, от обета совершенного целомудрия нет освобождения, потому что ему не находится равной замены ». Мария своим ответом ангелу Гавриилу нам тоже открывает несравненную ценность девства : « Как это может случиться, когда я мужа не знаю ». Мария была готова принести даже достоинство Матери Бога в жертву девству.

(2) Умеренность — мать добродетели и воплощенное совершенство... умеренность дает порядок всякой добродетели... умеренность не есть сама по себе добродетель, а скорее руководительница добродетели ; она вводит порядок в наши чувства и дает правила для наших нравов. Если упразднить умеренность, больше не будет добродетели.

doch wusste, dass das Gute und überhaupt die Tugend nicht möglich ist ohne die Klugheit φρόνησις (1) (Denifle, I, 383).

Что Аристотель был певцом здравого смысла — этого оспаривать, конечно, никто не станет, равно как всякий должен признать, что католичество в общем искало и нашло выход из своего трудного положения у знаменитого языческого философа. Но противоречие и непримиримость официального, восходящего не к Аристотелю даже, а к Сократу, учения с духом средневековья, столь же очевидны. В монастырях жил тот сошедший с ума Сократ, о котором мы говорили в начале настоящей книги. Тот, возродившийся в Антисфене, Диогене и в их преемниках безумный Сократ, который говорил, что предпочитает сойти с ума, чем испытать удовлетворение. Прочтите жизнеописание св. Антония у Афанасия Великого — и вы убедитесь, как образцовое сказание об идеале монаха мало ладилось с представлениями Аристотеля о φρόνησις или с учением St Bernard de Clervaux о том, что discretio mater omnium virtutum. Наоборот, мера являлась врагом всех монашеских добродетелей. Даже Фома Аквинский, на которого так охотно ссылается Денифле и который, в самом деле, как будто бы больше всех оправдывает теорию умеренности — недаром он воспитался на Аристотеле — но даже и он видел в монашестве именно необычное, непохожее на то, что делали все христиане.

Мера — для тех, кто живет в миру. Они могут рассчитывать, предвидеть — они это и делают. Пафос же монаха в безмерности, где самая идея о рассчете и предвидении теряет всякий смысл. Недаром святую Терезу изображают с надписью pati, domine, aut mori. Святая гордость, sancta superbia монахов имела своим источником именно сознание того, что их добродетели не имеют ничего общего с добродетелями людей мирских. Religionis status, quatenus est quoddam holocaustum quo quis se totum Deo offert et quasi immolat, ex tribus votis, obedientiae videlicet, continentiae et paupertatis, in isque votis religionis perfectio consistit (2) (Sum. Theol., IIa IIae, qu. 186, art. 7, concl.). Денифле прекрасно было известно это conclusio. Он цитирует из того же questio 186

---

(1) Нельзя допустить, чтобы этот прославленный муж был посрамлен язычником Аристотелем; он же знал, что добро и особенно добродетель невозможны без участия разума.

(2) Монашество есть некоторым образом приношение, которым человек всецело отдает себя Богу и, так сказать, приносит себя в жертву, следуя трем обетам: — послушания, целомудрия и бедности. В этих обетах состоит совершенство монашества.

соседние места. Он знал, что, по учению Фомы, монах всего себя приносит в жертву Богу quasi immolat art. I (см. того же quaestio — religio, quum sit status in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat et quasi immolat...) (1).

Там, в миру — нужна мера, ограничения, потому что там нужна сила физическая, здоровье, там нужны материальные даже средства. Монаху ничего не нужно и в этом сознание его превосходства над другими — illis meliores esse. Лигуори поучает свою паству : Dice s. Bernardo : „ Magis nocet domesticus hostis ". Una piazza assediata non ha peggiori nemici di coloro che tiene di dentro, poichè da essi è più difficile di guardarsi che dagli altri che stanno di fuori. Dicea pertanto il b. Giuseppe Calasanzio : „ Non bisogna far più conto del corpo che d'uno straccio di cucina ". Ed in fatti cosi han praticato i santi con se stessi. Siccome gli uomini del mondo non istudiano altro che di soddisfare i loro corpi co'piaceri sensuali, cosî all'incontro le anime amanti di Dio non istudiano altro che di mortificare, sempre che possono, la loro carne. S. Pietro d'Alcantara diceva al corpo suo : „ Corpo mio, quietati, io in questa vita non voglio darti alcun riposo, altro da me non avrai che tormenti..." Leggiamo pure le vite de' santi, e vediamo ivi le penitenze ch'essi han fatte, e vergogniamoci poi d'esser noi cosî delicati e riserbati nell'affliggere la nostra carne. Leggesi nelle vite de' padri antichi che vi era un monastero numeroso di monache le quali non gustavano nè frutti nè vino : alcune non prendeano cibo che da una sera all'altra, e non si cibavano se non dopo due o tre giorni di rigorosa astinenza : tutte poi vestivano di cilizio, e sopra il cilizio dormivano " (2) (Liguori, I, 195-196).

---

(1) Монашество состоит в том, что человек себя посвящает всецело, со всем, что ему принадлежит, служению Богу и, так сказать, приносит себя в жертву Богу.

(2) Св. Бернард говорит : « Внутренний враг причиняет больше зла, чем внешний ». Осажденная крепость подвергается наибольшей опасности от внутреннего врага, потому что ей труднее защищаться от него, чем от внешнего. Если это так, то Saint Joseph de Calasanz был прав, говоря : « Не надо считаться с нашим телом больше, чем с кухонной тряпкой ». Именно так святые и поступали с собой. Главная забота светских людей доставить телу чувственные удовольствия. Наоборот, души любящие Бога, пользуются всяким случаем, чтобы умерщвлять свою плоть. Saint Pierre d'Alcantara говорил своему телу : « Не беспокойся, в этой жизни я не дам тебе отдыха ; от меня ты будешь иметь только мучения » . . . Будем читать жизнеописания святых, посмотрим, какие эпитемьи они на себя накладывали, и мы покраснеем за нашу изнеженность и за то, как мы щадим себя при умерщвлении плоти. В жизнеописании отцов пустынников говорится о большой монашеской общине, в которой ни одна из сестер не потребляла ни фруктов, ни вина ; многие ели только один раз вечером или ели только на второй или третий день после самого строгого воздержания ; все носили власяницы и спали на власяницах.

Такие образцы святой жизни рекомендует Альфонс Лигуори своим слушательницам. Денифле утверждает и „доказывает", что только неразумные юноши, предаваясь самоистязаниям, переходили границы умеренности и разрушали свое здоровье. Лигуори учит иначе: Santa Teresa... cosi avvertiva le sue figlie: „Siete venute non ad accarezzarvi ma a morire per Gesù Cristo. Se non ci risolviamo d'inghiottire il mancamento di sanità, non faremo mai niente. Che importa che muoiamo? Quante volte ci ha burlato questo corpo! e noi non ci burleremo alcuna volta di lui?" Dicea ancora il b. Giuseppe Calasanzio: Guai a quel religioso che ama più la sanità che la santità! S. Bernardo stimava esser cosa indecente a' religiosi infermi il prender medicine di valore; dicea bastare ad essi i decotti dell'erbe... Dice Salviano: „Homines Christo dediti infirmi sunt et volunt esse; si fortes fuerint, sancti esse vix possunt" (1) (Liguori, I, 198).

Но достаточно выписок. Ясно, кажется, даже для тех, кто никогда не интересовался жизнью монахов, что именно φρόνησις и discretio менее всего вдохновляли этих загадочных людей. Наиболее замечательные представители монашества все свои силы напрягали именно к тому, чтобы вырваться из тех рамок, в которые разум, и доступный разуму опыт, насильно заключает человеческие стремления. Ни страдания, ни унижения, ни болезни, ни даже смерть — не принимались в рассчет теми, кто ставил своей единственной и последней целью обладание возлюбленным супругом. Osculum suavissimum et secretissimum (2) — Бернард Клервосский за этот поцелуй готов был отдать все, что угодно. Целый ряд проповедей своих он посвятил истолкованию „Песни Песней" и так и не довел до конца своего дела. Да и нужно ли было ему кончать? Когда вся его жизнь была одной вечной, непонятной и чуждой огромному большинству людей,

---

(1) Св. Тереза... обращает внимание своих монахинь на следующее: «Скажите себе решительно, мои сестры, что вы пришли умереть за Иисуса Христа, а не для легкой жизни. Если мы не решим раз навсегда принять смерть и потерю нашего здоровья, мы никогда ничего не сделаем. И что из того, если мы умрем? Столько раз наше тело издевалось над нами, не посмеемся ли и мы раз над ним?» Saint Joseph de Calasanz со своей стороны говорит: «Тот монах несчастен, который заботится больше о своем здоровьи, чем о святости». Saint Bernard считает, что больному монаху не надлежит принимать дорогие лекарства, но удовлетворяться простыми настойками. ... Люди, преданные Иисусу Христу, говорит Salvien, — больные и слабые, и они хотят быть такими; при хорошем здоровьи не легко достигнуть святости.

(2) Поцелуй сладчайший и тайный.

любовью к Невидимому и Вечно Загадочному? Но, Бернарда Клервосского, как и всех его предшественников и преемников, приобщившихся великой тайне, заключенной в Св. Писании, мир не хотел оставить в покое, наедине с их необычайными переживаниями. Окружающие люди властно требовали от них участия в своей собственной жизни. Открой нам свою тайну, приобщи и нас к своим великим радостям. Люди не допускают мысли о том, чтоб обладающий не мог поделиться своими сокровищами с ближними. Да и сам Бернард Клервосский и другие святые тоже ведь люди, т. е. существа политические. И в них жило убеждение, что то, что у них есть, есть истина и, стало быть, может быть воплощено в слово и передано тем, кто захочет слушать и воспринять. Пророки, апостолы, святые, пустынники — все говорили и всех их слушали. И, чем больше говорили, чем больше требовали, чтобы открываемое превратилось в истину, т. е. в то, что semper ubique et ab omnibus creditum est (1), тем больше первоначальное откровение становилось похоже на то, что уже раньше было известно, и тем меньше походило оно на самое себя.

XIV

Так пишет Лигуори о монашестве — так себе представлял монашество и Лютер, когда уходил в монастырь. Nonne haec est religio sancta, in qua homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, irroratur frequentius, quiescit securius, moritur confidentius, purgatur citius, remuneratur copiosius (2). Даже сам Бернард Клервосский (приведенные слова принадлежат ему), этот идеал средневекового монаха, которого Лютер не осмелился задевать даже в ту пору, когда перешел в своих исступленных выпадах против монашества все границы дозволенного, сам Бернард Клервосский не мог забыть о щедрой награде — remuneratur copiosius. Лютер вправе был ждать себе награды за принятые на себя обеты. Он вправе был надеяться, что вступив в монастырь, он будет жить чище, падать реже, подыматься

---

(1) Чему верили всегда, везде и все.

(2) Не свята ли та религия, в которой человек живет чище, падает реже, подымается легче, продвигается, осторожнее, благословлен чаще, отдыхает в большей безопасности, умирает с большим доверием, очищен быстрее и вознагражден щедрее?

легче, выступать уверенно, что чаще будет орошать его иссохшую душу роса небесной благодати, и что еще при жизни он найдет тот покой душевный, который даст ему силы с доверием ждать смерти. Денифле, чтоб опорочить рассказы Лютера о его монашеской жизни, сопоставляет его ранние и более поздние признания о монастырской жизни : они взаимно исключают друг друга. Конечно, исключают. Лютер мог решиться рассказать всю правду о своих монашеских годах только п о с л е того, как он отрекся от монашества. Пока он был монахом, он всеми силами старался уверить себя и других, что монашество дает и может дать то, что от него ждут люди, и о чем до него так красноречиво рассказывали Бернард Клервосский и Фома Аквинский, с сылкой на Аристотелевские honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti, и о чем после них повествовал doctor Ecclesiae Альфонс Лигуори, воспевающий sancta superbia. В своих ранних произведениях, даже еще в своей Vorlesung über den Römerbrief, Лютер повторяет все то, что обычно говорили о монашестве, и с тем большим убеждением и страстностью, чем меньше ладились его слова с его внутренним состоянием. „ An ergo bonum nunc religiosum fieri ? Respondeo : Si aliter salutem te habere non putas, nisi religiosus fias, ne ingrediaris. Sic enim verum est proverbium : Desperatio facit monachum, immo non monachum, sed diabolum. Nec enim unquam bonus monachus erit, qui ex desperatione ejusmodi monachus est, sed, qui ex charitate, scilicet, qui gravia sua peccata videns, et Deo suo rursum aliquid magnum ex amore facere volens, voluntarie resignat libertatem suam, et induit habitum istum stultum, et abjectis sese subjicit officiis " (1) (Ad Rom., 14, 1 ; Denifle, I, 35 ; W 56, 497 ; Ficker, 318).

Католики и Денифле охотно цитируют это место в доказательство того, что Лютер, пока был монахом и не разорвал с церковью, смотрел на монашество совсем иначе, чем впоследствии, когда выступил против Рима. Но, вслушайтесь внимательно в эти слова ; вы убедитесь, что тут только

---

(1) Хорошо ли в теперешнее время стать монахом ? Я отвечаю : Если ты думаешь, что ты не можешь спастись вне монашества, тогда не иди в монастырь, потому что тогда оправдается пословица : « Отчаянье делает человека монахом ». Скорее не монахом, а дьяволом. Никогда не будет хорошим монахом тот, которого отчаянье привело к монашеству, но только тот, кто руководится любовью и, видя свои тяжелые грехи, приходит к радостному решению принести своему Богу великое свидетельство любви и по своей воле, отказываясь от свободы, надевает эту глупую одежду и возлагает на себя самые низменные обязанности.

тон другой — содержание же то же. Точно так было у Нитше, когда он писал свои великолепные статьи о Вагнере : его с Вагнером связывало только сознание, что ему некуда от Вагнера уйти. И не сознание — а что-то бессознательное скорее, инстинкт какой-то. Так и Толстой дописывал постылую Анну Каренину и восхвалял быт дворянства — тоже только потому, что не было нового, и он держался за опостылевшее старое — ибо нужно же человеку за что-нибудь держаться. Но, если прав Лютер, что desperatio facit diabolum — то мы должны признать, что с ним именно это случилось. Он только потому и вступил в монастырь, что отчаялся иначе найти себе спасение. Измученный грехами своими, он надел на себя stultum habitum с тем, чтобы Deo suo aliquid magnum facere· — он сам это говорит и Денифле приводит эти его слова, совершенно забывая, что весь ужас последующей жизни Лютера имел своим источником убеждение, что он должен и может сделать из любви к Богу нечто великое — и сознание, что у человека нет сил, чтобы свершить не то, что великое, а вообще хоть что-нибудь для Бога. Сначала, конечно, Лютер не обобщал и считал, что не у человека, а у него (у Лютера) нет сил, чтоб свершить тот подвиг, которым можно искупить свои грехи. Отчаяние было началом его монашеского служения, отчаяние было почти нормальным состоянием его в течение почти 15 лет его монастырской жизни. Оно слышно даже в тех его сочинениях, которые написаны через десятки лет после его отречения от монашества.

Вот образцы его речей уже в 1531 году : „Und mir ward auch also Gluck gewuntscht, da ich die Profession gethan hatte, vom Prior, Convent und Beichtvater, dass ich nu wäre als ein unschüldig Kind, das itzt rein aus der Taufe käme. Und fürwahr, ich hätte mich gern gefreuet der herrlichen That, dass ich ein solcher trefflicher Mensch wäre, der sich selb durch sein eigen Werk, ohn Christus Blut, so schon und heilig gemacht hätte, so leichtlich und so balde. Aber, wiewohl ich solches süsses Lob und prächtige Wort von meinem eigen Werk gern hörete, und liess mich also für einen Wunderthäter halten, der sich selbst so liederlicher Weise künnt heilig machen, und den Tod fressen sampt dem Teufel u.s.w., so wollt es doch den Stich nicht halten. Denn wo nur ein klein Anfechtung kam vom Tod oder Sunde, so fiel ich dahin, und fand weder Taufe noch Müncherei, die mir helfen möcht ; so hatte ich nu Christum und seine Taufe längest auch verloren. Da war ich der elendeste

Mensch auf Erden. Tag und Nacht war eitel Heulen und Verzweifeln, dass mir niemand steuren kunnte" (1) (Luther, „Kleine Antwort auf Herzog Georg's nähestes Buch". Harnack, III, 821). В том же сочинении он говорит „Ist je ein Münch gen Himmel kommen durch Müncherei, so wollt ich auch hinein kommen sein; das werden mir zeugen all meine Klostergesellen" (2) (Harnack, III, 821). Если вы сравните теперь соответствующие места из его Römerbrief вы убедитесь, что уже в 1515 году Лютер был именно в том положении, о котором говорил Ранке: либо ему нужно было уйти из католичества — и уйти так, как он ушел, т. е. опозорить свою прежнюю святыню, либо основать нечто в роде иезуитского ордена. Для Лютера другого выхода не было, как и для Лойолы. Одно из двух — либо в самом деле, забыв всякую меру, медленно сжигать себя на костре (holocaustum) и радоваться своим мукам, считая, как считали стоики, а за ними Фома Аквинский и Лигуори, что honor или sancta superbia non debetur nisi virtuti, и что в этой святой гордости, в этом внутреннем сознании своей правоты, своего нравственного преимущества illis esse meliorem, есть сущность человеческой жизни в Боге; либо, если это невозможно, или, что еще хуже, если не в этом есть сущность жизни в Боге, то остается растоптать в грязи свою ложную веру. Ибо поверженный кумир — не есть Бог — поверженный кумир есть диавол. Все великие события в человеческой душе сопровождаются мучительнейшими надрывами. Deus enim nos non per domesticam, sed per extraneam justitiam et sapientiam vult salvare, non que veniat et nascatur ex nobis, sed que aliunde veniat in nos, non que in terra nostra ori-

---

(1) Игумен, монахи и отец исповедник пожелали мне счастья, когда я принял монашество, и сказали, что я теперь как невинное дитя, которое только что окрестили. Правда, я охотно порадовался бы такому великолепному утверждению, что я прекрасный человек, который сам своим делом, на место крови Христа, стал прекрасен и свят, так легко и так скоро. И, хотя я охотно слушал такие великолепные слова и сладкую похвалу моему деянию и предоставил считать себя чудотворцем, который сам собой мог сделаться святым и пожрать смерть вместе с дьяволом и т.д, это все же не выдержало испытания. Ибо, когда был хоть маленький соблазн от смерти или греха, я подпадал ему и мне не помогло ни крещение, ни монашество; я уже давно потерял Христа и его крещение. Я был несчастнейший человек на земле, день и ночь я проводил в тщетных рыданиях и в отчаянии; никто не мог мне помочь.

(2) Если когда-нибудь монах через монашество попал на небо, то я должен был бы попасть туда; это могут мне засвидетельствовать мои монастырские товарищи.

tur, sed que de coelo venit (1) (Com. ep. ad Rom., 1, 1 ; Luthers Werke, W 56, 158; Ficker, 2). Уже в 1515 году такие мысли владели Лютером. Очевидно, всякого рода напоминания discretio и φρόνησις уже не могли сдержать наплыва и напора нового, внутреннего потока. Эти прочные, нерукотворные плотины, кажущиеся вечными и нетленными в спокойные периоды, при большой буре мгновенно прорываются и разбиваются вдребезги. Лютер и сам дорожит ими и все свое искусство направляет к тому, чтоб укрепить их. Оттого он так восторженно восхваляет монашескую жизнь и сам придумывает и повторяет придуманные другими хорошие слова о подвижничестве. Quamobrem credo nunc melius esse religiosum fieri, quam in ducentis annis fuit ; ratione tali videlicet, quod hucusque monachi recesserunt a cruce et fuit gloriosum esse religiosum. Nunc rursus incipiunt displicere hominibus, etiam qui boni sunt, propter habitum stultum. Hoc enim est religiosum esse, mundo odiosum esse ac stultum. Et qui huic sese ex charitate submittit, optime facit. Ego enim non terreor, quod episcopi persequuntur et sacerdotes nos. Quia sic debet fieri. Tantum hoc mihi displicet, quod occasionem malam huic damus displicentie. Ceterum quibus non est data occasio et fastidiunt monachos, nescientes quare, optimi sunt fautores, quos in toto mundo habent religiosi. Deberent enim gaudere religiosi tamquam voti sui compotes, si in suo isto voto pro Deo assumpto despicerentur confunderenturque, quia ad hoc habent habitum stultum, ut omnes alliciant ad sui contemptum. Sed nunc aliter agunt multo, habentes speciem solam religiosorum. Sed ego scio felicissimos eos, si charitatem haberent, et beatiores, quam qui in heremo fuerunt, quia sunt cruci et ignominie quotidiane expositi (2) (Com. ep. ad Rom., XIV, 1 ; Luthers Werke, W 56, 497 ; Ficker, 318).

---

(1) Потому Бог хочет спасти нас не нашей собственной праведностью и мудростью, но правосудием, которое исходит не из нас и имеет начало не в нас, но которое приходит к нам извне ; оно возникает не на нашей земле, но приходит с неба.

(2) Поэтому я думаю, что теперь лучше быть монахом, чем 200 лет тому назад и именно потому, что до нынешнего дня монахи отошли от креста и было похвально быть монахом. Но теперь они опять не нравятся людям; даже те, которые действительно благочестивы, потому что их одежда считается шутовской и быть монахом значит быть ненавидимым светскими людьми и в их представлении быть шутом. Кто этому подвергается из любви, поступает хорошо. Я, во всяком случае, не боюсь преследований епископов и священников, потому что это так должно быть. Что мне не нравится, это то, что мы вызываем это преследование таким дурным поводом. Однако и те, которым не дают такого повода, все же ненавидят монахов, не зная за что. Они наилучшие пособники, которых монахи имеют в свете ; по-правде, члены

Вы видите, Лютеру мало обычных трудностей, которые взваливаются на плечи монахов. Он прибавляет новые. Уже не только светские люди, но и духовные особы, епископы и священники, презирают монахов, но это хорошо. Так быть должно. Поэтому теперь так полезно вступать в орден, не то, что было 200 лет тому назад, когда монахи были в общей почести. Чем больше унижений, тем лучше. Унижающие монахов — сами того не зная, являются их лучшими покровителями. И только те, кто лишь для виду надели рясу, тяготятся общим презрением. Те же, у которых есть настоящая любовь — счастливейшие и блаженнейшие люди, счастливее даже пустынников, ибо подвергают себя повседневному унижению и позору. Все сочинение полно такого рода напряженных и страстных гимнов монашеству.

Лютер натянул до последней степени все струны своей души — и вы со страхом ждете, к чему это приведет — порвутся ли струны, или вы услышите новый, еще доселе неслыханный по красоте и силе аккорд. Он разрушает и сжигает все, что у него есть и все ему кажется, что мало еще, что что-то свое он оставил и тем погубил свое дело. „ Non potest fieri, ut plenus justitia sua repleatur justitia Dei, qui non implet nisi esurientes et sitientes. Ideo satur veritate et sapientia sua non est capax veritatis et sapientiae Dei, que non nisi in vacuum et inane recipi potest. Ergo dicamus Deo : „ O quam libenter sumus vacui, ut tu plenus sis in nobis ! Libenter infirmus, ut tua virtus in me habitet ; libenter peccator, ut tu justificeris in me ; libenter insipiens, ut tu mea sapientia sis ; libenter injustus, ut tu sis justitia mea ! " (1) (Com. ep. ad Rom., III, 7 ; Luthers Werke, Weimar, 56, 219 ; Ficker, 59). Это уже не добро-

---

ордена должны радоваться : они как бы только тогда исполняют вполне свой обет, когда из-за этого обета, который они взяли на себя по Божьему повелению, на них смотрят с презрением и их бесчестят. Именно для того они и носят эту шутовскую одежду, что она привлекает на них презрение всех. Теперь они поступают совсем по иному, они носят на себе только видимость монашеской жизни. Но я знаю, что они были бы счастливейшими людьми, если бы имели любовь и были бы более счастливы, чем отшельники в пустыне, потому что они несут крест и подвержены каждодневному поруганию.

(1) Невозможно, чтобы Божья справедливость проникала в того, кто полон своей справедливостью. Бог насыщает только голодных и жаждущих. Кто насыщен своей истиной и мудростью, не постигнет Божьей истины и мудрости. Потому, что они могут быть восприняты только там, где есть пустое место для них. И так будем обращаться к Богу : « О, как охотно мы пусты, чтобы Ты мог наполнить нас; я охотно слаб, чтобы Твоя сила жила во мне ; я охотно глуп, чтобы Ты был моей мудростью; я охотно несправедлив, чтобы Ты был моей справедливостью ».

детель смирения говорит в Лютере. Или, если хотите непременно сохранить слово смирение — пожалуй, будет даже лучше. Но здесь смирение перестает быть добродетелью, т. е. похвальным душевным качеством (laudabitur). Ибо, как можно хвалить человека за его качества — когда он стремится исключительно к тому, чтобы опустошить свою душу. Он хочет быть слабым, грешным, несправедливым, невежественным, глупым — он хочет избавиться от всех качеств, от всех добродетелей. Разве можно за это хвалить? И разве такое смирение кто-нибудь назовет добродетелью? Тем более, что все, к чему он стремится, уже осуществилось. Он и в самом деле infirmus, peccator, injustus, insipiens. Его смирение лишь в том, что он открыто признал свою душу опустошенной. Но и в этом признании нет никакой заслуги: Ведь тут только вопль измученной души. Он не может больше притворяться справедливым, праведным и мудрым — когда его собственная греховность так ясно пред ним обнажилась. Как отец Сергий у Толстого, как сам Толстой — Лютер без оглядки бежит от незаслуженных почестей, ибо эти почести жгут его, напоминая ему, что они только прикрывают его позор. Не из смирения опустошал свою душу Лютер — смирение пришло, когда он почувствовал, что его душа сожжена.

Повторяю и настаиваю: Денифле и католики правильно обрисовывают внутреннее состояние души Лютера. Он был чудовищем, он был человеком, потерявшим право на sancta superbia, на honor. И самое важное, — о н з н а л это. Протестанты не выносят этой мысли, как не выносит мысли католичество о том, что оно себя, по выражению Достоевского, поставило на место Бога, как не выносит Денифле упреков Лютера: ecce voveo tibi Deus и т. д. Но — это не меняет дела. Лютер прав в своих обвинениях католичества, Денифле прав в своих обвинениях Лютера. Лютер сам признается: „Wir meinten, wir wollen mit dem Abbrechen so viel verdienen, dass wir dem Blut Christi wollten gleichtun. So hab ich armer Narr geglaubt... Ich hätte mich erwürgt mit Fasten, Wachen und Frieren". Или: „Warum habe ich im Kloster die grössten Strengheiten ausgehalten? Weshalb habe ich meinen Körper mit Fasten, Wachen und Kälte beschwert? Weil ich darnach trachtete gewiss zu sein, durch solche Werke Vergebung der Sünden zu erlangen" (1) (Denifle, I, 352).

(1) «Мы думали, что лишеньями мы так много заслужим, что мы сможем поставить свои деяния на место крови Христовой. Так думал я, бедный глупец. Я изводил себя постом, бдением и холодом». Или: «За-

Конечно, пока Лютер был монахом, он не осмелился бы говорить про себя такие ужасные вещи. Признаваться, что он хотел поставить свои дела на место Крови Христовой. Не то, что говорить — думать бы даже он не смел, про себя, чтоб никто не слышал, что он свой подвиг поставил на место дела Христа.

Только тайное, бессознательное, зародившееся в глубине его души чувство говорило ему, что он идет по ложному пути, и прямо — к пропасти. Но он не сразу дал себе отчет в причинах жившего в глубине его души недовольства. Ему казалось, что он недостаточно ревностно исполняет взятые на себя обязанности. Он удваивал, удесятерял свою бдительность — но чем больше он старался, тем сильнее росло беспокойство. Он видел, что его старания только все больше и больше заводят его в непроходимую чащу. Он вздыхал, плакал, исповедывался — измучил своего духовника непрерывными жалобами на свою негодность. Штаупиц не понимал, откуда такое беспокойство у молодого монаха. Он увещевал, наставлял его, старался как мог успокаивать — но все слова доброго, старого и опытного Штаупица отскакивали от Лютера, словно они не были для него предназначены. Ни собственные дела, ни чужие увещания ничего не давали. С ужасом все больше и больше убеждался Лютер в том, что concupiscentia invicibilis est — хотя есть прямая заповедь : ne concupisces. Иными словами — он хотел идти к Богу, но непонятная сила овладела им и влекла его от Бога к собственным греховным похотям. Опять прав Денифле : сознание того, что concupiscentia invicibilis est, т. е. сознание невозможности исполнить не только возложенные на себя монашеские обеты, но и обыкновенные заповеди, было началом Лютерова отступничества. Сознание, конечно, ужасное : — я не лучше других, я, отдавший всю свою жизнь на служение Богу, такой же бедный и жалкий грешник, как и другие люди. Нет, я хуже — хуже всех на свете : другие, по крайней мере, не возлагали на себя обетов. Я же возложил и не исполнил, я лгун, клятвопреступник — нет во всем мире человека, который бы так глубоко пал, как я. Вот что дал Лютеру монастырь, вместо права на sancta superbia и великие honor premium virtutis, qui bonis attribuitur. Денифле вступает в теоретический богословский спор с Лютером. Он доказывает ему, что

чем я подвергал себя в монастыре самым большим строгостям ? Почему я отяготил мое тело постом, бдением и холодом ? Потому, что я был уверен такими делами заслужить прощение грехов ».

нет греха в том, что concupiscentia остается. Что задача человека не в том, чтоб вырвать из себя concupiscentia, а, чтоб вопреки ей, не поддаваться соблазнам и делать то, чего требуют заповеди и возложенные на себя обеты. Делать свое, молиться Богу о помощи — все остальное приложится. Приложится сознание, что ты до конца довел начатое тобою дело — и, что Бог не отвернется от тебя. Может быь, в этом споре католицизма с Лютером скрывается одна из глубочайших загадок человеческих переживаний.

Когда мы знакомимся с жизнью тех людей, которые — начиная от Сократа, стоиков и циников, и до монахов средневековья, культивировали sancta superbia и ради права на эту святую гордость не останавливались ни пред какими, иной раз прямо безумными жертвами — мы не можем не изумляться пред их подвигами. И тогда нам кажутся кощунственными те слова, которые бросил им Лютер : ecce voveo и т. д. Несомненно, что, что бы ни говорил Денифле, и они чувствовали, что concupiscentia invicibilis est, — об этом свидетельствуют их собственные признания.

И, если Лютер допустил фактическую ошибку, приписав умирающему Бер. Клервосскому слова perdidi tempus meum, quia perdite vixi (Denifle I, 41) — то психологически он был все-таки прав : именно Б. Клервосский мог скорее, чем кто-нибудь другой, пред лицом надвигающейся смерти так глубоко почувствовать тщету своих великих подвигов.

Даже такие необыкновенные люди, как святая Тереза, не раз признавались, что чувствовали себя последними, худшими из людей. И оттого чувствовали, что на самом деле в их душе была крайняя двойственность. С одной стороны, их влекло всеми помыслами к Богу, с другой стороны, немощная плоть давила их своей огромной тяжестью и не давала им подниматься от земли. Что делать, в чем увидеть свою сущность — в готовности подняться к небу, или в невозможности оторваться от земли ? Настоящий монах, как Сократ, как стоики, как циники, все силы своего духа направлял к тому, чтоб придать особую цену своим стремлениям, подняться вверх. Virtus laudata crescit — людям кажется, что нужно всячески поощрять добродетель, хвалить ее, воспевать ее, чтоб придать ей как можно более силы, чтоб она как можно лучше сделала свое трудное дело. У монахов добродетель уже не довольствуется обычными похвалами, обычной санкцией — она хочет быть святой. Им нужно, чтоб сам Бог

призрел ее, чтоб ей было обеспечено такое же торжество на небе, какого они бы ей желали на земле. Они согласны отсрочить ее победу — но победы ей они требуют, ибо не может же быть, чтоб то дело, на которое они отдали свои лучшие силы, в которое они так верили, которое они с такими тяжелыми и мучительными жертвами отстаивали — оказалось бы — даже страшно выговорить это слово — ненужным, безразличным, и именно ненужным не на земле, от которой они отказались, а на небе, которое было для них единственным предметом их мечтаний и надежд.

Католичество всячески позорило язычество и отмежевывалось от него, но все же покорно вслед за Сократом признавало, что Бог, как и люди, признает над собой верховность норм разума и морали. Поэтому они и стремились подчеркнуть и как можно выше оценить в жизни и внутренней борьбе человека начало сознательного стремления к победе над concupiscentia. Пусть вожделения живут в нас, пусть мы не в силах вырвать из себя ненавистный fomes peccati — это ничего. Главное — что мы не дадим ему власти над нашими поступками. На все его требования мы ответим категорическим „нет" и тем уже исполним главную задачу жизни — и тогда мы уже можем вверить свою судьбу Богу, — ибо facienti quod in se est Deus dat infallibiliter gratiam (1), Бог не откажет в благодати тому, кто свое сделал. Связь между небом и землей сохраняется и сохранится во веки веков. Все даже современные католические догматики особенно настаивают на этой связи. Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis Judaeis per Moysen et christianis per Jesum Christum factae, probare valet (2) (Denzinger, § 124, 5-6 (1492-1493), стр. 442).

Не думаю, что кто-нибудь, давший себе труд внимательно и сочувственно всмотреться в жизнь монахов, решится отвергнуть их дело. И, вместе с тем, едва ли кто-нибудь захочет отвергнуть их право на sancta superbia. Кто может делать то, что делают монахи, кто может питать в себе чувство sancta superbia при

---

(1) Бог дает непременно свою благодать тому, кто исполняет что в его силах.

(2) Пользование разумом предшествует вере и приводит к ней человека через откровение и благодать. Разум с уверенностью доказывает подлинность откровений, сделанных евреям через Моисея и христианам через Иисуса Христа.

живущей в душе или теле concupiscentia — тому значит и сам Бог велел так. Ибо, быть монахом и не знать святой гордости — очевидно невозможно. На этой гордости, как на крыльях, человек поднимается над серой и тусклой, часто отвратительной и невыносимой действительностью, в ту область фантастического, которая была, есть и будет последней целью для многих.

Не нужно только думать, что тут предел человеческих достижений, что пробудиться от кошмара реальности совсем не дано людям. Проследим за Лютером и мы увидим, что возможно нечто совсем не похожее на то, что делали и чем жили монахи.

XV

В противоположность Денифле и тем монахам, которых Денифле берет под свою защиту, Лютер в своей внутренней борьбе чувствовал не столько гордость победы, когда удавалось совладать со своей concupiscentia, сколько позор и унижение от самого ее присутствия. Я не подчинился, я внешним поступком своим не нарушил обета — но внутренно, невидимо для других, но мучительно для себя я весь во власти дурных страстей. Со свойственной ему правдивостью рассказывает он о своих ужасных состояниях, подготовляя тем материал для своих будущих обвинителей. Из Вартбурга, когда он составлял свою книгу De votis monachorum, он пишет Меланхтону: „Ego hic insensatus et induratus sedeo in otio, proh dolor, parum orans, nihil gemens pro ecclesia dei, quin carnis meae in domitae uror magnis ignibus. Summa: qui fervere spiritu debeo, ferveo carne. libidine, pigritia, otio, somnolentia" (1) (ad Melanchton. Denifle, I, 79). Трудно, конечно, современному лютеранину, привыкшему видеть в основателе своей веры безукоризненно чистого, всегда направляющего свои взоры горе пророка, читать эти строки, как может быть трудно поклонникам Достоевского было прочесть приведенное выше(2) письмо Страхова, или поклонникам

---

(1) Что касается до меня, я здесь безрассудный и ожесточенный грешник, погруженный в праздность, о горе! молясь мало, не сокрушаясь о Божьей церкви и горя всеми огнями моей необузданной плоти. Вообще я, который должен был бы пламенеть духом, я пламенею плотью, желанием, леностью, праздностью, сонливостью.

(2) См. «На Весах Иова», стр. 98.

Толстого узнавать своего великого учителя в герое „Записок сумасшедшего". Но, хочешь не хочешь, приходится иной раз и в самом деле видеть „то, что было", а не то, что должно было бы быть, еслиб мир был устроен так, как ему полагалось бы по человеческому разумению.

Лютеру должно бы гореть духом, а им владела плоть с ее похотями, леностью, праздностью, сонливостью. Это ужасное сознание для Лютера — если бы даже у него и хватило сил строжайшим образом до самого конца жизни выполнять все требования монашеского устава — уже не давало ему никаких надежд на те почести, которые полагаются добродетели, на ту sancta superbia, которая уже на земле венчает дело подвижников. Может ли испытывать святую гордость тот, кто постоянно carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia?... — Этим он изрекал себе смертный приговор. Ибо, если спастись можно только через добродетель — то Лютеру спасения не было (1). Вот когда у Лютера, как и у тех мистиков, которых ему приходилось читать, и как у Толстовских героев, о которых мы говорили в первой части этой книги(2), началось его великое отступничество, он был действительно подобен паралитику, с отнявшимися руками и ногами. Какая-то неведомая сила несла его в беспросветную тьму. Все это не образы, не метафоры. Все это действительность, то, что на самом деле было, т. е. действительность не обработанная и не приглаженная никакими человеческими a priori, ни логическими, ни моральными.

Совсем как Толстой рассказывает об Иване Ильиче — „она тут, и делать нечего". Нельзя позволить себе ни малейшего движения, нельзя пошевелить ни одним членом. Нужно замереть в бессмысленном и тупом страхе и только ждать. Чего? Ждать чуда. И для Лютера чудо свершилось. Он дерзнул один — встать против всей католической церкви, величайшей силы, которую когда-либо создавал мир. Гарнак говорит, что нет веры без внешнего авторитета. На примере Лютера больше всего видно, что смысл и сущность веры в том и состоит, что она обходится без всякой внешней опоры. Напомню слова Игнатия Лойолы — если бы священное Писание было против него, он бы не побоялся идти

---

(1) **Ego monachus putabam statim actum, esse de salute mea (ad Gal. III,20. Denifle I, 437) (Когда я еще был монахом, я часто думал, что я должен погибнуть).**

(2) **См. «На Весах Иова», стр. 94.**

туда, куда его звал неведомый голос. Он и сам подтверждает это. Лютер ссылался на послания Павла (1). Правда. Но Лютер отверг, как апокрифическое, послание Иакова. Больше того, Лютер позволил себе читать и толковать ап. Павла и, когда ему понадобилось, не остановился, как мы помним, пред автентическим толкованием. А, ведь, позволить себе по своему читать св. Писание — не значит ли узурпировать себе высшую власть, на какую может посягнуть человек. Протестанты сравнивают „опыт" Лютера с опытом ап. Павла, и дело Лютера с делом апостола. Как Савл, который никогда не видал и не слыхал Иисуса, осмелился оторваться от авторитета иудейского предания, и за свой страх пошел проповедывать народам весть о Христе, так и Лютер, поверивши своему внутреннему чувству, говорят они, бросил вызов католичеству и возвестил миру новую правду об истинном Боге.

Но ведь, если это хоть приблизительно верно, то разве можно, после этого, еще говорить о значении авторитета для веры? Разве не ясно, наоборот, что весь смысл веры, самая ее сущность в том и состоит, что она разрывает, и не с тем или другим определенным авторитетом, а с самой идеей об авторитете. И в этом превращении, таком неожиданном, так мало входившем в рассчеты и надежды человека, происходящее с ним, не то что помимо, а прямо против его воли, и есть великое чудо веры, представляющееся абсолютно невозможным для тех, кто не испытал его. Хоть какая-нибудь опора, какой-нибудь авторитет, какой-нибудь критерий — нельзя же сразу, совсем порывать с тем, на чем мы выросли и с чем мы так срослись духовно. Человек вдруг начинает чувствовать, что никакой опоры, никакой подпоры не нужно. Безумный страх, охватывающий человека при первом чувстве, что почва у него уплыла из под ног — проходит. Привычка к подпоре есть, как будто, наша вторая, нет не вторая, а первая природа, с которой мы так связаны, точно она обусловливала собой самую возможность существования нашего, есть только привычка.

В России простые люди думают, что земля на трех китах стоит. Какой-то дикий народ, читал я где-то, тоже разделяет

---

(1) Nec ego ausim ita legem appellare, sed putarem esse summam blasphemiam in Deum, nisi Paulus prius hoc fecisset (Gal. II, 207). — Я бы не осмелился так называть закон — это было бы страшнейшее богохульство — если бы апостол Павел этого не сделал до меня.

убеждение о трех китах, но простирает свою любознательность дальше и спрашивает, на чем киты стоят. И отвечает : на улитке. Такой ответ кажется удовлетворительным и дальнейшей пытливости не возбуждает. Не есть ли тот авторитет, о котором говорит Гарнак — маленькая улитка, подставленная им под обычными китами.

Допустить мысль о том, что тяжесть и легкость не есть свойство тела, казалось Аристотелю противоестественным. Так же кажется нашим современникам, что моральная тяжесть и легкость присущи человеку. И что есть некий принцип духовной тяжести, равно властный и неизменный и в видимом, и в невидимом мире. Кант на этом основании постулировал Бога. И, хотя был протестантом, самым отчетливым образом выразил этим душу католичества — всегда так боявшегося отдаться без оглядки, без критерия, без условий на волю Творца.

Лютеру же — монаху, а не реформатору — пришлось сделать как раз обратное : отречься от всякого авторитета. Deus nos non per domesticam se per extraneam justitiam vult salvare (1). Т.е., между нашей справедливостью и справедливостью Божьей — общее только название. Теперь выбирайте — хотите вы жить по своей справедливости, обещающей вам honores и sancta superbia, те великие блага, которыми еще Сократ и стоики прельщали своих слушателей, или вы, покинув надежды на свои силы, свой разум, свое искусство, броситесь с закрытыми глазами туда, где по вашему р а з у м е н и ю быть ничего не может, ибо там весь порядок, весь строй ничего общего не имеет с теми порядками, которые вы привыкли ценить в своей жизни, как высшее благо. В толковании послания к Римлянам это стремление Лютера еще получило сравнительно робкое выражение. Он остается добрым католиком, т. е. он думает, что авторитет папы еще за него. Он еще громит еретиков, и больше всего за то, что они не хотят признавать авторитета наместника св. Петра. Он и не подозревает, что его самого в недалеком уже будущем ждет грозное испытание, и что ему придется выбирать между зримым авторитетом и незримыми призывами. Он и не догадывается, что такая дилемма возможна. Ему, как и Гарнаку теперь, кажется, что авторитет неразрывно связан с верой. Т. е. что авторитет держит на себе веру, как маленькая улитка китов.

---

(1) Бог хочет нас спасти не нашей справедливостью, но справедливостью которая вне нас.

И, вероятно, если бы в 1515-16 году кто-нибудь сказал Лютеру, что эта опора его веры будет подрублена — он бы просто не понял, что ему говорили, так же, как и теперь Гарнак, при всем его благоговейном отношении к Лютеру, не понимает веры, не защищенной и не поддержанной.

Конечно, Лютер реформатор дал достаточно поводов Гарнаку так думать о себе. Но мы должны здесь, по возможности, проследить и за тем Лютером, который готовится ввести в Германии новую религию и вступить в отчаянную борьбу со всемогущим Римом. Мы должны выбрать те моменты из его жизни, как мы делали до сих пор, когда на Лютера никто не глядит, когда он наедине с собой, когда он думает не о людях, а о своей собственной бедной, слабой и беспомощной душе. В его сочинениях явно видны следы всех этих особенных переживаний. И, если бы меня спросили, по какому „критерию" отличить в сочинениях Лютера те места, в которых говорит верующий, от тех, в которых говорит реформатор, — и, если бы я решился на этот раз — куда ни шло ein Mal ist kein Mal — пойти навстречу обычным читательским требованиям и такой критерий дать, — я бы сказал : этот критерий — парадоксальность высказываемых суждений. Там, где Лютер говорит, как все — можете спокойно пройти мимо. Это Лютер не рассказывает, а убеждает — переманивает на свою сторону последователей, стадо людское. Он знает, что *ποῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρεχει.* (1), что толпа принимает только „доказанные истины".

Но, как только он начинает говорить правду о себе, — речь его становится столь же необычной, как и непостижимой. Наиболее замечательными в этом отношении сочинениями его являются, кроме комментария к Павлову Посланию к Римлянам, из которого я уже приводил столько выписок, его сочинения De votis monachorum, De servo arbitrio, комментарий к Павлову же Посланию к Галатам.

В этих сочинениях история лютеровской эволюции обнажается пред нами с мельчайшими подробностями. „Mann muss in Gottes Sachen nicht unserem Urteil folgen, und nicht zum Masstab der Definition das machen, was unserem Verstande hart, weich, schwer, leicht, gut, böse, gerecht, ungerecht scheinet". И дальше : „denn wieviel Gutes du auch tust, wenn du auch dein Blut vergiessest, immer und andauernd zuckt doch unruhig dein Gewis-

(1) Толпа не верующая (Федон 69e).

sen und sagt: Wer weiss, ob dies Gott gefällt" (1) (Über die Mönchsgelübde, стр. 241 и 243). Вы видите, что Лютер выбрасывает за борт драгоценнейший, единственно существующий компас, который помогает направлять людям свои пути. Куда же двигаться? Куда идти — если сомнения суть вечный удел человека? И именно в труднейших жизненных положениях у нас нет никакой возможности проверить себя. То, что нам кажется хорошим, добрым, нужным, чем мы всегда старались руководствоваться в наших поступках — вовсе не имеет безусловного значения. Мы жизнь свою положим, кровь свою прольем за то, что мы считаем правдой — а окажется, что пред судом Бога это вовсе не правда, а ложь, не добро, а зло. Совсем так, как было у католических монахов — они давали обеты целомудрия, бедности и воздержания и были убеждены, что делают угодное Богу, а Бог в их обетах услышал только богохульство: „ecce Deus, tibi voveo и т. д. Проникнуть в тайну воли Божьей нам не дано: „Er ist Gott für dessen Willen man keine Ursache und keinen Grund angeben kann, die ihm wie eine Regel und Mass vorgeschriben werden könnten; denn nichts ist ihm gleich oder höher als er, sondern sein Wille ist eben die Regel für alles. Denn wenn sein Wille eine Regel oder einen Masstab hätte, einen Grund oder eine Ursache, so könnte er nicht mehr Gottes Wille sein. Denn nicht deswegen weil er so wollen soll, oder sollte, ist richtig was er will, sondern im Gegenteil, weil er selbst so will, deswegen soll recht sein, was geschieht. Dem Willen des Geschöpfes wird Grund und Ursache vorgeschrieben, aber nicht dem Willen des Schöpfers, es sei denn, dass du ihm einen anderen Schöpfer vorziehest (2) (vom Verkn.Willen, 390). Так отвечает грубый Лютер тонкому философу возрождения Эразму Роттердамскому. Эразм в своих на-

---

(1) В Божьих делах мы не должны следовать нашему суждению и определять, что по нашему разумению твердо, мягко, трудно, легко, хорошо, зло, справедливо, несправедливо... Сколько бы добра ты ни делал, даже, если ты проливал свою кровь, все же твоя совесть беспокойно волнуется и говорит: «Кто знает, угодно ли это Богу».

(2) Для воли Бога не существует ни причин, ни основания, которые могли бы быть Ему предписаны, как правило и мера. Потому что ничто Ему не равно и не выше Его, но Его воля — закон для всего. Потому что, если бы Его воля подчинялась правилу и масштабу, имела бы основание и причину, то это не была бы уже Божья воля. Не потому справедливо то, что Он хочет, потому что Он должен или был должен так хотеть; но наоборот, потому что Он этого хочет, то то, что происходит, должно быть справедливо. Воле творения предписаны основание и причина, но не воле Творца, разве что ты предпочитаешь ему другого творца.

правленных против Лютера Diatribe, избрал основной темой своих возражений учение о свободе воли. Ему казалось, что на этой почве он неуязвим и, что, наоборот, самое слабое место учения Лютера есть его учение о свободе воли, что в этом вопросе классическая философия одержит легкую победу над невежественным и грубым теологом. Лютер отрицал свободу воли — нам не дано своими силами спастись, нас спасает и нас осуждает Бог. Нужно заметить, и это может быть один из наиболее замечательных моментов в учении Лютера о servo arbitrio — что самый вопрос о свободе воли у Лютера ставился совсем иначе, чем в философии древней и новейшей. Мы все, до настоящего времени, полагаем, что его нужно ставить в самой общей форме — либо человек свободен всегда и везде, либо все его действия, входя в непрерывную цепь других явлений, точно определяются совокупностью причин. У Канта явилась другая постановка вопроса. Человек, как явление, подлежит общему принципу причинности ; как вещь в себе, как умопостигаемое существо, он ничем не связан и свободно определяет свои решения. Лютер, не примыкавший ни к какой определенной философской школе, и потому не обязанный считаться с вековыми традициями, поставил вопрос иначе. Ему вовсе не казалось необходимым признать, что человек либо свободное, либо несвободное существо. Он легко допустил полную свободу воли — и именно там, куда ее Кант боялся впускать : в мире явлений. Человек свободен во всех обыденных случаях жизни — он свободно женится, приобретает имущество, ссорится, мирится, играет и т. д. Как примирить такую свободу с общей закономерностью явлений ? Лютеру было мало до того заботы : пусть закономерность сколько угодно ссорится со свободой — Лютер оттого не заплачет и не сделает ни малейшего усилия, чтоб на самом деле, или хоть в своем воображении устранить такого рода дисгармонию. Человек свободен в связанном законами мире — тут нет ничего ни оскорбительного, ни загадочного для того, кто не воспитавшись на математике и естественных науках, вовсе не знает, для какой цели нужно во что бы то ни стало преодолевать такого рода многообразие принципов. Если в действительности есть многообразие — пусть оно себе и будет. И дальше : из того, что человек свободен во многих отношениях, вовсе для Лютера не следовало, что человек абсолютно свободное существо. До известных пределов ему дана свобода — за известными пределами она кончается. Такого

рода перерыв не возбуждал в Лютере никакого безпокойства, и не казался ему противоестественным и оскорбительным. Наоборот, ему казалось диким, невероятным и кощунственным учение о непрерывности ; порядок, наблюдаемый на земле, вовсе не есть порядок an sich. Он различал potentia ordinata от potentia absoluta.

Бог своим решением установил известный строй на земле. Но заключать отсюда, от того, что установлено potentia ordinata к самому сушеству potentia absoluta, как пытается со временОкрата делать философия, мы не имеем никакого права — так поступают лишь те, которым их бедный опыт внушил доверие к ограниченному, к конечному, всегда и везде себе равному. Кант отправил свободу в умопостигаемый мир, и то лишь после того, как заковал ее в надежные цепи посюсторонних принципов, т. е. прочно связавши ее предварительно с порядками нашего мира явлений. Эразм хотел того же : potestas clavium потому и могла быть передана Богом людям, что людям дано постигнуть последний смысл воли Божией. Люди знают, что такое добро и что такое зло, и им дано собственной волей осуществлять хорошее и избегать дурного. Иначе бы выходило, что Бог, который направил нас по ложному пути, потом казнит нас за то, что мы по этому пути пошли. И в самом деле, по учению Лютера, так и выходит. Раз люди ничего не могут сделать для своего спасения, раз даже самое стремление спастись собственными силами заключает в себе оскорбление Божества, как же найти справедливость в уготовленных для одних людей наградах и для других страшных наказаниях. Тем более, рассуждает Эразм, что и в Писании сказано : Бог не желает смерти грешника. (Иезекииль, 33, 11). Эразму кажется, что против этих соображений ничто не устоит : „ Что же, спрашивает он Лютера, Бог скорбит о смерти своего народа — сам эту смерть ему посылая ? Если Бог не желает смерти, то, стало быть, нужно вменить нашу гибель в вину нашей воле. Но, как можно вменить в вину что-либо тому, кто равно не может делать ни добра, ни зла " ?

Эразму эти рассуждения представляются верхом человеческой мудрости и глубины. И, в самом деле, они безусловно неопровержимы, до тех пор, пока мы будем держаться в плоскости обычного человеческого мышления — как неопровержимо положение, что из точки к прямой можно провести только один перпендикуляр, пока вы не покинете основного положения плани-

метрии о двух измерениях. Но Лютера давно уже подняло над плоскостью обычного мышления. Мы помним уже, что он именно в том и видел сущность Божества, что оно является источником всех законов, само не будучи ничем связано. Deum necessitari non posse. In anderer Weise muss man über Gott oder den Willen Gottes disputieren, der uns gepredigt, offenbart, angeboten und (öffentlich) verehrt ist, und anders über den Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart, nicht angeboten, nicht (öffentlich) verehrt ist" (1) (Vom Verkn. Willen, 343). Это противополо-жение Deus absconditus — Бога сокровенного, Deo revelato — Богу откровенному составляет нерв всей проповеди Лютера.

Он чувствует великую, скрытую тайну, знает, что она непостижима, знает, что она находится в противоречии со всеми нашими заветными желаниями и надеждами — и тем не менее всем сердцем и всей душой своей стремится к ней. Нынешние протестанты не выдерживают такого напряжения веры. Мы помним, что Альберт Ритшль отрекся от книги Лютера De servo arbitrio. В том издании сочинений Лютера, которым я пользуюсь, известный теолог Scheel (2), ссылаясь еще на более известного теолога Каттенбуша, всячески старается ослабить впечатление от речей Лютера. Ему кажется невероятным, чтоб „Бог был свободен от всяких норм". Он подмечает у Лютера eine Unterströmung, которое проповедует Бога, определяемого этическими правилами и именно такими правилами, которые и мы с нашим ограниченным пониманием способны постигнуть.

Страх и отвращение немецких теологов пред Deus absconditus, не связанным никакими известными нам нормами, и даже вообще никакими нормами, понятен и законен. Мы помним, что даже иезуит Гризар, который, как и все католики, готов приписать Лютеру все, что угодно, не решался предъявлять к нему такого страшного, с обычной точки зрения, обвинения. Думаю, что теперь, после приведенных цитат, никто не станет спорить, что учение Лютера может быть сведено к формуле Нитше „по ту сторону добра и зла". Вера Лютера, и, может быть, всякая настоящая, смелая вера начинается только тогда, когда человек

---

(1) **Бог не может быть подчинен необходимости. Мы иначе должны рассуждать о Божьей воле и о Боге, который проповедуется, предлагается и публично почитается, и о Боге, который не проповедуется, не открывается, не предлагается и публично не почитается.**

(2) **Речь идет о комментарии данном Scheel'ем к странице 343 книги « Vom Verknechteten Willen ».**

осмелится перешагнуть за роковую черту, полагаемую нам разумом и добром. Отказаться от постулатов — ничего не требовать, не ставить никаких условий — только принимать. Так точно, как переходя от небытия к жизни мы не знали, куда и к чему нас ведет судьба, так же, переходя от разумной, сознательной жизни к вере (срав. I Посл. к Кор. 2, 9), — мы начинаем все сызнова и совершенно не можем знать, каким способом мы лучше можем „обеспечить" себе новое существование. Дело веры не в том, чтоб исправить грешного и слабого человека. Наши грехи, наша слабость так бесконечно велики, что никакими усилиями вы ничего не добьетесь, подобно тому, как не в вашей власти вызвать к жизни небытие. Вера, по существу своему, ни с нашим знанием, ни с нашими моральными чувствами ничего общего не имеет.

Чтоб добиться веры — нужно освободиться и от знаний и от нравственных идеалов. Сделать это человеку не дано.

Это узнал Лютер своим собственным опытом монашеской жизни, это же прочел он в Посланиях ап. Павла и у евангелистов, у пророков — словом, в великих и непостижимых книгах св. Писания.

XVI

Мы видим из предыдущего, что Лютер был доведен к тем окраинам человеческой жизни, на которых самый яркий свет разума не в силах выявить хоть с какой-нибудь отчетливостью очертания новой реальности. Там выбора нет — нужно либо принять тьму, как естественное условие существования, либо отречься от самой жизни. Это не выдумка Лютера — Лютер рассказывает только то, что было с ним, как Толстой устами Ивана Ильича, Брехунова, отца Сергия и других своих последних героев рассказывает о том, что было с ним.

Оттого-то Лютер с такой жадностью набрасывается как раз на те места учения ап. Павла, которые католическая церковь всячески старалась и старается обходить, или смягчать искусственными толкованиями, принятыми ею у эллинской мудрости. Разуму они непонятны — они являются вызовом разуму, как принять их ?

Разуму ясно, что человек может достичь чего-либо лишь

тогда, когда он планомерно и сознательно стремится к определенной цели. Потому католичество в св. Писании всегда видело „ учение ", т. е. ряд указаний, как нужно человеку жить и думать, чтобы заслужить царствия небесного. Эразм и другие опоненты Лютера охотно ссылались на существование заповедей, на слова Христа богатому юноше : если хочешь быть совершенным, продай свое имущество и раздай все бедным. И действительно, св. Писание изобилует такими местами, которые могут быть приняты, как наставление к праведной жизни, или как путь к спасению. Эразм в доказательство своей правоты цитирует немало таких мест, которые свидетельствуют, что спастись можно только одним путем : исполняя веления закона. И отсюда делает согласный с разумом вывод, что, если существует закон, если сказано в писании, что законы должно исполнять, то, стало быть те, к кому приказания закона обращены, имеют возможность исполнять или не исполнять их. Ибо, что может быть нелепее с точки зрения обыкновенного понимания, нежели обращаться с приказаниями к существу, которое не в силах эти приказания исполнить, и за неисполнение приказания грозить вечной гибелью. Эразму казалось, как и всем католикам теперь кажется, что это возражение до такой степени самоочевидно, что никто не осмелится отвергнуть его. Блаженный Августин уже писал : Non igitur Deus impossibilia jubet, sed jubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis " (De nat. et gratia. Denifle, I, 705). И еще сильнее : Firmissime creditur, Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere ; hinc admonemur, et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus (1) (ibid.).

И действительно — подходите с какой хотите стороны — как допустить, чтоб добрый и справедливый Бог требовал от человека невозможного ?

Ведь такое допущение в самом деле равносильно совершенному отречению от разума. Приемлемо оно для людей ? Очевидно, что, вообще говоря, оно абсолютно неприемлемо. Но Лютеру пришлось его принять.

Обыкновенные смягченные толкования католиков о merita de congruo и merita de condigno, которыми люди стремились пере-

---

(1) Бог не требует невозможного, но повелевает делать, что ты можешь, и просить о том, чего ты не можешь сделать... Мы ясно видим, что справедливый и добрый Бог не мог предписывать невозможное ; поэтому Он поучает нас, что мы можем делать в пределах возможного и как мы должны просить о невозможном.

кинуть мост от человеческого разумения к божественному, для Лютера были явными самообманами. Раз нам не дано заслужить пред Богом спасения, — то от того, что вы свои заслуги будете называть не de condigno, а de congruo — т. е. признаете их quasi заслугами, вы им не можете прибавить никакого значения. Наши заслуги — ровно ничего не значат в экономии божественного творчества — это нужно открыто признать, такое признание действительность вырывает у людей, прошедших через опыт Лютера. А раз так — то загадка остается загадкой и нужно не устранять ее с поля зрения, а поставить на самое видное место. Т. е. о долженствовании не может быть тут разговора.

Тут все сводится не к тому, что должно быть, а к тому, что есть. Кто может рассуждениями о merita de congruo et de condigno закрыться от великой тайны — тот не торопится приобщиться ей. Но — когда и при каких условиях, мы определить не можем — наступает для человека момент, когда он уже не может не видеть. „Imo nobis, признается Лютер, qui primitias spiritus habemus, impossibile est, ista perfecte intelligere et credere, quia fortissime pugnant cum ratione humana(1) (ad Galat., II, 34. Denifle, I, 702). Невозможно совершенно понять, невозможно поверить — и все-таки нужно принять. Этот невероятный парадокс, это таинство приобщения к а б с о л ю т н о, я подчеркиваю слово абсолютно, неизвестному, т. е. не такому иррациональному, о котором говорил Кант, рисуя свое Ding an sich, в сфере которого все-таки царствует человечески понятный моральный закон, а такому неизвестному, где допустимо, что Бог может требовать от человека невозможного — т. е. где, значит, нет места не только законам моральным, но и каким бы то ни было законам. Та область, которую независимо, повидимому, от Лютера открыл Нитше — область, находящаяся по ту сторону добра и зла и всякой устойчивой всегда себе равной истины. Та область, где жил Толстой со своими героями, и где властвует подпольный джентельмен Достоевского, где разрывается у Шекспира связь времен.„Denn es bleibt ungereimt, nach dem Urteil der Vernunft, dass jener gerechte und gute Gott vom freien Willen Unmögliches fordert, und obwohl der freie Wille nicht das Gute wollen kann, und notwendig der Sünde dient, dennoch es ihm anrechnet... Dies wird

---

(1) Нам обладающим первыми предпосылками разума, нам невозможно, ни понимать, ни вполне верить этим вещам, потому что они находятся в сильнейшем противоречии с человеческим разумом.

nach dem Urteil der Vernunft nicht von einem guten und gnädigen Gott zeugen... Aber der Glaube und der Geist urteilen anders; sie glauben das Gott gut ist, auch wen er alle Menschen verdürbe (1) (Vom Verknecht. Willen, 382).

Час от часу становится все труднее и труднее. Непосвященному человеку может показаться, что Лютер умышленно подбирает утверждения, которые fortissime pugnant cum ratione ευεπηq бросают вызов человеческому разумению. Как допустить, что Бог требует от человека невозможного? Пока человек рассуждает, пока он опирает свои рассуждения на истины самоочевидные — без которых равно не может обойтись ни научная, ни католическая философия, — до тех пор он не отречется от убеждения, что Deus impossibilia non jubet.. И авторитет в таких случаях не в силах преодолеть естественного убеждения человека, стремящегося видеть в Божеской справедливости лишь логически совершенное развитие идеи справедливости человеческой.

И только тогда, когда действительность предстала Лютеру со своей неотразимой убедительностью, когда он почувствовал в своем опыте, что несмотря на заповедь: non concupisces все же concupiscentia оказывается invincibilis, только тогда он увидел, что все так называемые самоочевидные истины существуют только до тех пор, и для тех людей, пока они не сталкиваются с реальностью, не вмещающейся в них. Бог устами апостола грозно требует исполнения своей заповеди, человеческая природа, к которой эти требования предъявляются, под страхом жесточайшего возмездия, отказывается исполнить их — и не потому, что не хочет, она бы хотела — но не может. Я говорил и повторяю, что не протестанты, а католики верно рисуют Лютеровские переживания.

Он вовсе не был чистым праведником, он был великим и страшным грешником. И, может быть, его поступление в монастырь — которое, как он надеялся, и надеялись все, поступающие в монахи, поможет ему в деле самоусовершенствования — ведь даже и католики, которые отрицают, как Денифле, что

---

(1) Потому что это не согласно с разумом, чтобы справедливый и добрый Бог требовал от свободной воли невозможного; и, хотя свободная воля не может желать добра и по необходимости служить злу, однако это ей ставится в вину... Все это, согласно разуму, не свидетельствует о добром и милосердном Боге... Но вера и Дух судят иначе. Они верят, что Бог добрый, даже если бы Он погубил всех людей.

в принятии монашества уже есть свой meritum, допускают, что монашество есть status perfectionis и облегчает путь к совершенству, — так, может быть, для Лютера принятие монашеских обетов, возлагающих на человека обязанность исполнять, кроме обычных требований заповедей и consilia evangelica (т.е. обязанности бедности, воздержания и послушания), с особенной ясностью подчеркнуло противоположность между Божескими велениями и беспомощностью человека, пытающегося их исполнить.

Для монаха исполнение consilia так же обязательны, как для остальных христиан исполнение обыкновенных десяти заповедей. Стало быть, не может быть, чтоб они превосходили человеческие силы. Но, фактически они превосходили силы Лютера. Лютер еще мог внешне исполнять свои обязанности, но внутренняя природа его не слышала голоса Божьего, хуже того, очевидно, смеялась и даже проклинала веления свыше. Еще в коммент. ad Romanos вы встречаете следующие признания : Non est Deus noster Deus impatientie et crudelitatis, etiam super impios. Quod dico pro consolatione eorum, qui vexantur jugiter cogitationibus blasphemiarum et trepidant nimium cum tales blasphemiae, quia sunt violenter a diabolo hominibus invitis extorte, aliquando gratiores sonent in aure Dei quam ipsum Alleluja vel quecunque laudis jubilatio " (1) (Ad Rom., 9, 19 ; W 56, 401 ; Ficker, 227). Уже в 1515 году, т. е. за несколько лет до своего столкновения с Римом, Лютер знал об этих ужасных переживаниях, когда человек, против своей воли, нарушает величайшую заповедь и начинает богохульствовать. И тогда уже он дерзал утверждать, что такие невольные blasphemiae sonent in aure Dei gratiores quam ipsum Alleluja. Если вы хотите себе ясно представить, что значат эти слова, вспомните „Записки из подполья" Достоевского, то место, где подпольный человек с ужасом и вместе с каким-то непонятным торжеством — крайнему ужасу, как это ни странно всегда сопутствуют начатки хотя бы торжества — говорит : миру ли провалиться, или чтобы мне чай был. Пусть мир провалится, только бы мне был чай.

Это же, буквально это, говорит Лютер и прибавляет от себя,

---

(1) Наш Бог не есть Бог нетерпения и жестокости, даже по отношению к безбожникам. Это я говорю на утешение тем, которые постоянно мучаются богохульными мыслями и при этом слишком боязливы ; хотя такое богохульство, которое дьявол навязывает людям против их воли, звучит иной раз приятнее для слуха Божьего, чем даже Аллилуйя или иное торжественное славословие.

что его богохульство приемлется Богом охотнее, чем Аллилуя. Как ни привыкли мы к парадоксальности окраинных людей, к фантастичности их переживаний, но, казалось нам, должен же быть всему предел. Да, казалось — на деле же такого предела нет. Самые невероятные, фантастические превращения происходят на наших глазах — и каждый новый шаг в темноту обещает все новые, никакому предвидению и учету не поддающиеся неожиданности. Католическая теология с ее попытками охватить и фиксировать бесконечный мир переживаний души, познавшей таинство веры, кажется такой беспомощной и ребяческой. Она хочет тоже владеть критерием истины, хочет, как и люди науки, безошибочно распознавать в этой вечной тьме должное от недолжного, истинное от ложного. Она берет с собой в качестве надежного проводника великого Аристотеля, истинного praecursor Christi in naturalibus, и, чтобы не сбиться с пути, соглашается предоставить ему руководство и в supernaturalibus.

Каждый раз, когда Лютеру приходится рассказать о чем-либо необычном и невиданном в том мире naturalium, который так искусно описал Philosophus, католики поднимают вопль — этого быть не может, это лживо, это возмутительно. И точно, волосы поднимаюся дыбом на голове католических догматиков, при чтении сочинений Лютера. Лютер прямо говорит — закона не может исполнить ни один человек. И закон вовсе не дан для того, чтобы быть исполненным. Для чего же закон? Quid igitur lex? И Лютер отвечает словами ап. Павла Lex propter transgressionem apposita est (1) — так он переводит *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθην*, не transgressionem gratia, не по причине преступлений был дан закон, а для того, чтобы преступления стали возможными. Опять вы скажете, что такое утверждение безумно. Несомненно — все, что есть в человеке здравого вопиет против такого утверждения. Это уже почти само собою разумеется. На пути, на который Лютер вступил, вы ничего, кроме чудовищ не встретите. Все кроткое, мягкое, легкое, привычное оставлено им позади. Нужно следить за ним, напрягая все силы душевные к тому, чтобы сохранить возможное спокойствие. Если я вспоминаю здесь о воплях, идущих из католического лагеря, то лишь единственно затем, чтоб подчеркнуть и выявить те черты Лютеровского жизнепонимания, которые так оттолкнули от него сред-

(1) **Послание к Галатам 3, 17.**

него человека. Католичество в этом случае взяло на себя роль, — по общему мнению, несвойственную ему — защитника простого, здравого смысла против попыток безумца овладеть престолом, с которого вещаются истины.

Католичество выступает тут, как это ни странно на первый взгляд, союзником научной философии. Католичество требует критерия истины и не допускает самого понятия об истине, которая не имеет критерия и последней санкции. То же делает и наука. Последняя цель ее показать возможность объективной проверки истины. Только те суждения могут называться истинными, которые защищены определенными нормами. Утверждение lex propter transgressionem apposita est уже потому не может считаться правильным переводом Павлова изречения, что оно не ладится с нашими критериями об истине и справедливости. Это же говорил, как мы помним, и пелагианец Юлиан из Эклаута. Но в V-м столетии его не хотели слушать. Бл. Августину удалось в ту эпоху привлечь на свою сторону католическую церковь. И в VI столетии мы читаем соборное постановление, утвержденное папой Бонифацием II. Si quis per invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae prophetae, vel Apostolo idem dicenti: Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant (Denz. XXII, 3, 146 стр. 52). Католики, конечно, не отрекаются от этого положения. И сейчас они готовы, вслед за пророком Исаией и апостолом Павлом повторять: я открылся тем, кто меня не спрашивал, был найден теми, кто не искал меня. В сокровищнице католичества, конечно, хранится много богатств из Св. Писания — но все они лежат под спудом. Их не смеют показывать людям. Да люди и сами не решаются взглянуть на них. Каждый раз, когда до человека доходит дыхание Бога, он старается закрыть глаза и законопатить уши — повторяется то же, что было с евреями у Синая. В страхе и трепете они требовали, чтоб Моисей разговаривал сам с Богом, и им передавал на своем языке то, что ему будет возвещено.

Теперь место Моисея в католичестве занял папа — но он, как верно рассказал Достоевский в „Великом инквизиторе", и сам не осмеливается подойти близко к Богу и подменяет вечную мудрость своими измышлениями.

Как ни трудно было Лютеру признать — он все же, вопреки католичеству и своему любимому учителю Августину, убедился

в том, что Deus impossibilia jubet, что Бог только и требует от человека, что невозможно. И вот как описывает Лютер назначение и смысл закона : Oportet enim mundum repleri horribilibus tenebris ac erroribus ante novissimum diem. Qui igitur potest capere, capiat, quod lex in christiana theologia et sua vera descriptione non justificet, sed omnino contrarium effectum habeat. Ostendit enim nos nobis, Deum iratum exhibet, iram aperit, perterrefacit nos et non solum revelat, sed etiam abundare facit peccatum, ut, ubi prius peccatum erat parvum, per legem illuminantem fiat magnum, ut homo incipiat odisse et fugere legem, et perfecto odio horrere Deum, legis conditorem. Hoc certe non est justum esse per legem, id quod ipsa ratio etiam fateri cogitur, sed dupliciter peccare in legem, primum, non solum aversam a lege habere voluntatem, ut non possis eam audire, sed contra eam facere, imo deinde etiam sic odisse, ut cuperes eam abolitam una cum Deo, ejus auctore, qui est summe bonus (1) (Ad Gal., II, 88). Я не знаю во всей философской и теологической литературе признаний более ужасных и потрясающих. Даже „Записки из подполья" Достоевского, написанные на ту же тему, бледнеют пред приведенными словами Лютера. Достоевский все же не осмелился говорить прямо от своего лица. Он, кроме того, счел нужным прикрыться — как фиговым листочком — известным своим примечанием к „Запискам из подполья".

Разве только у Толстого, в некоторых из его рассказов, пафос ненависти к закону и Богу достигает такого напряженного развития в своей отчаянной безысходности. Если человек до этого дошел — куда же идти дальше ? Призовите всех мудрецов мира, кто решится допустить, что из такого положения возможен какой-нибудь выход ? Человек обращен в ничто, в тот прах, из которого он был создан.

---

(1) Итак, мир должен наполниться страшным, ужасным мраком и заблуждениями перед днем страшного суда. Поэтому, кто может, пусть поймет, что закон, согласно христианской теологии, не оправдывает по справедливости, а создает обратное : а именно, открывает нам глаза и показывает кто мы, пугает нас и открывает нам не только грехи и Божий гнев, но делает грех больше и могущественней : грех, который был раньше легкий и малозначущий, становится большим и тяжелым, когда закон освещает его. Тогда человек начинает ненавидеть закон и бежать от него и ненавидит самого Бога, который дал закон. Это значит не стать праведным через закон, сам разум должен это признать, но дважды согрешить против закона. Во-первых тем, что человек питает отвращение к закону, поступает против него, не может принят его и, во-вторых тем, что он становится величайшим врагом и ненавистником закона, так что хотелось бы, чтобы не существовал ни закон, ни Бог, Который его дал, хотя Бог и высшее благо.

Да, говорит Лютер, но это-то и нужно. Ничего, ровно ничего не должно остаться у человека — и до тех пор, пока у него есть хоть что-нибудь — ему закрыт доступ к Богу. Nam Deus est Deus humilium, miserorum, afflictorum, oppressorum, desperatorum et eorum, qui prorsus in nihilum redacti sunt, ejusque natura est exaltare humiles, cibare esurientes, illuminare caecos, miseros et afflictos consolari, peccatores justificare, mortuos vivificare, desperatos et damnatos salvare etc. Est enim creator omnipotens ex nihilo faciens omnia (1) (Ad Gal., II, 70). Вот что открылось Лютеру во время его ночных бдений и мучительной борьбы с нечистой силой. Не тогда, когда он порвал с монашеством, он воскликнул, обращаясь к тем, кто за ним не пошел : ecce, Deus tibi voveo impietatem. С этими словами он обращался к себе, когда еще и сам был монахом и считал условием своего спасения точное исполнение всех возложенных на него обетов. Когда впервые это ужасное сознание озарило черным светом его измученную душу, он вместе со всеми католиками видел в Боге существо, подчиненное общечеловеческим нормам. Он видел в Нем строгое, но понятно справедливое существо, для которого, как и для человека, существуют нормы, определяющие его поступки. Он не может требовать невозможного, он не откажет в своей благодати тому, кто сделает все, что от него зависело — как и земной мудрый царь в своем суде. И, потому, Он должен питать особое расположение к монаху, всю жизнь свою добровольно отдавшему на святое служение. И монаху дозволено надеяться, рассчитывать на особое Божье благоволение, питать в себе sancta superbia, о которой говорено выше. Все люди vituperabilis aut laudabiles sunt в зависимости от их поведения. Так думал Лютер, так думали все, или почти все, в монашеском ордене. И уже наверное все так формулировали побуждения, которыми они руководствовались при вступлении в монашество.

Конечно, не случайно „Песня Песней" так привлекла к себе внимание наиболее крупных представителей монашества в Европе. Не случайно, конечно, псалмы доставляли столько отрады

---

(1) Потому Бог есть Бог униженных, несчастных, угнетенных, очаявшихся. Сущность Его в том чтобы подымать униженных, питать голодных, возвращать зрение слепым, утешать несчастных и печальных, оправдывать грешников, воскрешать мертвых, спасать проклятых и утративших надежду. Он ведь всемогущий Творец, создающий всё из ничего.

измученным возложенными на себя обетами и борьбой со своей немощностью отшельникам. И все-таки это, по опыту Лютера, не есть еще вера. Недаром он приписал самому Бернарду Клервосскому слова — perdidi tempus meum, quia perdite vixi. Итог всякого подвига — так учит Лютер — сознание, что все, сделанное человеком, сделано напрасно. Опять-таки нужно отметить поражающее сходство с признаниями, сделанными Толстым в „ Отце Сергии ". Оглядываясь на прошлое, отец Сергий с ужасом должен был признаться, что его дела — были хороши на оценку людей, но пред Богом они не только не были ценными, но еще заключали в себе преграду для достижения какой-то высшей, непостижимой цели. И отец Сергий каждый раз с ужасом открывал в себе ту sancta superbia, которая в обычное время является источником бодрости и крепости человеческой и так отличает носителей ее от рядовых экземпляров нашего рода, но при последнем испытании, на том страшном суде, самое существование которого кажется не заслуживающим даже обсуждения современной положительной философии, — уже представляется не священной, а дьявольской. Почему ? Est enim (Deus) creator omnipotens ex nihilo faciens omnia (Ad Gal., II, 70). Вот ответ Лютера. Бог есть великий Творец, из ничего творящий все. И дальше : Ad hoc autem suum naturale et proprium opus non sinit eum pervenire nocentissima pestis illa, opinio justitiae (т. е. та самая sancta superbia, о которой говорил Liguori и которая в виде последней санкции послужила в новейшее время основанием кантовского учения о добре и истине), 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* (чудовище !) cum sua vana fiducia, sapientia, justitia, potentia, etc. ; ut tandem suo malo discat se perditam et damnatam (1) (Ad Gal., II, 70). Этой мыслью проникнут весь комментарий к Галатам. Бог творит из ничего, и человек только тогда воспринимает Бога, когда предварительно в мучительном и страшном процессе внутреннего отречения, он теряет всякую надежду на свое соб-

---

(1) 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.

ственное творчество. И закон, требующий от человека невозможного, приводит нас к Богу. Закон есть молот, которым Бог разбивает вдребезги человеческую гордыню. Законом вытравляется в нашем сознании доверие к себе, ко всему, что нами создано. Закон даже великий подвиг превращает в грех.

Закон набожного монаха Лютера привел к сознанию, что возлагая на себя самые трудные обеты, он на деле отрекался от служения Богу : ecce, Deus tibi voveo и т.д. Лютер перерезывает все нити, связывавшие до него жизнь религиозную с обыкновенной, хотя бы и высокой в нравственном отношении, жизнью. Если, кроме приведенных выше примеров из современных переживаний, нужны другие — я могу указать на Чехова и Ибсена. Когда мне в свое время пришлось говорить о Чехове — я принужден был говорить о „ творчестве из ничего " (1). И, несомненно, если бы Чехов не был врачем, привыкшим формулировать свои мысли на ученом языке 19-го столетия, если бы он жил, как Лютер в XVI столетии и воспитался бы на философских и теологических идеях того времени, он рассказал бы о себе и своих идеях языком Лютера. Он бы признался, что Бог до тех пор не касается души человека, пока у человека есть надежда своими силами устроить свою жизнь. „ Если ты не возненавидишь отца, мать, и т. д. " То же сказал бы и Ибсен, для которого в последние годы его жизни недостижимое стало единственной целью его стремлений. Я бы мог еще указать на Шекспира. — В его трагедиях „ Юлий Цезарь " и „ Гамлет " как нельзя полнее отразился тот процесс перехода от человеческого творчества из готового материала к творчеству из ничего, о котором неустанно твердил Лютер. Брут еще надеется осуществить идеал добра и в добре найти последнюю цель человеческую. Над его могилой Шекспир произносит торжественные слова, долженствующие оправдать высокое назначение человека на земле. Гамлет — уже знает, что для него нет спасения, что молот судьбы раздробил и его и его мечты вдребезги. Он не может глядеть на землю — и уже не глядит на нее. Все его дарования, так выгодно отличавшие его от других людей, не то, что в глазах ближних, которых он так отягчил и делами и существованием своим — для него самого становятся предметом ужаса и отвращения. И не оправдывайте его : он ваших оправданий не добивается — он их боится больше всего на свете. Ему нужно быть виноватым, ему нужно отречься

---

(1) **Лев Шестов. Начала и Концы.**

от своих талантов и добродетелей. Он, не давая и сам себе отчета — да кто мог бы в положении Гамлета дать себе отчет в том, что он делает? — стремится, как говорит Лютер, к пропасти, к уничтожению. Не к тому, чтобы „ исправиться ", начать лучшую жизнь и, тщательно исполняя законы, новыми добрыми делами исправить старые промахи, проступки и преступления. А человек склонен к такому пониманию. „ Ego, inquit, si diutius vixero, emendabo vitam meam, hoc et hoc faciam. Item, ingrediar monasterium, parcissime vivam, contentus pane et aqua, nudis pedibus incedam, etc. Hic nisi omnino contrarium feceris, hoc est, nisi ablegaveris Mosen cum lege sua ad securos et induratos, et apprehenderis in istis pavoribus et horroribus Christum passum, crucifixum, mortuum pro peccatis tuis, plane *actum est de salute tua* " (1) (Ad Gal., II, 71).

XVII

Вы видите, как далеко отнесло Лютера от обычных представлений о задачах и целях человеческой души. Нормальный теолог, следуя заветам нормального философа, пишет : Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandum aliqua quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio serviat fidei ; sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati " (2) (S. Thomae Aquinatis, Sum. Theol., Ia, Qu. I, art. VIII). Нечего и говорить, как соблазнительны для человека рассуждения Фомы Аквинского. Благодать Божия не находится в противоречии с человеческой природой, не отменяет

---

(1) Я хочу, сказал он, если Богу угодно дать мне веку, исправить мою жизнь ; я хочу сделать многое : поступить в монастырь, буду довольствоваться самым малым, питаться хлебом и водой, ходить в рубище и босым и т.д. Если ты не начнешь делать противоположное, то есть, если ты не устранишь от себя Моисея и его закон, который создан для уверенных в себе и твердых людей, и не осознаешь в ужасе и страхе Христа, страдавшего, распятого, умершего за твои грехи, тебе никогда не спастись.

(2) Все же теология пользуется человеческим разумом. Истины Откровения, конечно, не могут быть доказаны разумом (тогда не было бы никакой заслуги), но разум может осветить некоторые стороны догмата. Так как Благодать Божья не находится в противоречии с человеческой природой, а только развивает ее, то долг разума служить вере, как естественная склонность воли сопровождает любовь.

ее, она ее только развивает и совершенствует. Отсюда следует, что разум не только не борется с верой, но служит ей и помогает. Правда, и Фома допускает, что истины откровения не могут быть ни добыты, ни доказаны разумом — иначе в вере не было бы никакой заслуги. Это соображение очень для нас важно и мы еще вернемся к нему и увидим, что в последнем счете и Лютер не мог обойтись без него. Но пока обратим внимание лишь на ту противоположность в ходе мыслей Лютера и Фомы Аквинского, которая выясняется из приведенных выше цитат. Для Лютера Deus est creatorex nihılo — Бог всегда творил и продолжает творить из ничего, для Фомы Аквинского и для католичества Бог помогает лишь человеку совершенствоваться и достигать высшей ступени духовного развития. В этом противоположении сказывается наиболее ярко вечная и непримиримая вражда двух течений человеческого духа. Мы видели уже в начале настоящей книги, что эти два течения даже не предполагают во что бы то ни стало разных носителей. Тот же Платон, который так резко отвергал обезумевшего циника Диогена, называя его сумасшедшим Сократом, носил в собственной душе зачатки самого крайнего и буйного цинизма. Он же учил, как мы помним, что философия есть ни что иное, как приготовление к смерти и умирание. Понятно, что умирающий и готовящийся к смерти спокойно и даже радостно принимает то, что возбуждает мучительную тоску и панический страх в живущем и готовящемся еще долго жить.

Платон, мы помним, еще прибавил от себя, что задача философии была и навсегда останется великой тайной для людей. Как это ни странно, тайна и в самом деле осталась тайной даже после того, когда она была обнаружена. И, надо думать, что она так и останется тайной до скончания мира, если бы даже люди согласились саженными буквами расписать ее на всех видных местах, или кричать о ней со всех крыш.

Лютеранство служит тому лучшим доказательством. Самые добросовестные и искренние последователи и ученики Лютера до настоящего времени не менее враждебно относятся к учению Лютера, чем защитники католицизма. Gratia non tollit naturam — они, конечно, этих слов не повторят, но вся их приверженность Лютеру начинается с того момента, когда Лютер, покинув свое уединение, стал говорить с народом общепринятым и всем понятным языком.

Лютер для себя знал, что природа человека не совершенст-

вуется, что благодать Божия состоит не в том, чтобы освобождать человека от греховности. Человек до смерти остается таким же грешником, каким он родился. Justificatio состоит лишь в том, что Бог не вменяет человеку в вину его грехи. Оттого и было нужно Богу послать на землю Своего Сына. Христос принял на Себя все грехи человеческие — и Своими муками искупил вину Адама и его потомков. Но люди от этого лучше не стали : они такие же грешники, как и были. Вся их надежда на то, что вопреки собственному голосу совести, выносящему им самый строгий приговор, Бог, по вечному Своему милосердию, Своими силами и Своим мудрым, никем не постигнутым решением, постановил спасти тех, кого Он пометил в свои избранники. Нечего и говорить, что такое учение приводит в ужас и врагов, и друзей Лютера. Люди абсолютно не могут примириться с той мыслью, что пред высшим правосудием все — и грешники и праведники — равны. Что всем нужно отречься от дел своих и заслуг и ждать только, чтобы Deus creator omnipotens, ex nihilo человеческой души вновь как некогда, создал нечто. „Hoc fecit, пишет Лютер, Bernhardus, vir adeo pius, sanctus et castus, ut eum merito putem praeferendum omnibus monachis. Is cum semel graviter decumberet, ac de vita sua jam desperasset, non collocabat fiduciam in coelibatum, quem castissime servaverat, non in benefacta et officia pietatis, quae plurima fecerat, sed illis procul remotis ex oculis beneficium Christi fide arripiens dixit : Ego perdite vixi, sed tu Domine Jesu Christe duplici jure tenes regnum coelorum, primum quia filius Dei es, deinde, quia illud tua passione et morte acquisivisti . . . Is non opposuit irae et judicio Dei monachatum et angelicam vitam suam, sed apprehendit illud unum, quod necessarium est, atque ita salvatus est" (1) (Ad Gal., II, 284). Такой безупречный, на человеческий суд, как Б. Клервосский в последний момент не противопоставил гневу и суду Божью свое монашество, свои под-

---

(1) Вот как поступил св. Бернард, муж столь благочестивый, святой и целомудреный, что, я думаю, он мог быть справедливо предпочтен всем монахам. Когда он однажды был очень болен и отчаялся за свою жизнь, он не доверился своему целомудрию, которое он соблюдал самым строгим образом, ни своим многочисленным добрым делам, но устранил все это и держался только веры в Христа. Он сказал : « Я бедный грешник плохо провел мою жизнь, но Ты, Иисус Христос имеешь Царство Небесное. Во-первых, потому что Ты Сын Божий ; во-вторых, Ты заслужил его Твоими страданьями и смертью » . . . Он не противопоставляет Божьему гневу и справедливости свою монашескую и ангельскую жизнь ; он понял, что только одно необходимо, и так он был спасен.

виги, свою ангельскую жизнь. Все это было бы так же бесполезно для Б. Клерв., как и для всякого человека самой пошлой и отвратительной жизни.

Не только добродетели язычников, но и добродетели христиан — суть только блестящие пороки и на страшном, последнем суде не дают человеку никаких преимуществ и никаких надежд. Чтоб соединиться с Богом unum necessarium est — необходимо одно : вера, т. е. готовность вырваться из круга всех тех идей, в которых обыкновенно живет человек. Или, выражаясь точнее, вера и спасение есть синонимы. Кто уверовал, тот — спасся. Кто спасся, тот уверовал, т. е. почувствовал, что все ограничительные законы, все устои, все опоры, которыми держался человек, разбиты, раздроблены, уничтожены, что все светочи погасли, все указания исчезли — как написано : Господь сказал, что Он благоволил обитать во мгле. (3-я кн. царств 8, 12). Т. е., Господь сказал, что Его родная стихия та тьма, которой человек боится больше всего на свете. Требует Он от нас, чтоб мы добровольно шли в эту страшную тьму ? И этого нет. Бог от нас ничего не требует. „ Я открылся тем, кто не искал Меня ", говорит пророк (Ис. 65, 1).

Требуют люди. Бог лишь ведет. Ведет теми непонятными, непостижимыми, страшными для слабого смертного путями, о которых столько нам рассказали Его избранники — Лютер, Платон, Августин, Толстой, Достоевский, Нитше, Чехов и многие другие, имена которых мною здесь не упомянуты только потому, что нельзя обо всех рассказать, кто сподобился великой тайне. Моя задача сводилась лишь к тому, чтобы показать на ряде примеров, как действительная жизнь не вмещается в рамки тех a priori, которые созданы человеческим умом для уловления последних тайн бытия.

Вне наших общих принципов, помимо нашего осознающего разума, протекают наиболее замечательные и значительные события нашего существования. Можно сильнее сказать — при всякой попытке нашего разума проверить с в о и м и критериями действительность таких переживаний наших — сами переживания мгновенно превращаются в ничто, словно бы их никогда и не было. Здесь нельзя проверять, нельзя фиксировать. Здесь санкция и не нужна, здесь авторитета и быть не может. Здесь нет истинного и ложного, нет борьбы между добром и злом, нет ошибок, нет заблуждений, нет торжества правды или поражения

неправды. Здесь есть только действительная жизнь, новая, непохожая на прежнюю, еще в большей степени непохожая, чем жизнь грудного младенца на жизнь взрослого человека. Здесь нет закона, нет возмездия отвергнувшим его и награды исполнившим его. Thomas et alii scholastici, пишет Лютер, de abrogatione legis loquentes dicunt judicialia et ceremonialia post Christum mortifera, *ideoque jam abrogata esse, non item* moralia. Hi ignorant, quid loquantur. Tu vero cum voles de abrogatione legis loqui, disputa praecipue de lege proprie dicta ac spirituali, et complectere simul totam legem, nihil distinguens inter judicialem, ceremonialem et moralem. Nam cum Paulus ait nos per Christum a maledicto legis liberatos esse, certe de tota lege loquitur, ac praecipue de morali, quae vel sola accusat, maledicit et condemnat conscientias, non item reliquae duae species (1) (Ad. Gal., II, 265). И еще: Non tantum caeremonialia sunt lex non bona et praecepta in quibus non vivitur, sed et ipse decalogus et quicquid doceri dictarique intus et foris potest (2) (Denifle, I, 569).

Я знаю, как мучительно трудно человеку признать, вслед за Лютером и ап. Павлом, что закон отменен, что сглажена разница между laudabiles et vituperabiles, между первыми и последними. Мне в свое время пришлось отметить по поводу переживаний Нитше, каким путем человек приходит к такого рода внутренним признаниям, или, точнее, каким путем судьба его приводит к этой последней степени самоотречения. Тут нужен этот страшный молот Божий, о котором столько рассказывает Лютер и о котором почти что в Лютеровских выражениях говорит и Нитше. Мы слишком срослись с земными идеями и мыслями об истинном и справедливом и ни у кого, даже у самого сильного человека, нет достаточно силы, чтоб своими руками причинить себе ту последнюю, невыносимую боль, которая сопро-

---

(1) Когда Фома вместе с другими схоластиками говорит, как должен быть уничтожен закон, и утверждает, что светские законы (judicialia) и законы о церемониях (ceremonialia) должны быть изъяты и уничтожены после прихода Христа и что 10 заповедей (moralia) не должны быть упразднены, они сами не понимают, что говорят или что предлагают. Ты же, когда хочешь говорить об упразднении закона, охвати весь закон без различия между светским законом, церемониалом и 10-ю заповедями. Потому что, когда Павел говорил, что мы избавлены Христом от проклятия закона, он говорил о всем законе и особенно о 10-ти заповедях (moralia), которые одни устрашают и обвиняют совесть перед Богом, а не два другие.

(2) Не только законы о церемониях не хороши и содержат начала разрушающие жизнь, но и декалог и все, что может быть внешне или внутренне преподано и повелено не хорошо.

вождает попытку перерезать живые нити, связывающие нас с привычным бытием. Мы сами э т о г о не делаем, не можем делать. Самый крайний аскетизм, самое отчаянное самоумерщвление останавливается на этом пределе. Подобно тому, как не можем мы своей волей перешагнуть черту, отделяющую небытие от бытия, так не дано нам своей силой переступить за пределы „добра и зла". Разум не только не может своей властью направить человека в эту загадочную и таинственную область — но, наоборот, всю силу своих увещательных способностей, все свои „доказательства" он направляет к тому, чтоб удержать человека от рокового шага. В глазах разума, на его суд и оценку, перелететь за грань добра и истины, значит перестать существовать. К нашим падениям и преступлениям, как и к подвигам нашим, Небо относится равнодушно.

Еще молодой Лютер почувствовал : Homo, quando facit, quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex se ipso possit (1) ; в комментарии к посл. к Римлянам он в выражениях, граничащих с безумным отчаянием, пишет: Idcirco illi periculosissime de bono disputant ex philosophia deducto, cum Deus illud *verterit* (Сам Бог обратил !) in malum. Quia, etsi cuncta valde bona sint, tamen nobis nulla bona sunt ; et si nulla ullo modo mala sint, tamen nobis omnia mala sunt. Et hoc totum, quia peccatum habemus ; ideo oportet fugere bona et assumere mala, et hoc ipsum *non voce tantum et ficto corde,* sed pleno affectu confiteri et optare, nos perdi et damnari. Quia sicut agit, qui alium odit, ita et nos in nos agere oportet. Qui odit enim, non ficte, sed serio cupit perdere et occidere et damnare eum quem odit. Si ergo et nos ipsos sic vero corde perdemus et persequemur, in infernum offeremus, propter Deum et justitiam ejus, jam vere satis fecimus justitiae ejus, et miserebitur atque liberabit nos (2) (Ad Rom., 9, 3 ; Denifle, I,

---

(1) Человек, когда делает что в его силах, грешит, потому что он не может самостоятельно ни хотеть, ни думать.

(2) Поэтому это очень опасное дерзновение, когда спорят о « Добре », выведенном из философии, так как Бог это добро обратил во зло. Даже когда все очень хорошо, то для нас все же ничто не хорошо, и даже, если есть вещи, которые с какой-нибудь точки зрения были бы не плохи, то все же для нас все плохо. И все это потому, что мы грешны. Поэтому мы должны избегать добро и принять зло. И это не только на словах и с лицемерным сердцем, но с полной внутренней преданностью признать и желать, чтобы мы были бесповоротно осуждены и прокляты. Мы должны поступать по отношению к нам самим, как поступает тот, кто ненавидит другого. Кто ненавидит, тот хочет не только для видимости, но серьезно погубить, убить и проклясть того, кого он ненавидит. Если мы будем губить и преследовать себя от всего сердца, если мы

505 ; W 56, 393 ; Ficker, 220). Я отлично понимаю, что и в этих словах Лютера, как и во многих, приведенных раньше, нет никакой возможности уловить какую-нибудь общую идею, или принцип, который должен был бы руководить человеком в его поведении. Но это не отнимает у признаний Лютера их значения. Он все же рассказывает о себе то, что было — и хотим мы, или не хотим — мы должны их принять, несмотря на то, что, как видно из приведенного отрывка даже, сам Лютер падает под бременем своих необычных переживаний. Нужно избегать добра и искать зла, нужно желать себе осуждения и вечной гибели, и не на словах только, а на деле. Нужно поступать с собой, как ты поступаешь с ненавистным тебе врагом — все делать, чтоб погубить его, говорит он. И тут же прибавляет, что только тогда Бог сжалится над тобой и спасет тебя. Значит мы знаем, как спастись ? В кромешной тьме, значит, пробился луч света ? Лютер соблазнился эллинской мудростью, постигающей цели ?

Лютер особенно охотно вспоминает о несовершенстве святых : Imo quandoque etiam accidit, ut sancti labantur et desideria ipsius carnis perficiant. Sicut David grandi et horribili lapsu cecidit in adulterium, item auctor fuit caedis multorum . . . Lapsus est horribiliter et Petrus, cum negaret Christum etc. (1) (Ad Gal., III, 31). И все святые, говорит Лютер, были безгрешными только в воображении людей. Itaque sophistarum (т. е. католиков) sancti similes sunt sapientibus stoicorum, qui tales finxerunt sapientes, quales nulli unquam fuerunt in rerum natura, et hac stulta et impia persuasione, quae nata est ex inscitia hujus Paulinae doctrinae, adegerunt sophistae se ipsos et alios infinitos ad desperationem (2) (Gal., III, 33). Я сам, рассказывает Лютер дальше, когда был монахом, мечтал о том, чтоб увидеть и услышать такого святого. Interim tamen somniabam talem sanctum, qui in eremo agens abstineret a cibo et potu et victitaret tantum radiculis herbarum et aqua frigida, et illam opinionem de

---

отдадим себя в ад для Бога и Его справедливости, то мы поистине дали удовлетворение Его правосудию и Он сжалится и освободит нас.

(1) Да, может случиться, что святые впадают в грех и поддаются телесным соблазнам. Как Давид, поступивший ужасно, стал осквернителем брака, что повлеко за собой убиение многих . . . Так же глубоко пал Петр, отрекшись от Христа.

(2) Святые софистов, то есть католиков, подобны мудрецам стоиков : стоики рассуждали о мудрейшем человеке, подобного которому еще не было на земле. Такими глупыми и нечестивыми рассуждениями, порожденными незнанием доктрины Павла, софисты привели и себя и многих других в отчаяние.

monstrosis illis sanctis non solum hauseram ex libris sophistarum. sed etiam patrum. Nam alicubi s. Hieronimus sic scribit: de cibis vero et potu taceo, cum luxuria sit etiam languentes aqua frigida uti et coctum aliquid accepisse (1) (Gal., III, 34). Такие святые, которые надеются строгим воздержанием, самобичеваниями и иными подвигами заслужить спасения, кажутся Лютеру чудовищными. Они и сами неизбежно должны придти в отчаяние и других приводят в отчаяние. У них нет веры в Бога, у них, как у стоиков, есть вера в свои силы — а эта вера рано или поздно разобьется о фактическую невозможность сделать что-либо. In summa, sancti sunt sanctitate passiva non activa. Т. е. иными словами, только тогда Бог подает помощь человеку, когда человек окончательно отчаялся в себе, когда у него опустились руки, когда он ничего не видит пред собой, кроме тьмы и ужаса. Таков был о п ы т Лютера. Пока он боролся и стремился исполнением закона добиться святости, он все глубже и глубже падал. И лишь тогда, когда он почувствовал, что потерял последнюю надежду, когда он убедился, что он не лучший, а худший, не сильнейший, а слабейший — совершенно беспомощный человек, лишь тогда он убедился, что один Бог может ему дать то, чего он так напрасно добивался в долгие годы своего отшельничества. Прежде он мечтал о том, чтоб хоть одним глазом увидеть святого человека — и видел лишь слабых и недостойных людей. Теперь же, рассказывает он laetus gratias ago Deo, quod supra modum abunde mihi donaverit, quod olim petit non ut viderem unum sanctum, sed multos, imo infinitus vere sanctos, . . . quorum et ego, gratia Dei, unus sum " (2). На этих словах нужно внимательно остановиться, ибо отсюда берет начало учение Лютера о спасении sola fide. До сих пор, я подбирал из различных сочинений Лютера исключительно те места, в которых он описывал историю своего обращения, или, если хотите, отступничества. Теперь Лютер подходит к новой задаче. Он хочет свой опыт превратить в учение.

---

(1) Я мечтал о таком святом, который, живя в пустыне, питался бы кореньями и пил холодную воду; это мнение о столь чудовищных святых я почерпнул не только из книг софистов, но также из книг отцов. Св. Иероним пишет в одном месте о старцах пустынниках: «Я умалчиваю о еде и питье, ибо пить воду и есть вареную пищу, даже когда мы очень слабы, есть грех».

(2) Радостный, я благодарю Бога, за то, что он мне дал в преизобилии то, о чем я когда то просил: увидеть не одного святого, но большое количество людей действительно и глубоко святых... в их числе и я, благодаря Богу.

Т. е., он хочет в своем единоличном переживании найти такие элементы, которые делают его общественно интересным и значительным. Сам Лютер неоднократно повторяет, что Бог ведет людей неисповедимыми путями. И тот путь, которым он сам был чудесно превращен из последнего грешника в праведника, был тоже необычайным и чудесным, для человеческого разума совершенно непостижимым. Казалось бы, Лютер мог удовольствоваться простым описанием истории своего обращения. Может быть, он и ограничился бы этим, если бы ему суждено было остаться скромным монахом. Но судьба решила другое. Судьба поручила ему вести людей и творить историю. Лютеру пришлось вступить в неравную борьбу со всемогущим Римом. Непогрешимый папа и вся католическая церковь бросили в него страшным обвинением в еретичестве. Ему заявили, что, если он не отречется от своих заблуждений, он будет отвержен от церкви и предан анафеме. И Лютер поднял брошенную ему перчатку, не заподозрив даже и на минуту, что, если правда все то, что он рассказывал о своих видениях и откровениях, то его первой и величайшей задачей должна была быть готовность отклонить начатый Римом спор. Рим был, оставаясь верным себе, вправе звать Лютера на суд, ибо Рим, законно, или незаконно, претендовал на всю полноту potestas clavium. Рим считал, что ему одному завещана власть ключей, что он вправе вязать и решать — мог ли Лютер претендовать на такое право.

Мы помним уже, что самая мысль о potestas clavium возникла впервые у Сократа и от него, через стоиков, от которых с таким трудом эмансипировался Лютер, перешла к католичеству. Ведь власть ключей предполагает непрерывность и преемственную связь между человеческим и божественным — как раз то, против чего с таким великолепным вдохновением и страстью восстал Лютер. Католики могли искать аргументов у эллинской философии, для католиков разум был последней инстанцией. Они знали только Deus revelatus — Лютер почувствовал на себе власть Deus absconditus. Можно ли волю и предначертания таинственного, обитающего во тьме Бога, подвергнуть такой логической обработке, какую проделал католицизм над волею своего откровенного Бога ?

Но тут возникает и другой вопрос. Мог ли Лютер начать свою борьбу с католичеством во имя тех таинственных и непередаваемых в слове откровений, о которых он столько рассказы-

вает в своих лучших сочинениях ? Чтоб одолеть католичество, он должен был противоставить старому учению новое. Он предложил — в принципе это сохранило и до сих пор лютеранство — считать Св. Писание единственным источником религиозного познания. Но, разве не ясно всякому, кто хоть немножко знаком со Св. Писанием, что Лютер на этом не мог остановиться. Св. Писание у разных людей вызывает самые разные представления. Пока католичество, присвоившее себе власть единственного толкования Писания, учило человечество истине — мог еще быть разговор о единстве.

Но, после того, как Лютер восстал против этой прерогативы Рима — уже не было никаких средств объединить людей в одной истине. Лютеру пришлось выбирать одно из двух — либо отказаться от своих притязаний, либо признать вместе с католичеством, что право учительства действительно делегировано Богом не всем, а только избранникам. Только при этом условии возможен был спор, возможна была борьба с ее, конечно, случайностями удачи и неудачи. И Лютер, говорю, решился принять вызов — будь, что будет.

Торжество истины, как это всегда бывает, стало в зависимость от дарований, энергии и упорства спорящих сторон. И это равно мало удивляло, как Лютера, так и католиков. Мы знаем исход борьбы : ни одной из враждующих сторон не удалось добиться полной победы. Лютер и лютеранство оторвало от католичества много сотен миллионов душ. Но католичество сохранило за собой еще большое число верных сынов. Борьба не повела к полному торжеству „ истины ", или даже к выяснению ее. Противники до сих пор стоят друг против друга, вооруженные с ног до головы. И оба глубоко убеждены, что раз навсегда открыли вечную истину и дали ей в словах адекватное выражение. Меланхтон, в одном из своих писем. так формулирует „ учение " Лютера : Quando Deus justificare vult hominem, terret ejus conscientiam per legem et facit, ut agnoscat peccata ; hinc ille ad desperationem impellitur, nec est pax ulla conscientiae, nisi dominus dederit ei remissionem peccatorum per absolutionem, que est Evangelium (1) (Denifle, I, 730). Вы замечаете уже в этих

---

(1) Когда Бог хочет оправдать человека, Он устрашает его совесть законом и приводит его к признанию грехов ; после чего человек приходит в отчаяние и нет больше мира в его душе ; разве что Бог дает ему прощение грехов через оправдание (absolutionem), через Евангелие.

словах, которые на первый взгляд так близко напоминают все то, что мы слышали раньше от Лютера, присутствие нового элемента, которым Меланхтон, незаметно для себя и, может быть, для самого Лютера, пытается связать и определить разрозненные признания своего учителя. Меланхтон уже в точных и определенных выражениях описывает механизм процесса человеческого спасения.

Для того, чтобы спасти человека, Бог должен сперва потрясти его душу и разбить ее. Иначе Бог не может спасти человека ? Меланхтон это знает ? Меланхтон знает еще больше, т.е., он еще смелее станет намечать пределы Божьего всемогущества. В loci communes, которые уже делают первую попытку заменить собой римский катехизис, он пишет : „ Assensus seu fiducia in promissionem divinam, quod Christus pro me datus sit, quod Christus mea deleat peccata, quod Christus vivificat me, haec fides est illa Evangelii, quae sola justificat i.e. sola reputatur nobis a Deo pro justitia ; opera quantumenis videantur bona pro justitia non reputantur " (1). И тут, как и в раньше приведенном отрывке, все так похоже на то, что рассказывал Лютер, что нисколько не удивляешься тому, что Лютер считал Меланхтона своим alter ego, и даже утверждал, что Меланхтон выражает его мысли лучше, чем он сам. И в самом деле, Меланхтон обладал одним огромным преимуществом пред Лютером. — Лютер добывал свой материал из глубины собственных переживаний — материал грубый, неотшлифованный, такой, каким он создавался в недрах его собственной души. Он сам видел и слышал то, что он говорил.

К Меланхтону же поступал материал хотя и плохо, но все же обработанный. Как ни был искренен и правдив Лютер — все начинающие, все действующие, принужденные действовать по собственному почину, бывают особенно правдивы — но все же и он не мог о себе рассказать только то, что было и так, как было. Ибо, если бы он задался такой целью, никто бы его не услышал. И Лютер шлифовал и приглаживал свои переживания. Меланхтон же понял свою жизненную задачу именно в том, чтоб освободить лютеровское начинание от всех приставших к нему налетов,

---

(1) Приятие или доверие к Божественным обещаниям что Христос пришел для меня, Христос снимает с меня грехи, Христос дает мне жизнь, — эта вера, вера Евангелия, которая одна оправдывает, то есть, одна засчитывается Богом, как оправдание. Наши дела, как бы они ни казались хороши, не засчитываются.

оскорбляющих человеческое сознание. И, прежде всего, от так пугающей людей неопределенности и произвола.

Нужно было строгому и точному учению Рима противопоставить не менее строгое и точное учение. Это и Лютер, как я указывал, хорошо понимал. Но, Лютер в глубине души знал и другое, ибо пережил внутренние события, которые менее всего мирились с представлениями о существовании определенного механизма во вселенной. Лютер мог писать : „ Justificatur quidem homo fide coram Deo etiamsi apud homines et in se ipso ignominiam tantum inveniat. Hoc est mysterium Dei sanctos suos mirificantis, quod non solum est impiis impossibile intellectu, sed etiam piis mirabile et difficile creditu " (1) (Ritschl, I, 99). Это Лютер превосходно знал — Бог спасает человека, который и в своих собственных глазах и по мнению ближних не имеет надежды на спасение. И тайны Божии равно чудесны и непостижимы не только для нечестивых, но и для праведников. Если так, то, очевидно, Лютер не мог ничего противопоставить римскому катехизису, который создали люди, поставившие на место мудрости Божьей свое собственное разумение. Лютер не побоялся сказать даже о Христе : Realiter et vere se in aeternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis, et humana natura non aliter se habuit, quam homo aeternaliter damnandus ad infernum (2) (Ad Rom., 9, 3; Denifle, I, 506 ; W 56, 392 ; Ficker, 218). Вы понимаете, какое потрясение должен был испытать человек, дерзнувший написать такие строки. И вы теперь, может быть, поймете, что попытки Меланхтона логически обработать при посредстве общепризнанных предпосылок то, что рассказывал Лютер, неизбежно должны были привести к подстановке на место живой, вечной и чудесной тайны, мертвых и мертвящих слов слегка измененного католического предания.

Меланхтон, как и все последующее протестанство, жадно искали в словах Лютера определенности и ясности, иными словами, нового закона. Они не хотели идти туда, где был Лютер, или они не хотели, как это пришлось Лютеру, услышать в грозе,

---

(1) Человек оправдывается верой перед Богом, даже если он обесчещен людьми и бесчестит самого себя. Такова тайна Бога, прославляющего Своих святых — тайна, которую не только невозможно постичь нечестивым, но которая и для благочестивых удивительна и трудно приемлема.

(2) Действительно и истинно, что он предал себя за нас Богу Отцу на вечное проклятие. Его человеческая природа была не иная, чем у всякого человека, осужденного навечно в ад.

под грохот грома и в ослепляющем свете молний глас Божий — этого они боялись больше всего на свете. Им нужно было, чтоб кто-нибудь им „ своими словами „ рассказал то, что слышал и видел Лютер.

Что делать человеку, чтоб спастись? спрашивали они его. Ты отверг католический закон — дай нам новый. И, когда Лютер говорил: Necesse est certa fide credere sese justificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur; si enim dubitat et incertus est, jam non justificatur, sed evomit gratiam (1) (Loofs, 722) и когда Лютер начинал предписывать — паства начинала его „понимать". Когда от нее требовали „ assensus'a " — она охотно соглашалась давать свое признание, а ее верные глашатаи, как тот же Меланхтон, искали для Лютеровских предписаний наиболее понятные и общедоступные формулы.

Меланхтон писал: Manifesta et horribilis impietas est dicere, omnibus hominibus etiam non credentibus remissa esse peccata (2) (P.R.E., XVI, 507) Уже Меланхтон знал не только, кто спасается и кто обречен на верную гибель. Без всякого колебания, когда потребовалось отразить нападение католичества, Меланхтон взялся за обработку Лютеровского опыта. Сам по себе „ опыт " не имеет для людей никакого интереса и никакого значения. Сегодня одни переживания, завтра другие. Остаться при „ mysterium Dei sanctos suos mirificantis " — по общему мнению людей значит остаться ни при чем. Нужно найти точный и определенный порядок, навсегда несомненный и для всех обязательный. Иными словами, нужно жизнь превратить в „ истину " — или в жизни найти такие элементы, которые бы служили обеспечением завтрешнего дня Недаром Лютер с первых же дней знакомства почувствовал, что ему может дать Меланхтон, и всеми силами старался привязать к себе многообещающего юношу. Меланхтон, как известно, не был теологом и связал свое имя с делом Лютера случайно. Меланхтон был образованным гуманистом, воспитавшимся на эллинской литературе и философии. И, благодаря ему, Аристотель, выгнанный Лютером в дверь, пришел через окно и подчинил своему влиянию деятелей великой реформации. Без Меланхтона, или, точнее, без меланхтоновского духа, реформация

---

(1) Необходимо глубоко верить, что ты оправдан, и не сомневаться, что благодать сойдет на тебя; если будет сомнение и неуверенность, ты не будешь оправдан, а отвергнешь благодать.

(2) Явная и ужасная нечестивость говорить, что грехи отпускаются всем людям, даже неверующим.

была бы абсолютно невозможна. Люди не могли и не могут жить без авторитета — и на престол сверженного папы нужно было поставить какого-либо иного властелина. Это Лютер почувствовал еще до своего столкновения с Schwarmgeister' ами. Как только он заговорил по новому, все сразу устремились к нему с повелительным требованием представить свое новое, как истину, единую и не допускающую противоречий.

Лютер говорил : Sola fide justificari hominem, т. е., человек должен предаться Богу и все надежды на свое спасение возложить на Всевышнего. Но до Бога высоко — Бог бесконечно отдален от людей : кто может такие слова Лютера принять за указание ? Ведь, наоборот : в них заключается отказ от всяких указаний.

Человек спасается верой, значит — не ищи нигде никаких признаков пути, ибо ты все равно не найдешь ничего. В св. Писании ты встретишь закон — но закон не руководит тобою, а размалывает тебя. Чем больше ты будешь вслушиваться в закон и применять его, тем больше ты убедишься, что он ничего тебе дать не может. Ты, подобно паралитику, лишишься и рук и ног. Вокруг тебя сгустится страшная, непроглядная ночь и в этом мраке тебе нужно будет жить годами, как жил сам Лютер. И искать отчаяния, гибели. Ведь и Христос humana natura non aliter habuit quam homo aeternaliter damnatus in inferuum. Таков был опыт Лютера, таким путем Лютер пришел к своей sola fide — спрашивается, может ли вера быть assensus in promissionem divinam, как потом, подлаживаясь под католичество и Фому Аквинского, учил Меланхтон ? Вправе ли был Лютер утверждать, что заключительная assensus in promissionem divinam, оторванная от всех его предыдущих переживаний, имеет какое-нибудь значение? И тем более значение единой и вечной истины. Меланхтон, воспитывавшийся на эллинских философах, иначе, конечно, и думать не мог. Для него sola fide — либо истина, либо ложь. Т. е., если Лютер прав, то все люди, которые дают свой assensus in promissionem divinam, спасутся, те же, которые в этом assensus откажут, погибнут. Вера для Меланхтона, как и для Фомы, есть actus intellectus. И он, вслед за Фомой, мог спросить utrum fides meritoria est и, конечно, ответить на этот вопрос утвердительно.

И в этом заключается превращение веры в учение — то, что было с Лютером, подвергшись специфической обработке, посредством принятых общих предпосылок превратилось в истину,

всеобщую и обязательную : кто верит, спасется, кто не верит — не спасется. И готовность верить и не верить, очевидно, всецело ставится в зависимость от воли человека. От servo arbitrio не остается и следа — уже человек свободно дает свой assensus. И, когда он согласие свое дает — он сделал все, что от него зависит: facienti quod in se est Deus dat infallibiliter gratiam. Забыто и то, что говорилось раньше, что Бог от начала мира в Своем мудром, непостижимом решении предопределил, кому из людей назначено спастись, кому погибнуть. Меланхтон, как и католики, не соглашается вверить Богу свою судьбу. Они хотят знать, что их ждет — иначе они не могут верить. Они хотят знать, что вера дает спасение, и потому с радостью и торжеством принимают утверждение Меланхтона, что horribilis impietas est dicere, hominibus etiam non credentibus remissa esse peccata (1). Вы видите, что происходит с верой, когда ее хотят превратить в „истину".

От всякой попытки прикоснуться щупальцами разума к вере — вера гибнет. Она может жить лишь в атмосфере безумия. Она не делится своей властью ни с кем. И вопрос ставится именно так — либо разум, либо вера.

Меланхтон утверждает, что величайшее нечестие думать, что неверующим будут отпущены грехи. А пророк, устами которого гласил Бог, говорит : Я открылся тем, кто не искал Меня. Взятые Меланхтоном у эллинских философов критерии истины не пропустят сквозь свою заставу слова Исайи ? Конечно, не пропустят. И пока критерии будут существовать — слово Божье не дойдет до человеческой души.

XVIII

Мы уже теперь видим, как зловеще подкрадывается к Лютеровскому опыту старый, никогда не умирающий змей, который еще в раю соблазнил праотца нашего обещанием знания. Он обойдет Лютера — и сдержит свое обещание. Лютер будет сам, как Бог, если не для себя — то для своих последователей. Он добьется своего и вырвет из рук папы potestas clavium —

---

(1) **Ужасная нечестивость говорить, что грехи отпускаются даже неверующим людям.**

право вязать и решать, potentia legandi et solvendi. Лютер теперь — уже не отступник, с ужасом идущий навстречу вечной гибели — Лютер и сам святой и обладает властью делать других людей святыми. Победивший, признанный отступник становится всегда пророком.

Фоме Мюнцеру отрубили голову, Карлштад умер в бедности и неизвестности — Лютеру же благодарное потомство воздвигло вечный, нетленный памятник. И, понятно, не за то, что он прозрел, что приобщился вечной тайне. Все то, чем он жил сам, историей было отвергнуто. Иначе говоря, с того момента, как жизнь извлекла Лютера из уединения его монастырской кельи и потребовала его к общественному служению, ему пришлось, волей-неволей, в определенных и ясных выражениях фиксировать свои откровения, превратить их в истину всеобщую и обязательную. Мы помним, как Лютер неоднократно говорил о том, что его видения даны ему от Бога. Нечего и говорить, что никто не вправе возражать Лютеру против такого его утверждения.

Больше, всякий, кто читал его произведения, не может не вынести впечатления, что Лютер прикасался к источникам живой воды, для огромного большинства людей невидимым. Но Лютеру этого показалось мало. Поверив Аристотелю, что знание есть знание общего, и окружающим людям, что вера должна быть знанием о запредельном, он счел возможным использовать свой опыт так же, как все люди использовывают обыкновенный эмпирический опыт. По остаткам одного ископаемого геолог судит о фауне доисторического периода. Такие случайные находки именно тем, ведь, и ценны, что они дают нам основание для обобщающих заключений. Как ни враждовал Лютер с Аристотелем и блудницей — разумом, от этого державного права обобщения он отказаться не мог. Да, прибавляю, ему бы люди этого и не позволили. Ему дали власть направлять исторические события только потому, что увидели в нем не индивидуальный случай осенения Божьей благодатью — и лишь потому, что, по свойственной людям привычке мышления, в индивидуальном увидели проявление общего. Если Лютер таким-то и таким-то путем пришел к источнику, то, стало быть, и всякий человек, следуя Лютеру, может таким же путем придти туда же.

Так думали люди, так понемногу стал думать и сам Лютер. Нечего и говорить, что для всякого, кто внимательно следил хотя бы за приведенными мною выписками из признаний Лютера,

должно быть совершенно очевидно, что это заключение совершенно ложно.

Как раз наоборот, опыт Лютера именно свидетельствует больше всего о том, что есть целая область человеческих переживаний, абсолютно не поддающихся той логической обработке, которая так успешно применяется нами к повседневному эмпирическому опыту. Тут мы имеем дело, выражаясь языком схоластиков, не с potentia ordinata, а с potentia absoluta (власть ограниченная, власть абсолютная).

И именно тут нужно вспомнить Окнамовский принцип: Deum necessitari non posse. Бога нельзя принудить — и с того момента, когда человек соприкасается с дыханием Божьим, наступает конец всем общим правилам. Если же хотите непременно говорить о правилах, то придется установить, что с этого момента начинаются ничем не ограниченные возможности. И как много сам Лютер рассказывал именно об этих неограниченных возможностях, исключающих какое бы то ни было человеческое предвидение! Ведь потому-то он и заговорил о sola fide, что fides, в противоположность ratio, совершенно не допускает предвидения. Как горячо восставал Лютер против католической fides formata caritate (1) — т. е. против учения о том, что одной веры не достаточно, что нужно, чтоб вера сопровождалась любовью. И, ведь, не потому он протестовал против fides formata и защищал fides informis, что ему чужда была, или ненавистна первая заповедь. Он лишь убедился, что только на крыльях веры человек может подняться к Богу, т. е. не тогда, когда сам человек решит идти к Богу, он пойдет, а тогда, когда Бог позовет его к Себе. Еще раз повторю, что опыт Лютера показал ему, что появление веры в его душе было для него так же неожиданно, как для рождающегося на свет человека его рождение. Может быть, человек также мучительно переходит от небытия к бытию, как и от знания к вере. Мы помним, что идти к вере, по Лютеру, значило in tenebras ac annihilationem ire (2), — идти в тьму и уничтожение, что человек обращается в ничто и, sicut paralyticus, manibus et pedibus omissis (3), предается воле Божьей. Что приходится отречься и от морали и от дающего предвидение знания — ослепнуть, оглохнуть и т. д. Даже откровенный на Синае За-

---

(1) Вера сопровождаемая любовью.
(2) Идти в тьму и уничтожение.
(3) Как паралитик с расслабленными руками и ногами.

кон не предназначен к тому, чтобы руководить человеком в деле его спасения. Закон, мы помним, дан для умножения греха.

Словом, все, что рассказывал нам о себе Лютер — сводилось не к тому, как он спасался, а лишь к тому, как спасал его Бог. Каждый раз, когда Лютер сам хотел спасти себя, он еще больше погружался в пучину греха.

Тайна его спасения — была и осталась тайной, известной одному Богу. Единственное „заключение", которое мог бы Лютер сделать из своих переживаний — должно быть сведено к утверждению, что Deus est creator omnipotens ex nihilo creans (1). Всякая же попытка человека угадать путь, который бы его скорее привел к Богу — есть только самообман, есть отрицание веры, отпадение от Бога. Самообман, может быть, отрицательно полезный, ибо вводит человека в новый грех и приближает его к последнему отчаянию, но положительного значения не имеющий.

Вот что, собственно говоря, мог и должен был бы сказать Лютер, если бы он решился ограничиться лишь такими утверждениями, на которые ему давал право его опыт. Он даже не вправе был ополчаться и на католичество. Ибо, из того, что ему, Лютеру, не удалось спастись собственными силами — вовсе не следует, что никому не дано спастись собственными силами.

Если мы не можем ни в чем связывать Бога, если, как учил сам Лютер, наши заслуги в глазах Бога оцениваются Им так, как Он того пожелает, то, кто дерзнет указывать Творцу, что Он никогда не может снизойти к усилиям человека и принять их, как заслугу, и не только de congruo, но даже и de condigno. Лютер, когда был простым монахом, еще не разрешал себе притязаний на право истолкования воли Господней. Он и тогда чувствовал, что соприкасается мирам иным и знает такое, чего многие люди и не подозревают. Но ему и в голову не приходило считать свое знание исчерпывающим и последним. То, что Бог открыл ему, было лишь частичным, индивидуальным откровением, и Лютер умел тогда быть благодарным Богу за такую милость. Но, что могло удовлетворять монаха, того уже было недостаточно для реформатора. Меланхтон и все возраставшая аудитория Лютера не понимали ограниченной истины. Они требовали полной, исчерпывающей, властной, самодержавной истины — они хотели, повторяю, чтоб тот, кто их учит, был сам всеведущим, как Бог.

---

(1) Бог есть всемогущий Творец, творящий из ничего.

И они добились своего. Лютер в 1535 году уже пишет: Ego omnino nihil audio contrarium meae doctrinae; sum enim certus et persuasus per spiritum Christi meam doctrinam de christiana justitia veram et certam esse (1) (Ad Gal., I, 288. Loofs, 744). Вот когда Лютер заговорил тем языком, который от века людьми почитался единственно достойным последней истины. Уже не просто осенила его благодать Духа — нет, он получил непосредственно от Бога учение, doctrina — совсем как будто бы Бог был профессором философии, обучающим прилежных учеников. Но, на самом деле, ничего подобного не было. Было, что Лютера Бог приводил в отчаяние, раздроблял своим молотом. Было, что Лютер доходил до богохульства, до презрения к себе и т. д. Учение же, doctrinam, создал сам Лютер, создал по тем правилам, которые были выработаны его вечным врагом Аристотелем. И тут-то получилось земное торжество слабого монаха — соединившись с Аристотелем, он обрел ту силу, которая дала ему возможность бороться с католичеством. Создался авторитет, на который могли опереться люди, скала, на которую торопливо всползали все его ученики и последователи — вплоть до современных либеральных теологов, устами Адольфа Гарнака возвещающих, что нет веры без авторитета. Из всего, что Лютер рассказывал, люди усвоили только убеждение, что старый авторитет католичества должен быть ниспровергнут и — Le roi est mort, vive le roi — на его освободившееся место должен быть поставлен новый авторитет. Сам Лютер, при известии о смерти Цвингли, с которым он не сходился по некоторым вопросам догматики (по вопросу о пресуществлении), не побоялся заявить, что Цвингли, если и будет спасен, то extra regulam. Значит, уже пути Господа стали для Лютера так же ясны и определенны, как будто он, вместо папы, получил наследие св. Петра.

Мы наблюдаем тут один из наиболее замечательных случаев превращения человеческих видений и откровений в учение, или в „истину". И, вместе с тем, мы на примере Лютера с особенной наглядностью можем убедиться в том, насколько мало дорожат люди постижением вечной тайны. Людям не нужны вечность и беспредельность — люди ищут ограниченности. Тот процесс

---

(1) Я ничего не слушаю что не согласно с моим учением; я вполне убежден духом Христа, что мое учение о справедливости Христа совершенно правдиво и верно.

переработки опыта в науку, о котором так много говорит в своей критике чистого разума Кант и который сводится к тому, чтобы ввести всю сложность и все разнообразие действительной жизни в схему принципов, не допускающих никаких отступлений, сказался и на Лютере. И Лютер ценил лишь такие суждения, которые исключали всякую возможность противоречия : ego omnino nihil audio contrarium meae doctrinae. Как Сократу, как Платону, и реформатору Лютеру казалось, что все, что исходит от Бога, должно носить характер „ истины " в человеческом смысле, т. е. всеобщего и обязательного суждения. И, наоборот, он был уверен, что отсутствие признаков всеобщности и обязательности дискредитирует всякое утверждение. Все потрясения, все необычайные переживания, выпавшие на долю Лютера, не могли, как мы видим, разорвать те путы, которые от Сократа до новейшего времени свивали себе люди, чтоб хоть в воображении своем представить действительную жизнь в соответствии с буржуазными идеалами покоя и неизменности. Платон воспевал Эрос — самое капризное и неустойчивое божество, а все же кончил „ идеями " — из Эроса не выжмешь никакого общеобязательного и всеобщего принцина. Наоборот — особенность Эроса в том и состоит, что его утверждения совершенно не нуждаются в общественном признании. Тот, кто любил, знает, что любовь не может найти поддержки извне — и вместе с тем не только в такой поддержке не нуждается, но даже избегает ее. Утверждения и суждения влюбленного совершенно не похожи на утверждения и суждения трезвых и будничных людей — но им не страшно осуждение всего мира. Сократ, а за Сократом Кант и вся почти философия, пытающаяся синтезировать, т. е. свести к единому, освященному разумом принцину все пышное и многоцветное разнообразие мира, обыкновенно старается вытеснить из своего поля зрения непокорное маленькое божество, — и с тем большей суровостью преследует она и чистую веру. Философия спрашивает cui est credendum, она хочет подчинить своему контролю человека даже в те редкие, высшие минуты душевного подъема, когда он, забывши обо всех угрозах и опасностях нашего мишурного существования, беззаветно стремится к вечно тайному и неизвестному. Она боится даже на мгновение выпустить человека в бесконечный мир возможностей, словно уверенная, что без ее попечения человеку не просуществовать и мгновения. Всмотритесь в отношения католической церкви, которой все так

охотно приписывают тяготение к чудесному, к тем из ее чад, которым суждено действительно соприкасаться с чрезвычайным и чудесным. Мы привыкли думать, что католичество с радостью поощряет такие переживания. Но это заблуждение. Католичество, так же как и светская философия, вооружено целой и очень сложной системой критериев, которые дают ему возможность распознавать с несомненностью истинное и ложное в переживании человека. И критерии эти, по своей логической конструкции, ничем не отличаются от своих светских собратов. И тут на первом плане принцип всеобщности и общеобязательности. Если кому-либо пришлось испытать что-нибудь, не соответствующее установленным католицизмом принципам, то как бы ни необычайно было его переживание, католицизм его отвергнет.

Чтобы было яснее сходство между духовными и светскими критериями, приведу примеры. Ученый, без колебания, отвергает всякое сообщение о явлении, предполагающем нарушение непрерывности причинной связи. С такой же уверенностью католик знает, что если в видении Бога не было соблюдено католическое учение о Св. Тройце, т. е. если не было Spiritus sanctus procedeus ex patre *filioque* (1), то нечего уже слушать рассказчика — он либо измышляет, либо добросовестно самообманут. Католический исследователь мистицизма проф. Zahn прямо говорит (стр. 69), что ни одна ересь не стояла в более резкой оппозиции к кат. церкви и христианству, чем мистицизм, отказывающийся от своего исторического объективного основания, т. е. от догматики католицизма.

Подобно тому, как ученые утверждают, что весь человеческий опыт должен укладываться в те суждения, которые собраны Кантом в особую категорию синтетических суждений a priori, так и католический ученый предъявляет к событиям внутренней жизни человека точные и определенные критерии, при посредстве которых он с уверенностью распознает истинное от ложного. Желающие могут в этом убедиться, ознакомившись либо с указанным выше сочинением Zahn'a, либо с трактатом иезуита Пуллена, либо хотя бы с маленькой книжкой недавно умершего кардинала Penari: De falso misticismo. Указанные, и многие другие сочинения стремятся не столько описывать переживания мистиков, сколько проверить их. Особенно профес-

---

(1) Святого Духа, исходящего от Отца и Сына.

сор Zahn гордится и подчеркивает методологическую осторожность католических исследований о необычных явлениях. Он утверждает, что католичество подходит не менее строго и требовательно к изучаемым им явлениям, чем самый педантический ученый. И он, по своему, конечно, прав. Католичество зорко и неусыпно блюдет ограды своего учения, и Достоевский вряд ли преувеличил, что оно отказало бы самому Христу в праве войти в ту область, где господствует непогрешимый pontifex maximus. И это ему так же необходимо, это такое же для него conditio sine qua non, как и для науки ее предпосылки, ее учение о синтетических суждениях a priori. Логически представление католичества и представление людей науки о характере и основных признаках истины не отличаются друг от друга. Истина дает право утверждать ego omnino nihil audio contrarium doctrinae meae. Т.е. человек решается лишь тогда высказать свое суждение, когда он убежден, что вправе уже не считаться ни с чем, что с его высказыванием не согласуется. Можно сказать еще сильнее — и это вернее выразит природу человеческого понимания „истины" — высказывающий какое-нибудь суждение, как истину, полагает, что этим своим высказыванием он отнимает у всех людей, у всех разумных существ право высказываться иначе. Если мы утверждаем, что лучи света движутся по прямым линиям, то всякий утверждающий, что они движутся по кривым, уже не в истине, а во лжи.

Это значит, что обладающий истиной сознает, что его суждение освящено некой высшей властью столь могущественной, что ничто в мире ей противиться не может. Это дает ему право на ту sancta superbia. о которой так много говорит последний doctor ecclesiae, Лигуори, и которая, как мы видели раньше, зародившись у Сократа, так пышно расцвела в учении стоиков. Блаженный Августин и сам Лютер ненавидели стоицизм. Но отказаться от последней санкции, или даже разделить право на эту санкцию с другими людьми, они не могли.

Чтоб стать в веках учителем человеческим, нужно убедить всех, что обладаешь исключительными правами. Когда Лютер говорил certus et persuasus sum per spiritum Christi meam doctrinam veram esse, он, как и все другие учителя, уже не только передавал то, что ему открылось в вещих и исключительных переживаниях — он истолковывал события своей внутренней жизни. И истолковывал при помощи предпосылок, целиком

воспринятых из традиций эллинской философии. Он, так много враждовавший с разумом, исходил из предположения, что Бог, как и человек, обязан подчиняться известным общим нормам и, что, следовательно, все, что человек слышит от Бога ipso facto, по самому своему происхождению может быть легко превращено в общее утверждение, равно для всех обязательное. Т. е. тот, до кого доходит слово Божье, слышит не только то, что ему говорится, но еще нечто добавочное, а именно, что открытое ему открывается не как таковое, а как истина. Пример: Лютер слышал, что его монашеское служение было отвергнуто небом. Ему дано было постигнуть, что, произнося обеты, он говорил: ecce Deus tibi voveo и пр. Лютер не довольствовался видеть в этом голосе свыше предостережение для себя. Он „заключал" отсюда, что все монахи дают обет нечестия. Заключая так, он, сам того не подозревая, отдавался во власть ненавистному Аристотелю. Он ценил в откровении уже не самое откровение — а закон, правило, общее суждение, норму, т. е. как раз то, против чего он так страстно и безудержно всегда протестовал. Он, как и современные гносеологи, считал, что свету разума не дано справиться с многообразием действительности иначе, как при помощи всеобщих и обязательных суждений. И, преисходя гносеологов, он распространял это предположение с человека на Творца. Не только люди — сам Бог теряется в многообразии существующего и может в нем ориентироваться лишь при помощи общих суждений. Свои откровения Лютер превращал в истины и, понемногу, по мере того, как ему все больше и больше приходилось выступать в роли водителя людей, привыкал думать, что все, полученное им свыше, уже получено им, как истина. Т. е., каждое откровение было не откровение для него, а общее правило для всех людей. Тот же процесс, который мы наблюдали у Платона. Эрос ведь тоже превратился в истину и породил целый комплекс неподвижных и вечных идей.

Лютеровская вера подверглась такой же метаморфозе и разменялась на учение, определенное и точное, опирающееся на sancta superbia,, как на свое последнее основание. Отсюда Лютеровские катехизисы, которыми и он сам и еще более его последователи, вплоть до Адольфа Гарнака, так гордятся. И точно эти катехизисы в своем роде образцы, и нет ничего удивительного, что воспитанные на этих катехизисах в течение четырех столетий протестанты так выгодно выделяются среди европей-

ских народов своими нравственными качествами. Но, чтоб написать эти катехизисы, Лютеру пришлось отречься от всех своих исключительных переживаний. Здесь Лютер говорит, как будто бы он никогда и не подозревал о том, что рассказывается им же в „De votis monachorum" и „De servo arbitrio", в его комментариях и в других сочинениях. Установленный Моисеем декалог является основой катехизиса : Лютер то и дело повторяет : ты не должен, ты не должен, — совершенно забывая те исступленные припадки гнева, которые овладевали им в иные моменты при одном воспоминании о Моисее и его заповедях.

Вот как он учит понимать заповеди в кратком катехизисе : „Бог грозит наказать тех, кто эти заповеди преступает, поэтому мы должны трепетать пред Его гневом и не отступать от заповедей. Бог обещает милость и все блага тем, кто заповеди исполняет, посему мы должны любить Его, доверять Ему и охотно жить по Его заповедям". Вы помните, с каким пафосом рассказывал Лютер, что человеку не дано исполнить заповеди, что законом никто не спасается. В „Катехизисах" об этом речи нет. Там даже прямо, совсем как у Фомы Аквинского, вера вменяется в заслугу — пред Богом вера делает человека святым, как вменяется в заслугу добросовестное исполнение заповедей : „Знай, что Господь говорит к тебе, восклицает Лютер, — и требует Себе повиновения ; повинуешься ты, и ты будешь любезным Ему сыном ; презришь — и твоим уделом позор, горе и муки". Это основной тон катехизисов. „Я, Господь, Бог твой, Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои" (Исход 20 ; 5 и 6).

Он поясняет, что эти грозные слова относятся не только к первой, но ко всем заповедям. В этих словах, говорит он, соединены „гневная угроза и дружественное обетование, чтоб предупредить и напугать, но вместе с тем привлечь... Его слово мы должны принять во всем Его величии и божественной строгости, ибо Он сам говорит, какое Он придает значение заповедям и как неотступно Он будет требовать их исполнения, как страшно и беспощадно накажет Он тех, кто преступит, или презрит их, и как щедро Он вознаградит и как наделит всеми благами тех, кто Его заповеди исполнит и будет жить по ним".

Лютер, став реформатором, принужден замалчивать все то,

что он постигал в минуты высших своих озарений и подъемов. Яков Беме говорил, что он сам не понимает своих сочинений, когда Бог отнимает Свою десницу от него. И Лютер должен был бы так сказать. Но Беме был только верующим человеком — Лютер же был реформатором. Верующему разрешается предавать себя на волю Божью. Исторический деятель считает себя ответственным и за слова свои, и за дела. Лютеру нужно было оберечь своими силами свое учение — как мог он делать признания, подобные тем, которые мы слышим из уст Беме.

Верующий стремится к тому, чтоб стереть грани видимого и невидимого миров. В своей келье Лютер благословлял свою слабость и бесконечное могущество Творца. Пред людьми он и сам уже должен был выступать во всемогуществе совершенного дара знания. Прежде он не боялся разрыва между видимым настоящим и таинственным будущим — наоборот, в таинственности будущего видел залог лучшего. Теперь тайны его пугают, он избегает разрывов, он стремится, как и католики, во вселенской жизни увидеть одно органическое целое, дабы от известного ему с уверенностью заключать к неизвестному. Он хочет здесь на земле услышать слово оправдания своего и здесь же на земле иметь власть вести к спасению ближних своих.

Конечно, sola fide этого не добьешься. Вера не дает ни покоя, ни уверенности, ни прочности. Вера не опирается на consensus omnium (1), вера не знает конца и пределов. В противоположность знанию, ей не дано никогда торжество самоудовлетворения. Она — трепет, ожидание, тоска, страх, надежда, постоянное предчувствие великой неожиданности, тоска и неудовлетворенность настоящим и невозможность проникнуть в будущее. Такую веру Лютер принял для себя — но для людей она оказалась неприемлемой. Люди требовали последних разрешений в жизни. Мог ли Лютер говорить им, что последние разрешения в жизни не бывают. Т. е. он говорил и это — но в систему его учения, в loci communes, так мастерски составленные к его удивлению Меланхтоном, все это попасть не могло. У Лютера получилось то же, что и у Платона. Навсегда осталось и, повидимому, останется тайной, что вера, как и философия у Платона, есть лишь приготовление к смерти и умирание. Как Сократ и Платон, постигшие эту „последнюю" для человека истину, не

(1) **Согласие всех.**

могли привить ее людям, так и Лютер свое sola fide оставил про себя. Он много, страстно и сильно о ней говорил — больше, чем Платон о своей „тайне". Но истина, даже высказанная, не перестает быть тайной. Философы в платоновском определении не узнали истины — не узнали истины и протестанты в лютеровском „sola fide". Они вернулись к основам католицизма — к его авторитету и критериям. И сейчас протестантство является лишь упрощенным католичеством, как совершенно правильно утверждают все католические богословы. Победил и здесь, как и всегда в истории побеждал, не безумный, а здравомыслящий Сократ, и последняя тайна ушла от неверующей толпы в свое вечное уединение — *τοῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει* (толпа не верующая — Федон 69 e).

XIX

Мне кажется, что собранный на предыдущих страницах материал достаточно выяснил, как невыносимо трудно, можно сказать, прямо невозможно человеку перейти от обычного состояния доверия к своему разуму и своим силам к вере во всемогущество Бога. И совесть и разум наши так устроены, что самым ужасным, самым невероятным несчастием кажется для нас необходимость предаться неизвестному. Неизвестное для нас синоним гибели. Мы хотим опереться на то, что уже видели и испытали, мы от небес даже требуем залога, и все невиданное еще и не испытанное отталкивает нас с гораздо большей силой, чем даже заведомо трудное. Только в редкие минуты исключительных душевных подъемов и потрясений в человеке просыпается смутное и неясное сознание, что та прочность и устроенность, которых он успел добиться своими силами, есть только дань нашей ограниченность и слабости. Готический собор и Summa Theologiae Фомы Аквинского так же мало могут противостоять разрушительному влиянию времени и вечности, как и жалкие хижины первобытных людей, как логова зверей и гнезда птиц. Только несотворенное, только нерукотворное может противостоять всем испытаниям и искушениям, которым подвержены потомки Адама на земле.

Глубочайшее и таинственнейшее сказание Библии о мире,

сотворенном из ничего, и о первородном грехе — так мало понятное для ума, воспитанного на современных аподиктических истинах, начинает тогда внушать больше доверия, чем „ доказанные " системы научной философии. Выбитый из привычной колеи человек начинает видеть и чувствовать вещи, которые еще накануне казались ему фантастическими и несовместимыми с основными идеями о самом существе истины. Опыт и выводы целой, иной раз долгой жизни, даже всей тысячелетней истории человечества, в одно мгновение, иной раз, отшвыриваются, как ложные и ненужные. Все, что носило почетное название „ авторитетов ", все критерии, которые обеспечивали человеку пользование истинами, теряют смысл и значение. Истина, для того, чтобы быть истиной, вовсе не нуждается в общем признании, и еще меньше в какой-либо проверке. Яков Беме, в один из таких моментов просветления, не побоялся сказать, что о Божественном человек человеку ничего не может сказать. Т. е., что Божественное, по существу своему таково, что оно не может найти себе выражения в идее, в принципе, в утверждении, т. е. ни в одной из тех форм, в которые человек должен облечь свои переживания, для того, чтобы поделиться ими, как истинами, с ближним.

Бог есть Творец — и все, исходящее от Бога, есть вновь сотворенное. Творчество Всевышнего, в противоположность творчеству смертных, тем и отличается, что оно не подлежит нормам и ограничениям. Между землей и небом — глубокая пропасть, разрыв — и потому о постепенном восхождении тут не может быть и речи. Тут возможно только raptum — восхищение, внезапный и ничем необъяснимый переход от одного состояния в другое. И потому, всякая попытка самому подготовиться или подготовить других к вере — бесплодна.

Недаром Тертуллиан говорил : fiunt, non nascuntur Christiani ([1]). Те способы, которыми Творец подготовляет людей к новой жизни, с нашей человеческой точки зрения кажутся ужасными и невероятными. Божественный молот, о котором повествует Лютер, безумие покинутости и одиночества, которые изобразил в своих рассказах Толстой, опыты циников, бл. Августина, „ по ту сторону добра и зла " Нитше и др. на нашу человеческую мерку заключают в себе столько жестокости, неразумия, грубости, что, если бы нам дано было судить, мы осудили бы

([1]) **Христиане не рождаются, а делаются.**

без всякого колебания Того, кто приносит в жизнь столько мук. Оттого-то и католицизм и протестантство, равно заинтересованные в том, чтоб оправдать пред людьми свои учения, запасаются „смягчающими догматами", о которых было говорено выше. И прежде всего они настаивают на возможности найти пути к истине. Но ни exercitia spiritualia Лойолы, подделывающиеся в своей прямолинейной суровости под жестокость и неумолимость природы, ни проповедь Адольфа Гарнака, надеющегося путем гуманных и разумных убеждений привести людей к тому, что он считает „истинной верой" — не могут сдвинуть с места косную душу человека. Тайна веры остается на веки тайной, и все попытки разума найти способы обращения людей ни к чему не приводят и не могут привести, ибо, нужно думать, самая сущность разумных приемов, самое желание отыскать верный путь к проблематическому и неизведанному, исключает возможность и исполнимость поставленной задачи.

Все предыдущее изложение должно иллюстрировать высказываемое здесь положение. Только, впрочем, иллюстрировать. Доказательства тут быть не может. Ибо самая область вечной тьмы, в которой нам приходилось и приходится ощупью, без всяких указаний двигаться, потому и есть область тьмы, что в ней ничего различить нельзя. В ней нет ничего постоянного, определенного, вперед поддающегося учету. В ней все неожиданно, фантастически случайно, по существу необъяснимо. Может быть, в том и коренится причина вечных споров о последней истине, что люди взамен неподдающейся определению и ограничению, как все живое, последней тайны, требуют точно фиксированных суждений. Оттого, нужно думать, большинству верующих людей приходится быть отступниками и отверженными. Лютера предала анафеме католическая церковь. Победивший Лютер в свой черед требовал себе безусловного подчинения и не останавливался пред гонениями. Кальвин, счастливо избегший католического суда, сжег Михаила Сервета. Верные ученики Аристотеля, все они были убеждены, что истина нуждается в человеческой защите. Если они не поддержат ее своими слабыми руками — она погибнет ! И они, конечно, были правы : та истина, которую они возвещали и защищали, несомненно погибла бы, если бы ее не охраняли мерами принуждения. Католическая инквизиция нужна была католичеству в такой же мере, в какой Аристотелю нужны были его доводы и доказательства в защиту

выставленной им философской схемы. Но то, что защищали люди этими доказательствами разума и меча, уже не было то, чем они жили. Вот почему я все время, на протяжении этой книги пытался отделить внутреннюю жизнь людей от возвещенных ими истин. Внутренно все они были чужды всяких норм, общих положений, — выступая пред людьми, они рядились в готовые схемы общеобязательных положений. Вот почему одиночество, глубже которого не бывает под землей и на дне морском, есть начало и условие приближения к последней тайне.

Никто тебя не поддержит, все восстанут против тебя, все тебя осудят — т. е. ты будешь оставлен вне покровительства всех законов, ты воплотишь в самом себе беззаконие — как рассказывали Толстой, Лютер, Нитше, и другие, и тогда только поймешь ты, что говорил псалмопевец : если Бог со мной — мне никого не нужно. Не нужно даже, чтобы люди признавали, что Бог со мной. Не нужно, чтобы Бог ополчался на тех, кто против меня. Не нужно, чтобы все были, как я, чтоб были у меня средства вести за собой людей. Вести и объединять людей для человеческого дела может человек. Но к Богу приходит человек лишь тогда, когда Бог его позовет, когда Бог приведет его к Себе. Последняя истина рождается в глубочайшей тайне и одиночестве. Она не только не требует, она не допускает присутствия посторонних. Оттого она не выносит доказательств, и больше всего боится того, чем живут обыкновенные эмпирические истины, признания человеческого и окончательной санкции.

Я хорошо понимаю, что отнимая у истины ее основную, считавшуюся до сих пор неотъемлемой, прерогативу, ее право на высшую санкцию, на всеобщее признание — я дискредитирую ее в глазах людей. И я почти уверен в том, что для огромного большинства людей истина, потерявшая право на общее признание, покажется королем без короны, солью, потерявшею свою соленость. И все-таки я не могу иначе думать и говорить. И я прибавлю, что все те люди, о которых было говорено выше, в момент соприкосновения с истиной, чувствовали, что, в противоположность сложившемуся мнению, смысл и значение ее вовсе не в том, что она хочет и может оставаться единой и всегда для всех равной. Как для влюбленного безразлично, видят ли все люди в его возлюбленной лучшую женщину, так и для того, кто ищет истины, общее признание теряет всякое значение. Пусть от него отвернутся, пусть его осыплют насмешками и угрозами — что

для него все это, если с ним Бог. Он не ищет поддержки и знает, что людям его поддержка так же мало нужна в последний, страшный час перехода от неверия к вере, как она не была нужна и ему самому. Я думаю, что небесполезно будет, кроме тех лиц, о которых мне уже приходилось говорить, в заключение настоящей работы указать еще на историю теперь мало известного, но тем не менее очень замечательного человека, Михаила де Молиноса. Его „учение" не оставило заметных следов в истории — да едва ли кто-нибудь и мог пожелать, чтоб оно было принято человечеством. Мне кажется, что он и сам хорошо понимал, что то, что он знал, совершенно не годилось для руководства людей. Хотя он и написал свой guida spirituale, che disinvolge l'anima e la conduce per l'interior camino all'acquisto della perfetta contemplazione, del ricco tesoro della pace interiore (1), т. е. как будто обещает в самом заглавии книги привести душу человеческую внутренним путем к совершенному созерцанию и к богатому сокровищу внутреннего мира — но это обещание, как легко может убедиться всякий, ознакомившийся с содержанием его книги, дано лишь потому, что, по принятому обычаю, каждый guida spirituale должен что-нибудь обещать. Сам же Молинос отлично знает, что его guida ничего в этом смысле сделать не может. A Dio solo tocca, non alla Guida Spirituale, il promover l'anima dalla meditazione alla contemplazione; perchè se il Signore non la chiama con sua special gratia a questo stato d'orazione non farà niente la Guida con tutti i suoi documenti, e col suo sapere (2) (Molinos Libros, I, cap. XVI, 119). Одному Богу дано вести человека от размышлений к созерцанию и, если Господь не призовет человека — не поможет ему никакой руководитель со всеми своими указаниями и ученостью.

Вы спросите, зачем же тогда руководитель, зачем писать книги? И самое содержание книги дает вам ответ на ваш вопрос. Такого рода книги пишутся не затем, чтоб показать человеку, как и куда ему нужно идти, чего искать и чего добиваться — этого не может сделать и самый мудрый. Задача духовного руко-

---

(1) Духовное руководство, которое облегчает душу, стесненную заурядностью, и проводит ее внутренним путем к совершенному созерцанию богатого сокровища внутреннего мира.

(2) Одному Богу дано вести человека от размышления к созерцанию, и если Господь не осенит его Своей благодатью во время молитвы, не поможет ему никакой руководитель со всеми своими указаньями и ученостью.

водителя состоит лишь в том, чтоб помочь ближнему освободиться от обычной, ставшей как бы второй человеческой природой, мудрости. Здесь еще человек может быть нужен и полезен человеку. Тот, кто узнал тщету человеческой мудрости, тщету готовых путей к истине — может в трудную минуту поддержать и утешить начинающего. Вся книга Молиноса, как и лучшие и наиболее замечательные места из сочинений Лютера, говорит о том, что человеку нужно идти вперед, не пугаясь угроз, не надеясь на обещания мудрости. Finalmente devi sapere, che la maggior tentazione è lo star senza tentazione; e perciò devi rallerarti quando ti assalira (1) (Molinos Libros 1, cap. X, 63). Самое большое искушение, говорит он, когда нет никаких искушений, и потому искушениям нужно радоваться. Он зовет человека в последнее уединение — туда, куда, как мы помним, с таким ужасом шли против своей воли герои Толстого и сам Толстой. — Только там, в этом divine solitudine человек может найти то, что ему нужно. O dilettevole solitudine e cifra di eterni beni! O specchio, in cui di continuo si mira l'eterno Padre! con ragione ti chiami solitudine, perchè stai tanto sola, che appena vi è un'anima, che ti cerchi et che ti ami et ti conosca (Ib., Lib. III, cap. 12, 119 (2).

Вы сразу, по небольшим приведенным отрывкам видите, как удаляется Молинос от обычных человеческих идеалов и разумения о добре. Он прославляет это страшное уединение, куда ни одна душа не последует за нами, где никто нас не любит, не знает. То, что считается самым страшным и невыносимым наказанием он .....

---

(1) В конце концов самое большое искушение есть состояние без искушений, и потому тебе надо радоваться, когда есть искушения.

(2) О любезное уединение — источник вечных благ! О зерцало, в котором постоянно отражается вечный Отец! Справедливо ты называешься уединением, потому что ты столь пустынно, что трудно найти душу, которая тебя ищет и которая тебя любит и знает.

БИБЛИОГРАФИЯ ЦИТИРОВАННЫХ КНИГ

a) СОЧИНЕНИЯ ЛЮТЕРА

1° Commentarium in Epistolam S. Pauli ad Galatas.

Ссылки даны на следующее издание (три небольших тома) : ERLANGAE sumtibus Caroli Heyderi, 1843 и 1844. Curavit Dr. I. C. IRMISCHER.

Эти книги тоже входят в издание Erlangen (это издание состоит из 35 томов на лат. языке и 67 томов на немецком языке) В издании ВЕЙМАР (*) **Комментарий** находится в томе 40 (часть I и часть II) под заглавием « **Grosser Galatenkommentar** ». Мы не дали ссылок на эти два последние издания.

Эта книга также существует в немецком переводе : **Dr. Martin Luthers Ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater,** Berlin, Verlag von Gustav Schlawitz, 1856.

2° Epistola beati Pauli apostoli ad Romanos. (1515-1516).

Ссылки даны на 2-ой том следующего издания, состоящего из двух томов : **Luthers Vorlesung über den Römerbrief.** Ausgegeben von Ficker, (Dieterich Verlag, Leipzig, 1908) (Erster Teil : **Die Glossen** ; Zweiter Teil : **Die Scholien**).

В издании Веймар это произведение включено в 56-ой том вышедший в 1938 г. под заглавием : **Der Brief an die Römer.** Мы тоже дали ссылки на это издание.

Эта книга также существует в немецком переводе. Она входит в : **Martin Luther. Ausgewählte Werke.** Ausg. Borchard und Mertz. Kaiser Verlag, München - (« Münchner Lutherausgabe »). Die Ausgabe enthält 7 Hauptbände und 3 Ergänzungsbände. Der Ergänzungsband II enthält die Römerbriefvorlesung (2-e Auflage 1937). Dieser Band enthält nur die **Scholien** ; er ist durch Ed. ELLWEIN übersätzt und erschien früher (1927) in dem selben Verlag. Eine neuere Münchnere Lutherausgabe enthält 7 Bánder und 4 Ergänzungsbänder.

3° De Servo Arbitrio. (1525)

Для латинских текстов ссылки даны на следующие книги : 3-er Band von **Luthers Werke in Auswahl** - in 8 Bänden herausgegeben von Otto Clemen, Verlag Gruyter, Berlin (1930-1934), und 18-er Band der Weimarausgabe.

Для немецких текстов (перевод с латинского) ссылки даны на : Ergänzungsband 2 von **Luthers Werke für das Christliche Haus (Vom Verknechteten Willen).** Diese Ausgabe enthält 8 Bänder (Ausgabe Buchwald, Köstlin, Kawerau, etc.) und zwei Ergängzungsbänder (Ausgabe Otto Scheel, Verlag Heinsius, Leipzig, ohne Jahresangabe).

(*) **Dr. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe,** Hermann Böhlaus, Weimar Это издание было начато в 1883 г. и еще не совсем закончено. Оно должно состоять из 80-ти томов. Сочинения Лютера даны в хронологическом порядке. К этому изданию также даны три приложения:

1° **Die Deutsche Bibel,** т. I, 1906 ; т. IX, 1937.
2° **Tischreden,** Kroker, т. I, 1912 ; т. VI с оглавлением, 1921.
3° **Переписка** (18 томов, 1884-1923).

Существует также перевод на современный немецкий язык, сделанный в 1926 г. Он напечатан в « Ergänzungsband I » « **Münchner Lutherausgabe** », о которой речь была раньше. Мы не дали на нее ссылок.

Укажем еще, что эта книга переведена на французский язык (« Le Serf Arbitre » Editions **Je Sers.** Paris 1936. Traduction Denis de Rougemont).

4° **De votis monasticis indicium.** (1521)

Латинский текст входит в : Band 2 (S 188-298) **Luthers Werke in Auswahl** - herausgegeben von Otto Clemen. Verl. W. de Gruyter, Berlin 1934, und Band 8 der Weimarsausgabe (S 573-669).

Для немецкого текста (перевод с латинского) мы ссылаемся на : **Martin Luthers Urteil über die Mönchsgelübde.** Ergängzungsband I von **Luthers Werke für das Christliche Haus** (S 209-376).

б) ПРОИЗВЕДЕНИЯ РАЗНЫХ АВТОРОВ

ANSELME de CANTERBURY. Proslogion.

ARISTOTE. **Ethique de Nicomaque.** Texte grec et traduction française. Ed. Garnier, Paris 1950.

ATHANASE (saint). De incarnatione Dei Verbi et Contra Arianos, **Patrologie grecque** de MIGNE, t. 26, colonne 996.

AQUIN (saint Thomas d') **Somme Théologique.** Texte latin et traduction.
Traité de Dieu, (1 a, Q. 1-11) Desclée, Paris, 1947.
La Grace, 1a-2ae, Q. 109-114, Desclée, Paris, 1948.
Traité de la Vie Humaine, (2a-2ae, Q. 179-189) Desclée, Paris, 1926.

AUGUSTIN (saint). **La Cité de Dieu** (3 vol.), traduit par L. MOREAU, 4° éd. avec le texte latin, Paris, Garnier Frères, 1899

AUGUSTIN (saint). **Confessions** (2 vol.), texte latin et traduction par P. de LABRIOLLE, Ed. « Les Belles Lettres », Paris, 1925 et 1926.

BOUGAUD (Mgr.). **Le Christianisme et les temps présents,** tome III, **Les dogmes du Credo,** 1 vol. 290 pp. Poussielgue, 1907 ; t. IV, **L'Eglise,** 1 vol., 612 pp. Poussielgue, 1907.

DENIFLE, **Luther und Luthertum,** 3 Bände von 400 Seiten :
Erster Band (I Abteilung), Erster Band (Schluss Abt.),
Zweiter Band **(Denifle und Weiss),**
2° Auflage, Franz Kirchheim, Mainz, 1904 und 1907.

L. DUCHESNE, **Histoire ancienne de l'Eglise** (3 vol.), Paris, Fontemoine, vol. I, 1906 ; vol. II, 3-me éd., 1908 ; vol. III, 4-ème éd., 1911.

DENZINGER, **Enchiridion symbolorom et definitionum,** Wirceburgi, 1865.

GRISAR (Hartmann), **Luther.** Drei Bände von 600 Seiten.
1 Band : **Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1513 ;**
2 Band : **Auf der Höhe des Lebens ;**
3 Band : **Am Ende der Bahn,** Freiburg in Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1911.

HARNACK (Adolf von), **Lehrbuch der Dogmengeschichte** (Samml. der theologischen Lehrbücher), 3 Bände :
1-er Band, **Die Entstehung des kirchlichen Dogmas,** 820 S.
2-e Band, **Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas,** I, 538 S.
3-e Band, **Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas,** II-III, 959 S.
Verlag J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tubingen 1909-10.

HARNACK (Adolf), **Das Wesen des Christentums,** 1 Band, 189 S.
Verl. J.C. Hinrichssche Buchhandl. 1906.

LIGUORI (St Alphonse-Marie de), **La vera sposa di Gesu Cristo** (по-итальянски). Два тома, 350 и 400 стр. Marietti - Torino - Roma - 1904.
La vraie épouse de Jésus-Christ, traduit en français par le P.F. Deleruc, 2 vol. in - 16° (Castermann, Paris, 1936).

LOOFS (Friedrich), **Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,** 1 Band, Niemeyer, Halle a/S., 1906.

LOYOLA (S. Ignatii de), **Exercitiorum Spiritualium,** Edition princeps qualis in lucem prodiit Romae 1548. 1 vol, Herder, 1910.
LOYOLA (St Ignace de), **Exercices spirituels,** traduits par le P. Jennesseaux, annotés par le P. Roothaan. 1 vol., de Gigord, Paris, 1913.
MOLINOS (Miguel de), **Guida Spirituale.**
NATORP (Paul), **Platos Ideenlehre.** — Leipzig 1903.
POHLE (Joseph), **Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern,** 3 Bände : 590, 635, 824 Seiten. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1911/12.
PLOTIN, **Ennéades,** Précédé de la vie de Plotin par Porphyre (p. 1 à 39 du vol. 1). Textes grecque et français Volum I (1924) ; vol. VI (1938) Ed. Les Belles Lettres, Paris.
POULAIN (R. P. Aug.), **Des grâces d'oraison** (Traité de théologie mystique). 2-e éd. Ed. Ed. Beauchesne, Paris, 1922.
PRE, **Herzogs Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche.**
RANKE (Leopold von), **Die Römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten.** Три тома в 336, 377 и 538 стр. Verlag. Duncker & Humblot, 1907, Leipzig.
REUTER (Herrmann), **Augustinische Studien,** 1 Band, 516 S., Verl. Perthes, Gotha, 1887.
RITSCHL (Otto) **Dogmengeschichte des Protestantismus,** 4 Bände, Leipzig, 1908 :
I. **Biblizismus und Traditionalizmus,** Leipzig, 1908 ;
II. **Die Theologie her Deutschen Reformation,** 1912 ;
III. **Die reformierte Theologie des 16 und 17 Jhrh.** 1926 ;
IV. **Das orthodoxe Luthertum.**
RUPPRECHT (Ed.), **Das Christentum von Ad. Harnack,** 1 Band, 278 Seiten, Verl. Carl Bertelsmann, Gütersloh, 1901.
SEEBERG (R), **Die Theologie des Johannes Duns Scotus.**
SEEBERG (R), **Dogmengeschichte.** 5 Bände : I, II, III¹, III², IV.
SPINOZA, **Ethique,** texte latin et traduction, 2 vol., Ed. Garnier, Paris, 1953.
SPINOZA, **Traité de la Réforme de l'Entendement,** texte latin et traduction, Ed. Vrin, Paris, 1951.
SPINOZA, **Cogitata Metaphysica, (Ben. de Spinoza Opera,** Band III), M. Nijhoff, Hagae, 1895.
SPINOZA, **Tract. Theol. Pol. (Ben. de Spinoza Opera,** Band II), Verlag M. Nijhoff, Hagae, 1895.
TERTULLIEN, **De carne Christi.**
TIXERONT, **Histoire des Dogmes,** 3 vol., Paris, Lecoffre, 1905 et 1909, et Gabalda, 1931.
WALTER (Dr. Wilh.), **Ad. Harnack's Wesen des Christentums,** 1 Band, 168 Seiten, Verl. A. Deihart (Georg Böhme), Leipzig, 1901.
WERNER (Dr. Karl), **Die Scholastik des späteren Mittelalters :**
I. **Johannes Duns Scotus,** 1881, 571 Seiten.
II. **Die Nachscotistische Scholastik,** 1883, 575 S.
III. **Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters,** 1883, 309 S.
IV. (1 Abt.) **Der Endausgang der Mittelalt. Scholastik,** 1887. Verlag Wilhelm Braumüller, Wien.
ZAHN (J.), **Einführung in die Christliche Mystik,** Verlag Ferd. Schöningh., Paderborn, 1908.
ZELLER (Dr. Ed.), **Die Philosophie der Griechen,** 3-e Auflage, 3 Teile in 5 Bänden, Fuch's Verlag, Leipzig :
I. **Allgemeine Einleitung.** Vorsokratische Philosophie, 1876 (4-e Auflage).
II¹. **Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie,** 1875, (3-e Auflage).
II². **Aristoteles und die alten Peripatetiker,** 1879 (3-e Auflage).
III¹. **Die Nacharistotelische Philosophie,** 1-er Teil, 1880 (3-e Auflage).
III². **Die Nacharistotelische Philosophie,** 2-er Teil, 1881 (3-e Auflage).

Примечания издателя

Цитаты из разных сочинений, приведенные Шестовым, даны по рукописи Шестова. Они были проверены, когда это было возможно, по книгам, указанным в библиографии. При этой проверке оказалось, что некоторые слова латинских цитат написаны по-разному в рукописи и в книгах. В большинстве случаев, мы употребили правописание, принятое в книгах. В некоторых случаях (напр., в приведенных выдержках из « Комментария Лютера к Посланию ап. Павла к Римлянам »), мы сохранили правописание Шестова.

Переводы цитат на русский язык были сделаны, за немногими исключениями, после смерти Шестова, Анной Елеазаровной Шестовой. Замеченные неточности просим указать издателю.

После смерти Шестова, его библиотека была отдана в Сорбонну. Большинство книг, цитированных в библиографии, находятся в библиотеке Сорбонны.

стр.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ 5

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ: Греческая и Средневековая Философия.

I 9
II 12
III 16
IV 20
V 25
VI 32
VII 38
VIII 45
IX 49
X 54
XI 58
XII 65
XIII 71
XIV 79
XV 84
XVI 91
XVII 99

ЧАСТЬ ВТОРАЯ: Лютер и Церковь.

I 111
II 114
III 121
IV 132
V 141
VI 150
VII 160
VIII 171
IX 181
X 189
XI 199
XII 206
XIII 216
XIV 226
XV 236
XVI 245
XVII 256
XVIII 270
XIX 281

Библиография цитированных книг. 287

Примечания издателя 291

СОЧИНЕНИЯ ЛЬВА ШЕСТОВА

*1. — **Шекспир и его критик Брандес**
1-ое изд. СПБ 1898 г.
2-ое изд. Шиповник, СПБ.

*2. — **Добро в учении гр. Толстого и Фр. Нитше**
1-ое изд. СПБ 1900 г.
2-ое изд. Шиповник, СПБ.
3-ье изд. Скифы, Берлин 1923 г.

*3. — **Достоевский и Нитше**
(Философия Трагедии)
1-ое изд. СПБ 1903 г.
2-ое изд. Шиповник, СПБ.
3-ье изд. Скифы, Берлин 1922 г.
Издание без номера. Пирожков, **СПБ 1907.**

*4. — **Апофеоз беспочвенности**
(Опыт адогматического мышления)
1-ое изд. СПБ 1905 г.
2-ое изд. Шиповник, СПБ.

*5. — **Начала и Концы**
(Сборник статей)
Изд. Шиповник, СПБ 1908 г.

*6. — **Великие Кануны**
Изд. Шиповник, СПБ 1912 г.

*7. — **Власть Ключей** (Potestas Clavium)
Изд. Скифы. Берлин 1923 г.

8. — **На Весах Иова**
(Странствования по душам)
Изд. Современные Записки, Париж 1929 г.

*9. — **Киркегард и Экзистенциальная философия**
Изд. Дом Книги и Современные Записки, **Париж 1939 г.**

10. — **Афины и Иерусалим**
YMCA-PRESS, Париж 1951 г.

11. — **Умозрение и Откровение**
(Религиозная философия Владимира Соловьева **и другие статьи**).
YMCA-PRESS, Париж 1964 г.

12. — **Sola Fide — Только верою**
(Греческая и средневековая философия. Лютер **и церковь**).
УМСА-PRESS, Париж 1966 г.

ГЛАВНЫЕ ИЗДАНИЯ НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ.

На **французском языке** вышли в Париже у VRIN тома 2 и 9. у PLON и у GRASSET две части 8-го тома. У PRESSES UNIVERSITAIRES вышла 2-ая часть 12-го тома. В конце 1966 года должны появиться тома 3, 4, 7 и 10 у FLAMMARION и выдержки из 5-го и 6-го тома у PLON.

По-**английски** были опубликованы тома 4, 5 и 8; тома 7, 9 и 10 готовятся к печати (OHIO UNIVERSITY PRESS, USA).

По-**немецки** тома 9 и 10 были опубликованы в Австрии у SCHMIDT-DENGLER (Graz), тома 2, 3, 7, 8 у разных немецких издателей и том 11 в Мюнхене, у ELLERMANN.

По-**итальянски** вышел том 10, по-**датски** том 9. По-**испански** вышли в Буэнос Айрес тома 3, 9 и часть 8-го тома.

Книги, помеченные звездочкой, распроданы.

A ROSSEELS PRINTING Co
70, rue du Canal — Louvain
☎ (016) 219.62 — Belgium